

I. Tareas y disciplinas afines de la psicología de los pueblos**.

La psicología, en el sentido habitual y general de esta palabra, busca investigar los hechos de la experiencia inmediata, tal como nos los ofrece la conciencia subjetiva, en su génesis y en su conexión recíproca. En este sentido, es una psicología individual. Renuncia por completo a un análisis de aquellos fenómenos que surgen de la interacción espiritual de una multiplicidad de individuos. Precisamente por eso necesita una consideración complementaria, que asignamos a la psicología de los pueblos. Por consiguiente, la tarea de esta rama de la psicología consiste en investigar aquellos procesos psíquicos que subyacen al desarrollo general de las comunidades humanas y a la generación de producciones espirituales comunes de valor universal.

Al tomar como objeto al ser humano en todas aquellas relaciones que sobrepasan los límites de la existencia individual y que remiten a la interacción espiritual como su condición general, el nombre “psicología de los pueblos” designa, sin embargo, solo de manera incompleta su contenido. El individuo no es únicamente miembro de una comunidad nacional. El círculo más próximo que lo rodea es la familia; por el lugar que le asignan el nacimiento y los destinos de su vida, se encuentra además en medio de otros vínculos que se entrecruzan de múltiples maneras, cada uno de los cuales depende, a su vez, del nivel cultural particular alcanzado, con sus conquistas y herencias milenarias. Todo esto queda naturalmente solo de manera imperfecta indicado por la expresión “psicología de los pueblos”, y por ello podría parecer quizá más adecuado contraponer a la psicología individual una “psicología social”. Sin embargo, esta denominación podría, a su vez, dar lugar a malentendidos debido al significado que ya se ha asignado al concepto de “sociología”. Además, en los niveles culturales superiores, el pueblo es ciertamente el más importante de los círculos vitales de los que surgen las producciones de la vida espiritual común. Por ello conservaremos aquí el nombre “psicología de los pueblos”, tanto más cuanto que ya ha sido introducido en un sentido aproximadamente equivalente al que aquí empleamos. Sin embargo, suele asociarse a este nombre, partiendo de su significado inmediato, un concepto más específico, entendiéndose por él una caracterización de las particularidades espirituales de los distintos pueblos. En efecto, una etnología psicológica elaborada según este plan constituye, junto con la lingüística, la historia de los mitos y la historia de las costumbres, un fundamento indispensable de la psicología de los pueblos. Al mismo tiempo, comparte con estas disciplinas auxiliares históricas la característica de que, a su vez, se ve remitida en todas partes a las leyes generales de la convivencia espiritual, es decir, al campo de investigación que aquí reservamos para la psicología de los pueblos. Esta relación puede expresarse adecuadamente considerando esa parte psicológica de la etnología como una psicología de los pueblos especial, en contraste con una psicología de los pueblos general, de la cual se ocuparán las siguientes

* Fuente: Wundt, W. (1921). Einleitung. En *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. (Bd. 1, *Die Sprache*, Teil 1, pp. 1-39). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. (Obra original publicada en 1900). Traductor: Hernán Scholten.

** (N. del T.) Pese a sus limitaciones, se conserva aquí la traducción de *Völkerpsychologie* como “Psicología de los Pueblos”, por tratarse de la denominación históricamente más difundida en el ámbito hispanohablante y por ser la que mejor mantiene la proximidad con el vocabulario empleado por Wundt y por sus contemporáneos. Esta elección permite respetar la tradición terminológica de la recepción hispánica de la obra, aun cuando, como lo señaló oportunamente Danziger, expresiones alternativas podrían resultar más naturales para el lector actual, pero no reflejan con precisión el alcance conceptual que Wundt asigna al término.

consideraciones.

Por el contrario, hay un punto de vista fundamentalmente diferente que resulta determinante a la hora de delimitar las disciplinas históricas frente a la psicología de los pueblos. Naturalmente, los fenómenos propios de la psicología de los pueblos, en la medida en que participan en el desarrollo histórico general de la humanidad, pertenecen también en su totalidad al contenido de la historia. Pero mientras esta última dirige su mirada al conjunto de las condiciones físicas y espirituales de las que surge dicho desarrollo, para describirlo luego en su curso efectivo, la psicología de los pueblos descompone los fenómenos únicamente teniendo en cuenta las conexiones y leyes psicológicas que en ellos se manifiestan. Se comporta, por tanto, de manera aproximadamente análoga a la relación entre la psicología individual y la biografía histórica. Particularmente en aquellos ámbitos que, como la historia del lenguaje, de los mitos y de las costumbres, se encuentran más próximos al contenido de la psicología de los pueblos, las tareas se separan con bastante nitidez ya por el rasgo externo de que los fenómenos pasan a pertenecer a la historia desde el momento en que surgen, en una parte esencial, por la intervención personal de individuos. Por eso la historia de las creaciones espirituales individuales en la literatura, el arte y la ciencia no pertenece a la psicología de los pueblos. Pues la tarea principal de la historia en todos estos campos consiste en hacer comprensible la interacción de las condiciones naturales y culturales, así como de las disposiciones psíquicas de los pueblos, con el talento personal y la actividad de individuos, en su conexión interna. En la medida en que, para resolver esta tarea, entran en juego elementos psicológicos de carácter general, estos pertenecen más bien a la etnología psicológica que a la psicología de los pueblos en sentido general. Entre los ámbitos de la historia cultural, es especialmente la prehistoria aquella con la que la psicología de los pueblos se relaciona. Pero también de ella se distingue por la diferente orientación de sus intereses. La prehistoria dirige su mirada hacia la historia: intenta utilizar los testimonios que proporcionan el lenguaje, los mitos y otras tradiciones populares, así como los rasgos físicos y geográficos, para ampliar la historia más allá de los límites fijados por las tradiciones históricas. La psicología de los pueblos, en cambio, dirige su atención a las leyes psicológicas que rigen la propia vida en común. Las diferencias locales y nacionales en su configuración le son indiferentes, en la medida en que no arrojen luz sobre dichas leyes. Así, una forma lingüística concreta puede ser de interés para ella porque en ella se expresan de manera característica ciertas leyes universales del desarrollo del lenguaje. Pero este interés cesa tan pronto como tal forma es utilizada como indicio de una antigua relación entre distintos pueblos, punto en el que, por el contrario, el fenómeno adquiere su principal valor para el investigador histórico. Esta relación se deriva necesariamente del hecho de que la psicología de los pueblos no pretende ser otra cosa que una ampliación y continuación de la psicología hacia los fenómenos de la vida común.

En esta tarea reside al mismo tiempo una razón por la cual su delimitación frente a las disciplinas históricas vecinas nunca puede ser absoluta. Pues el punto en el que comienzan o terminan las influencias de la acción voluntaria individual resulta con frecuencia imposible de determinar; pero, sobre todo, las interacciones entre los individuos y la comunidad constituyen factores esenciales de los desarrollos propios de la psicología de los pueblos. Esto se hace evidente ya por el hecho de que la vida espiritual de una comunidad está indisolublemente unida a la vida de los individuos que la componen, y que, por tanto, todas las producciones espirituales que atribuimos a la comunidad como tal —aunque no serían posibles sin la convivencia y sus interacciones— tienen, sin embargo, en las propiedades individuales su última fuente. No obstante, existen dos rasgos mediante los cuales aquello que llamamos una “producción común” en la vida de un pueblo puede distinguirse siempre, en principio, de una creación individual. El primero consiste en que en aquella han participado un número indeterminado de miembros de la comunidad de un modo que excluye su atribución a

individuos concretos. El segundo consiste en que las producciones comunes, aunque presentan en su desarrollo múltiples diferencias, en su mayoría condicionadas históricamente, dejan reconocer, pese a esta variedad, ciertas leyes de desarrollo de validez general; y es precisamente en el descubrimiento de estas leyes donde la psicología de los pueblos ve su tarea última y más importante.

Además de la etnología y la historia existe finalmente un tercer ámbito que se relaciona con la psicología de los pueblos: la sociología. La pregunta acerca de qué es la sociología, qué posición debe ocupar dentro de los demás campos de estudio que presuponen la existencia social del ser humano, es, ciertamente, todavía una cuestión controvertida. Su tarea no puede derivarse por ahora de ella misma, puesto que aún no existe en una forma generalmente reconocida. Así, no queda más remedio que preguntar, a la inversa, por las necesidades que surgen desde determinados campos del saber ya existentes, en el sentido de una ciencia de la sociedad más general, que sobrepase sus propios límites. Desde este punto de vista, es preciso ante todo tener en cuenta que la sociología, si se la mide según esta cuestión de las necesidades, no es una ciencia filosófica, por más que se haya intentado con frecuencia concebirla como tal. En realidad, la sociología filosófica, desde Auguste Comte y Herbert Spencer hasta los intentos más recientes, no es otra cosa que una filosofía de la historia bajo un nuevo nombre. Pues es evidente que la filosofía de la historia debe ser siempre, al mismo tiempo, una filosofía de la sociedad humana; pero debido al contenido general de ideas mediante el cual la consideración filosófica ordena los fenómenos sociales, esta se amplía necesariamente hacia una iluminación filosófica del desarrollo histórico de la humanidad. Muy distinta de esta perspectiva filosófica es, sin embargo, la tarea empírica de describir los fenómenos sociales en sus conexiones generales atendiendo a las relaciones que mantienen entre sí, remitiéndolos a sus condiciones. En este sentido, la sociología es una descripción de los estados de la sociedad dentro de determinados límites temporales y espaciales. Se halla, por un lado, en estrecha relación con la historia, y por otro, con las ciencias sociales particulares: derecho, economía, teoría del Estado. Sus tareas se entrelazan parcialmente con todas estas disciplinas particulares y, en parte, añade una nueva y peculiar tarea al investigar las relaciones entre los diversos factores de la vida social. Para esta última le ofrece el material necesario, ante todo, la estadística de los fenómenos de población. Pero una sociología empírica de este tipo se distingue de la historia en que aquella tiene por objeto toda la sucesión de los estados, junto con los acontecimientos que provocaron el cambio de esos estados, mientras que esta intenta trazar cortes transversales a través de puntos aislados de ese todo orgánico en constante transformación. Por ello, el interés sociológico predominante se concentra naturalmente en determinadas épocas, entre las cuales los estados del presente ocupan tanto más el primer plano cuanto que solo para ellos los instrumentos de investigación están suficientemente desarrollados como para aproximar los resultados a un cierto grado de exactitud¹. Ahora bien, es claro que una sociología empírica en este sentido, en la medida en que quiera avanzar desde las tareas descriptivas que le corresponden en primer término hacia una interpretación de los fenómenos, entra en relación, en algunas direcciones referidas al lado físico de la convivencia, con ciertas partes de las ciencias naturales, y en otras, con la psicología individual y la psicología de los pueblos. Pero estos ámbitos psicológicos y aquellos naturales solamente pueden concebirse como disciplinas auxiliares de una

¹ Compárese, acerca de estas tareas de la sociología junto a y por encima de las distintas ciencias particulares de la sociedad, tales como la etnología, la demografía y la ciencia del Estado, las exposiciones contenidas en mi *Lógica* (4.^a ed., vol. III, pp. 455 y ss.). Con la restricción de que se entienda por ello la sociología filosófica, concuerdo plenamente con la tesis de Paul Barth según la cual la sociología y la filosofía de la historia son una y la misma cosa (Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, vol. I, 1897, pp. 10 y ss.). Pero, a mi juicio, esta tesis pierde su validez cuando se concibe la sociología en el sentido de una ciencia empírica de la sociedad; pues entonces ésta pertenece a la filosofía tan poco como la historia, y sólo puede reconocerse, a lo sumo, junto a la historia, como fundamento de la filosofía de la historia.

sociología que interpreta las relaciones sociales. En cambio, es completamente incomprensible cómo podría la sociología convertirse en fundamento de la psicología de los pueblos. Por ello, cuando se ha afirmado que la tarea asignada a esta última sería en realidad propiedad legítima de una futura sociología, o que esta debería al menos estar consolidada antes de que pudiera pensarse en llegar desde ella a una psicología social subordinada, tales afirmaciones muestran que no se posee una idea clara ni de lo que podría ser una sociología, ni de aquello que la psicología de los pueblos está llamada a realizar. Respecto de la sociología, esto puede disculparse dada la incertidumbre que aún presenta su programa. No ocurre lo mismo con la psicología de los pueblos, donde los problemas ya están disponibles en las producciones humanas universales, especialmente en el lenguaje, el mito y la religión, las costumbres y la cultura, y exigen, sobre la base de los resultados generales que nos proporciona la psicología experimental, un análisis e interpretación psicológicos.

II. Conceptos fundamentales de la psicología de los pueblos

1. Espíritu del pueblo y alma del pueblo

Espíritu y alma son conceptos correlativos cuya evolución semántica, aunque pertenece a una época posterior, se remonta sin embargo al pensamiento mitológico. La superstición sigue llamando espíritus, no almas, a las sombras incorpóreas, pero sin embargo concebidas como materiales, de los difuntos, o a aquellos seres superiores que, según se cree, nunca estuvieron ligados a un cuerpo. El alma es para ella también un ser particular que abandona el cuerpo en la muerte; pero tan pronto como esto ocurre, desaparece simultáneamente de la intuición sensible. Allí donde permanece en esta, se convierte precisamente en espíritu. Por eso, para la creencia popular, el alma solamente es accesible a la experiencia en su ligazón con el cuerpo. Separada de él, existe únicamente en un mundo supraterrrenal. Los espíritus, en cambio, son seres que llevan una existencia independiente tanto en el entorno de los vivos como más allá de él.

Estas distinciones del pensamiento mitológico actúan todavía de manera clara en el uso científico que nos es habitual. Hablamos de espíritu y de procesos espirituales allí donde no se piensa en ninguna relación con la naturaleza corporal, o donde se prescinde deliberadamente de ella. En cambio, en el caso del alma y de los procesos anímicos, tenemos siempre presentes las relaciones con la vida física. Por eso traducimos con razón la palabra Psicología como “doctrina del alma”, mientras que oponemos las “ciencias del espíritu” a las ciencias naturales. La psicología no puede pasar por alto las relaciones de la vida anímica con el ser corporal. Pues empíricamente el alma nos es dada únicamente en un conjunto de experiencias que requieren para su constitución un organismo físico con determinadas propiedades. Esta relación con el lado natural de los fenómenos vale también para todas las llamadas ciencias del espíritu. Pero como en ellas este lado natural queda, en mayor o menor medida, fuera de consideración, parece justificado suponer aquí tácitamente esa referencia a condiciones y efectos físicos, para destacar las relaciones con la vida espiritual como el rasgo común a todos estos ámbitos y el que los separa de la investigación de la naturaleza. Así como la psicología en general, también la psicología de los pueblos, en la medida en que las condiciones determinantes para aquella valen necesariamente también para esta, tiene que ver con el alma, no con el espíritu en el sentido que distingue a este término. Solo que ella selecciona los fenómenos particulares que están ligados a las condiciones de la convivencia humana. Por eso será apropiado llamarla una “doctrina del alma del pueblo”. En cambio, hablaremos de “espíritu del pueblo”, como también lo confirma el uso lingüístico, cuando se trate de caracterizar las particularidades espirituales de un pueblo determinado o de varios pueblos. Una investigación de este tipo no pertenecería, por tanto, a la

psicología de los pueblos propiamente dicha, sino a una caracterología de los pueblos o a la parte psicológica de la etnología.

No pocas veces se han planteado reservas contra la legitimidad de una psicología de los pueblos, reservas que se enlazan precisamente con aquellas representaciones de las que partió originalmente la distinción entre los conceptos de alma y espíritu. “Si suponemos un alma como sustrato de las manifestaciones espirituales de un individuo”, se dice, “esto corresponde tanto a la ligazón de estas manifestaciones con un cuerpo físico determinado como a la imposibilidad de derivar los procesos anímicos de las propiedades de este último. Pero ¿dónde habría de tener su sede un alma del pueblo? Así como no existe un único cuerpo del pueblo, del mismo modo resulta impensable un sustrato unitario de la vida espiritual común. Del mismo modo que el cuerpo del pueblo no consiste en otra cosa que en los cuerpos de todos los miembros individuales del pueblo, así también el llamado alma del pueblo se disuelve sin resto en la suma de las almas individuales que pertenecen a esos miembros. Es una creación de la fantasía mitológica, no una realidad”.

Sin embargo, es evidente que quienes formulan estas objeciones están ellos mismos atrapados en aquella forma de representación mitológica que creen ver oculta tras la expresión “alma del pueblo”. El concepto de “alma” está para ellos tan inseparablemente ligado al de un ser sustancial dotado de un cuerpo propio, que cualquier uso del término que le sustraiga ese significado les parece ilegítimo. Como la psicología de los pueblos no es el lugar adecuado para criticar hipótesis metafísicas, podemos limitarnos aquí a señalar que, por importante que pueda ser para el interés metafísico la cuestión del significado del concepto de un alma sustancial, la psicología empírica como tal permanece completamente ajena a esta cuestión. Pues, sea cual sea la opinión que se tenga sobre la necesidad de suponer una sustancia trascendente como portadora del conjunto de lo que llamamos vida anímica, es seguro que en la experiencia nunca tratamos con tal sustancia, y que, allí donde se pensó de otro modo, los presupuestos sobre la sustancia del alma se mostraron o bien ornamentos metafísicos inútiles, o bien condujeron a conclusiones dudosas, si no directamente contradictorias con la experiencia. Para la psicología empírica, el alma no puede ser nunca otra cosa que la conexión efectivamente dada de las vivencias psíquicas, nada que se añada a estas desde fuera o desde dentro².

De todo esto se sigue que el concepto de “alma” no tiene otra significación empírica que la de designar la conexión de los hechos inmediatos de nuestra conciencia, o, como por brevedad queremos llamarlos, de los “procesos psíquicos” mismos. Naturalmente, también la psicología de los pueblos solo puede usar el concepto de alma en este sentido empírico; y es evidente que, en este caso, el “alma del pueblo” posee exactamente el mismo derecho a una significación real que el alma individual lo tiene para sí. Los desarrollos espirituales que surgen de la convivencia de los miembros de una comunidad de pueblo no son menos componentes reales de la realidad que los procesos psíquicos dentro de la conciencia individual. No son, ciertamente, algo que pudiera tener lugar fuera de las almas individuales; pero así como no son los elementos psíquicos en estado aislado, sino sus conexiones y los productos que de ellas surgen lo que constituye lo que llamamos alma individual, así también el alma del pueblo, en sentido empírico, no consiste en una mera suma de unidades de conciencia individuales cuyos círculos se superponen parcialmente; sino que también en ella resultan de esta conexión procesos psíquicos y psicofísicos peculiares que no podrían surgir en la conciencia individual aislada, o al menos no en la forma en que se desarrollan como consecuencia de la interacción de los individuos. Así, el alma del pueblo es un producto de las almas individuales de las que se compone; pero estas no son menos productos del alma del pueblo en la que participan. Se repite aquí lo que suele ocurrir en aquellas formaciones conceptuales que no expresan objetos

² Compárese mi *Kleine Schriften* [Escritos menores], vol. II, pp. 145 y siguientes.

determinados, sino conexiones y relaciones complejas de hechos: los conceptos experimentan, según los ámbitos de su aplicación, modificaciones necesarias. Del mismo modo que no vacilamos en llamar “organismo” al Estado, sin pasar por alto que el concepto, en este nuevo significado, no posee todos los rasgos propios de su aplicación original a seres orgánicos individuales, y que, en cambio, adquiere allí rasgos que aquí le faltan, del mismo modo ocurre con el “alma del pueblo”. Frente al alma individual, designa tanto una ampliación como una restricción del concepto: una ampliación, porque en esta transferencia se pierden ciertos elementos conceptuales, especialmente la relación inherente al alma individual con un organismo físico particular; una restricción, porque del vivir en común de muchos individuos surgen condiciones y propiedades particulares. A esto se refiere especialmente la limitación de las funciones psíquicas relevantes para la psicología de los pueblos a determinados aspectos de la vida espiritual, así como el hecho de que los desarrollos propios de la psicología de los pueblos sobreviven a la vida individual, pero, dado que están sustentados por las propiedades psíquicas de los individuos, experimentan con el cambio de generaciones transformaciones peculiares. Es precisamente esta continuidad de los desarrollos psíquicos a pesar de la desaparición constante de sus portadores individuales puede considerarse un rasgo específico del alma del pueblo.

2. Prehistoria e historia

Dado que la psicología de los pueblos se ocupa preferentemente de aquellos fenómenos de la vida de los pueblos que son de naturaleza más o menos universal y en los cuales la influencia de personalidades individuales no aparece externamente de manera visible, es natural ver aquí la diferencia esencial de sus tareas en relación con las de la historia. Según esto, la consideración histórica comenzaría allí donde influencias individuales, ya sea que estén atestiguadas directamente por la tradición o que se vuelvan probables indirectamente por el carácter singular del acontecimiento, intervienen de manera determinante en el desarrollo de los pueblos; mientras que a la psicología de los pueblos le correspondería el estadio anterior a este giro decisivo hacia la historia, un estadio de devenir que pertenece a la totalidad como tal. Una concepción semejante podría relacionarse también, en el sentido de muchos historiadores, con el concepto de alma del pueblo, asignando a la psicología de los pueblos los desarrollos generales del alma del pueblo que pertenecen a una existencia humana todavía determinada por la historia natural, y a la historia aquellos fenómenos que están esencialmente sostenidos por la intervención de individuos que dirigen este desarrollo. Sin embargo, ante una consideración más profunda, la frontera que aquí se quiere trazar entre los pueblos históricos y los no históricos no se sostiene en ninguna parte. La opinión de que la relación entre los individuos y la comunidad sería, desde el comienzo de la historia, algo nuevo y peculiar que faltaría a los pueblos naturales, se basa en una abstracción superficial que, al fijarse en la apariencia externa de los acontecimientos, pasa por alto que existe, mucho antes de la tradición literaria, un estadio intermedio entre prehistoria e historia: sobre todo la tradición oral suele unir más firmemente a las generaciones sucesivas precisamente allí donde faltan la escritura y los monumentos duraderos, que allí donde estos medios traen consigo condiciones que modifican la tradición. El testimonio más evidente lo ofrece aquí el medio más universal de la tradición histórica misma: la lengua. Solo la tradición literaria es capaz de conservar relativamente fieles las formas lingüísticas de un pasado lejano. Pero difícilmente existe una influencia que, aparte de las mezclas lingüísticas, actúe de manera más transformadora que la literatura, que mezcla los dialectos, difunde nuevas formaciones de palabras y, al servir al intercambio internacional, abre nuevas vías al mestizaje lingüístico a través del contacto espiritual, en contraste con el mestizaje ligado en tiempos prehistóricos a las migraciones de los pueblos. Así pues, en efecto, el hombre natural, allí donde están ausentes las influencias de las migraciones y de

las mezclas entre los pueblos, es, como la observación ha demostrado en oposición a opiniones anteriormente muy difundidas, más conservador en su lengua que el hombre civilizado; y lo que vale para ella no es menos válido para las tradiciones de los mitos, cuentos y fábulas, y para las formas generales de la vida. Si la tradición transmitida por la literatura es la más amplia, la transmisión de boca en boca es la más fiel. Lo que ella conserva constituye, tanto entre pueblos naturales como entre pueblos culturales, un patrimonio que resiste más duraderamente el paso del tiempo.

Más profundo es otro contraste entre las culturas primitivas y las superiores, mediadas por el intensificado intercambio entre pueblos. Por muy fielmente que se transmitan de generación en generación las leyendas y costumbres de los pueblos naturales, la memoria de los portadores individuales de estas tradiciones se desvanece ya para la generación siguiente o, a lo sumo, para la subsiguiente. Este contraste se amplía hasta convertirse en un abismo aparentemente insalvable solo porque, visto desde lejos, esta desaparición del recuerdo se transforma en una desaparición de la propia personalidad individual. En los pueblos naturales, se supone que el individuo no tiene influencia alguna y la masa lo es todo; en los pueblos culturales, en cambio, el individuo es considerado el factor determinante del desarrollo. Con ello se cree haber encontrado el criterio que, según la opinión generalmente aceptada incluso por la ciencia, debe separar la historia de los estados prehistóricos. La historia comienza, se supone, en el momento en que personalidades individuales dirigentes determinan el curso de los acontecimientos. Ahora bien, es evidente que el recuerdo del individuo puede determinar su importancia para el conjunto solamente en la medida en que transmite su influencia a generaciones futuras; pero no puede proporcionar una medida directa de esa influencia. Por tanto, la relación misma no es esencialmente distinta en la sociedad natural que en la sociedad cultural. De manera latente, también en aquella el individuo perdura en todo aquello que remite a su acción personal. Si ya en los estados primitivos la leyenda habla de salvadores y héroes a quienes los pueblos deben sus bienes vitales más apreciados, actúa en ello, ciertamente, en primer lugar, la personificación mitológica; pero hasta cierto punto participa también la representación tomada de la experiencia cotidiana de que individuos sobresalientes por su energía y su discernimiento ejercen una influencia decisiva. En las leyendas acerca del héroe salvador, esta experiencia del momento no hace más que proyectarse a una escala grandiosa y hacia un pasado mítico; aquello que la leyenda posterior —que se extiende hasta los umbrales del presente— y la historia, que en este aspecto sigue todavía en parte su modelo, suelen atribuir a un solo individuo, es, sin embargo, en realidad, la creación de muchos o, en el fondo, de la comunidad misma. Así, a la luz de esta consideración, puede establecerse la relación entre los niveles culturales del siguiente modo: en el pueblo primitivo, la obra del individuo vuelve, al cabo de poco tiempo, al seno de la totalidad de la que surgió; mientras que en todas partes donde ha surgido una tradición histórica, junto a los innumerables individuos que, como allí, solamente actúan a través de sus influencias inmediatas sobre su entorno más próximo y en su difusión indeterminada, algunos individuos sobreviven, durante un tiempo más o menos largo, en el recuerdo histórico de su personalidad. En el fondo, sin embargo, también ellos viven realmente en todo aquello que es recogido y desarrollado por la comunidad, de modo que aquella diferencia entre pueblos prehistóricos e históricos es finalmente más una diferencia de grado, determinado por el desarrollo de la memoria histórica y de sus medios, que una diferencia esencial. Lo que, en cambio, permanece válido en todos los niveles de cultura es el principio de que en el desarrollo de esta cultura solo perdura aquello que corresponde a las disposiciones existentes en la totalidad, y que del mismo modo la acción del individuo debe estar prefigurada en estas disposiciones si ha de adquirir influencia. Por ello, en último término, tanto aquí como allí, las fuerzas creadoras de las que surge la vida común, y con ella la vida del individuo sostenida por ella, reposan en la totalidad. La historia amplifica progresivamente estas fuerzas, pues, además de la propagación inmediata que resulta de la acumulación de efectos en

el contacto entre las generaciones, crea fuerzas de acción remota capaces de transformar cada instante de la historia ulterior en un punto focal donde convergen influencias cuyos alcances se extienden indefinidamente, tanto en el tiempo como en el espacio. Este incremento extensivo e intensivo que experimentan los valores materiales y espirituales de la vida por la fuerza conservadora y generadora de nuevas fuerzas de la tradición no fundamenta, sin embargo, en la relación del individuo con la comunidad una diferencia cualitativa entre el hombre histórico y el prehistórico. Más bien, tanto aquí como allí, es la comunidad la que despierta en el individuo las fuerzas espirituales mediante las cuales este vuelve a influir sobre aquella; y de todo lo que él pueda aportar al patrimonio común, solamente permanece eficaz aquello que ya estaba prefigurado en la comunidad. El individuo no hace más que concentrar en su esfuerzo y acción los motivos difundidos por doquier y se convierte así en la expresión viva del desarrollo general, hasta que finalmente su obra se convierte en una posesión general que se considera un bien evidente e impersonal. La duración durante la cual los espíritus dirigentes, que realizan en su acción el esfuerzo común, son elevados por encima del flujo de la vida general para luego volver a sumergirse en él, puede limitarse a breves momentos de su propia vida o a la generación siguiente, o puede abarcar amplios períodos históricos: la naturaleza del proceso sigue siendo la misma. A la distancia, sin embargo, puede parecer que no se trata aquí de una diferencia meramente gradual en las condiciones del surgimiento y desaparición de las personalidades, sino de una diferencia esencial entre estas mismas y los efectos que dejan. A una mirada superficial, el pueblo natural aparece como una masa indiferenciada que, salvo por escasos fragmentos introducidos desde culturas ajenas, carece de desarrollo. Una consideración algo más profunda, que toma demasiado unilateralmente la fuerza conservadora de la tradición como medida de los valores, cree distinguir con mayor seguridad cuando deja que en la época prehistórica el individuo sea determinado por completo por su entorno, mientras que la historia sería determinada total o principalmente por la acción de individuos. Ambas cosas son falsas. Más bien, la interacción entre el individuo y la comunidad es y permanece de la misma forma. Solo el ritmo de los fenómenos, el grado de concentración de las fuerzas que surgen de la totalidad y, finalmente, la duración de su efecto y del recuerdo de su origen son distintos.

Así como no puede reducirse el curso del desarrollo espiritual de los pueblos naturales y culturales a una relación entre masa e individuos, tampoco pueden servir aquí como criterios las diferencias formales de la vida anímica de los individuos mismos. Cuando se encuentra que en el pueblo natural predominan la vida instintiva y los impulsos, y en el pueblo cultural la acción planificada y voluntaria, esto no es más que una interpretación que transfiere a los individuos la impresión general de los distintos niveles culturales. El bosquimano, el andamanés, el australiano central que representan quizá en las formas más pronunciadas que conocemos el tipo del hombre sin historia, son, como individuos, hasta cierto punto inventivos en los medios que sirven a la satisfacción de sus necesidades diarias, y la severidad con que estos pueblos se aferran a la costumbre ancestral demuestra que difícilmente están más dominados que la mayoría de los hombres de cultura por impulsos momentáneos.

Sin embargo, no es menos legítimo concluir de esta semejanza de las disposiciones espirituales una coincidencia esencial en la constitución espiritual misma y querer atribuir las enormes diferencias de los niveles culturales únicamente a las diferencias de las condiciones externas de vida, como aparece a veces en el intento de ver en los estados primitivos, porque en su simplicidad originaria están libres de ciertos rasgos desagradables de una cultura más desarrollada, una forma más perfecta de vida religiosa y moral. A esto pueden atribuirse los esfuerzos de algunos antropólogos que, allí donde la cuestión de la existencia de la religión es aún dudosa debido a la imprecisa delimitación de este concepto frente a la creencia en la magia y el mito, intentan demostrar un monoteísmo primitivo,

o interpretar las acciones que surgen de los impulsos naturales de comunidad como efectos de una moralidad más pura: esfuerzos en los que se renueva la antigua tendencia heredada del mito a trasladar la unidad espiritual de la humanidad, que en el mejor de los casos es un ideal del futuro, a la prehistoria del ser humano. La psicología, como ciencia empírica, no tiene que elaborar ideales futuros con la filosofía, ni proyectar estos en el pasado o en culturas primitivas en las que se refleja ese pasado, sino que el campo de su consideración es la realidad de la vida, con todo lo bajo y lo grande, lo repulsivo y lo elevado que esta conlleva. Y si quiere alcanzar una comprensión del desarrollo espiritual, debe dirigir su atención, según las reglas generales de la investigación científica, más a las diferencias que a las coincidencias. Considerado así, la vida espiritual del hombre primitivo aparece no menos distinta de la del hombre de cultura que el búmeran del australiano o la flecha primitiva del bosquimano de las armas de fuego de la técnica moderna. Pero estas diferencias espirituales no son tanto de tipo formal como real. No se refieren a las formas de las representaciones, sentimientos, impulsos y actos de voluntad, sino al contenido de la vida espiritual, desde el cual solo hilos débiles, tejidos precisamente por las propiedades fundamentales coincidentes del alma, conectan los niveles superiores de la cultura con sus inicios. Buscar estos hilos y seguir en ellos el cambio continuo y regular de los motivos, a pesar de todas las resistencias y contrastes, es precisamente la tarea del psicólogo de los pueblos; y lo más difícil que debe hacer para resolverla consiste en situarse en las representaciones del hombre de culturas lejanas y, sobre todo, en el mundo representacional y afectivo del primitivo. Es precisamente aquí donde la antigua filosofía racionalista de la historia sigue surtiendo efecto, y encuentra su principal apoyo en la psicología reflexiva del pensamiento popular y en la psicología individualista influida por este. Al igualar aquí, como allí, las diferencias reales de la vida espiritual de los pueblos para elevar lo extraño al nivel de la misma reflexión intelectual, este racionalismo se priva desde el principio de la capacidad de penetrar en los motivos del mundo mitológico de representaciones, extraño a este pensamiento racionalista, del cual surgen la religión y la costumbre. Pero también en el caso del lenguaje este tratamiento unilateralmente racionalista de los problemas oscurece su verdadera solución psicológica, tanto más cuanto que en la lingüística moderna siguen viviendo las tradiciones del violento logicismo uniformador de la antigua gramática.

3. El individuo y la comunidad

La psicología de los pueblos y la historia suponen ambas a la comunidad como una unidad espiritual superior al individuo. La psicología de los pueblos se funda en el hecho de que la comunidad crea valores espirituales autónomos, que arraigan en las propiedades anímicas de los individuos, pero que son de naturaleza específica y vuelven a proporcionar al alma individual sus contenidos más importantes. Ella sería imposible si la comunidad no generara continuamente nuevos valores cuya comprensión psicológica no puede alcanzarse con los medios de la psicología individual. No menos encuentra la historia en la comunidad del pueblo su sustrato inmediato, al cual vuelve una y otra vez tanto en su ampliación hacia la historia universal como en sus limitaciones a ámbitos particulares, hasta llegar a la historia de un solo producto o de una personalidad individual de importancia histórica. Ahora bien, en este contexto interviene siempre, y de manera determinante, en la consideración de la historia la relación de los individuos con la comunidad. En la medida en que el historiador se inclina a convertir a personalidades destacadas en portadoras de la historia, su punto de vista respecto de la vida humana y sus creaciones, incluso aquellas que, como el lenguaje, el mito y la costumbre, están ligadas directamente a la comunidad, se vuelve fácilmente unilateralmente individualista; y dado que todas esas creaciones comunes, cuando se reinterpretan como productos individuales, adquieren necesariamente el carácter de una actividad inventiva, el aliado natural de este individualismo es un

intelectualismo igualmente unilateral. Ambas tendencias se unieron con la máxima nitidez en la concepción racionalista de la historia propia de la Ilustración. A la luz de esta concepción, las tareas de la psicología de los pueblos desaparecen por sí mismas: se transforman en tareas históricas. Pues demostrar quién fue el primer descubridor o inventor de las grandes creaciones comunitarias, o de qué motivos individuales pudieron surgir, sería una tarea eminentemente histórica, si es que pudiera resolverse como tal. Y si la historia necesitara apoyo psicológico, solo podría encontrarlo en la psicología individual. Dentro del ámbito más amplio de las consideraciones históricas generales, este individualismo e intelectualismo de la filosofía de la Ilustración ha perdido hoy su papel. Pero precisamente en los ámbitos donde la historia se encuentra con la psicología de los pueblos, ambas se mantienen con especial tenacidad. La convicción de que toda forma lingüística, toda representación religiosa y toda norma moral habría surgido originalmente de un individuo, y de que en todas partes se remontarían a una necesidad intelectual, ya sea una explicación de la naturaleza o un propósito práctico, sigue siendo aún hoy extendida, especialmente entre lingüistas y mitólogos, a veces incluso considerada evidente. En parte, puede ser responsable de ello la orientación predominantemente literario-histórica de la investigación en estos campos. La obra de arte, y sobre todo la obra literaria, suele suscitar la pregunta por su creador, y esta pregunta se transfiere luego a las creaciones espirituales comunes que se asemejan a aquella. Pero aquí influye aún más el antiguo concepto metafísico de alma, en el cual la Ilustración racionalista —aunque superada en sus concepciones sobre derecho, Estado y sociedad— ha permanecido viva precisamente en la psicología. Según este concepto metafísico, solamente pueden existir almas individuales, no un alma del pueblo. Toda evolución espiritual debe, por tanto, remontarse al alma individual. Pero, así como el alma metafísica no está dada en ninguna experiencia, tampoco puede utilizarse para interpretar los hechos de la vida anímica. Aquí solo es útil aquel concepto actual de alma según el cual el alma no es otra cosa que la unidad de los procesos anímicos mismos. Solo desde este punto de vista se determina la relación entre los conceptos de alma individual y alma del pueblo, y con ello la relación del individuo con la comunidad. Por mucho que esta no pueda existir sin los individuos, no es por ello una mera suma y amplificación de las propiedades y actividades de estos. Más bien, es la conexión y la interacción de los individuos lo que constituye la comunidad como tal, y lo que despierta también en el individuo nuevas funciones que pertenecen específicamente a la vida común. Este medio de conexión e interacción es donde la psicología de los pueblos encuentra sus tareas. Así como la suposición de un alma sustancial del pueblo es una idea alejada de la comprensión psicológica, también lo es el intento de reducir las creaciones de la comunidad y sus transformaciones exclusivamente a influencias individuales, es decir, eliminar la psicología de los pueblos en favor de la psicología individual. En efecto, por este camino —salvo ciertos casos límite singulares— se llega siempre a interpretaciones arbitrarias, detrás de las cuales aparece finalmente como último recurso el azar absoluto. A este tipo pertenecen, por ejemplo, las aún hoy difundidas suposiciones en la lingüística según las cuales todo cambio general de sonido o significado de una palabra habría surgido de alguna desviación individual y ocasional. Mientras numerosas otras desviaciones semejantes se habrían perdido, alguna se habría vuelto usual por azar o porque correspondía a una tendencia existente³. Esta tendencia misma se considera generalmente independiente del punto de partida individual: a veces se la ve en el gusto por lo nuevo, pero sobre todo en el impulso de imitación propio del género humano. Como las diferencias

³ H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* [Principios de la historia de la lengua], pp. 69 y ss. En un sentido semejante, Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung* [Problemas fundamentales de la investigación lingüística], 1901, pp. 98 y ss. Véanse al respecto mis escritos *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie* [Historia de la lengua y psicología del lenguaje], pp. 59 y ss., y *Probleme der Völkerpsychologie* [Problemas de la psicología de los pueblos], 1911, pp. 61 y ss.; 2.ª edición, 1921, pp. 64 y ss.

individuales originales, debido a su origen absolutamente imprevisible, escapan a toda investigación de sus condiciones, esta teoría evita la pregunta por las causas de los fenómenos, o bien remite en lugar de una respuesta a la “ley sociológica” de la imitación, según la cual ningún individuo perteneciente a una sociedad puede hacer algo llamativo o desviado de lo habitual sin que sus compañeros sucumban a la influencia sugestiva que tal acción ejerce. En esta teoría de la imitación, el azar se convierte en el creador de los fenómenos sociales y, en última instancia, de la sociedad misma, que no es sino el conjunto de esos fenómenos. “La sociedad —resume consecuentemente G. Tarde en su teoría sociológica de la misma orientación— es la imitación, y la imitación es una especie de efecto sonambólico”⁴.

Ahora bien, aunque la imitación desempeña en la vida social un papel auxiliar de importancia nada despreciable, nunca ocupa el papel principal en los cambios más profundos y generales. Más bien, estos cambios —allí donde podemos rastrear sus condiciones— se muestran regularmente como aquellos que no proceden de un individuo ni siquiera de un número limitado de individuos, sino de influencias que afectan a todos los miembros de una comunidad o al menos a su gran mayoría. Puede ser que unos estén más sometidos a estas influencias que otros, y que, una vez establecida la dirección general, la nivelación de las diferencias individuales, derivada en parte del impulso de imitación, contribuya posteriormente. Pero en todas partes este motivo queda subordinado a las influencias primarias de naturaleza general. En ninguna parte se muestra esto más claramente que en la lengua. Si el latín *octo* pasó al italiano *otto*, o el alemán *brummen* procede de *brumhen*, y estos ejemplos se alinean con una cantidad casi innumerable de fenómenos análogos, no hay ninguna probabilidad de que una desviación así haya surgido casualmente en un individuo o en varios, para luego ser imitada y volverse habitual. Más bien, puede observarse que un cambio de este tipo, ligado al contacto entre sonidos, se produce fácilmente por sí mismo cuando se pasa de un modo de hablar más lento a uno más rápido, y como este cambio puede producirse de manera continua y simultánea en innumerables miembros de una comunidad lingüística, no hay el menor motivo para suponer que tal modificación haya partido de un solo individuo. Naturalmente pueden existir estadios intermedios en los que la nueva forma de hablar solo se haya impuesto de manera imperfecta. Pero incluso en ese caso, la desviación respecto de la forma más antigua no podrá calificarse ni de individual ni de ocasional: no de lo primero, porque todos los individuos están sometidos a las mismas fuerzas modificadoras; no de lo segundo, porque un estadio intermedio de ese tipo consiste o bien en que la forma fónica media y corriente se sitúa aproximadamente a mitad de camino entre la antigua y la que está surgiendo de nuevo, o bien en que el margen de variación siempre presente en las articulaciones individuales es mayor que antes. En ambos casos, sin embargo, el estado es de carácter general. No ocurre de otra manera con las mezclas lingüísticas que se produjeron en la historia y probablemente aún más en la prehistoria de la lengua. No proceden de un individuo o de algunos, sino de todos aquellos que, por el contacto, han llegado a dominar en cierto grado ambas lenguas y que, sin querer, introducen palabras o formas gramaticales de la lengua extranjera a su lengua materna. Es evidente, sin embargo, que debemos aplicar los mismos puntos de vista también allí donde la naturaleza general de las causas actantes no es reconocible de manera inmediata, como ocurre en aquellos casos fáciles de comprender, pero donde los propios fenómenos son de índole general. En tal caso, precisamente la índole de los efectos remite a una índole correspondiente de las causas. Si, por ejemplo, en las lenguas germánicas el sonido oclusivo del protogermánico pasó a fricativo ($p \rightarrow f$), t en inglés *th*, k en *ch* o *h*, este cambio debió producirse alguna vez en la época protogermánica. Pero sería contrario a toda

⁴ “La société c'est l'imitation, et l'imitation c'est une espece de somnambulisme” (Tarde, *Les lois de l'imitation*, 1895, pág. 95).

probabilidad suponer que estos cambios surgieron primero solo ocasionalmente o incluso individualmente, para luego difundirse por un “efecto sonambólico”, como dice Tarde. Tal origen podría admitirse a lo sumo para un solo cambio fonético aislado. La totalidad del desplazamiento consonántico habría surgido entonces de una multitud de desviaciones ocasionales independientes, que por el más extraordinario de los azares habrían coincidido en perfecta armonía.

Lo que vale para el lenguaje vale exactamente igual para todas las demás formas de vida en común. Por más que en el mito y en el arte primitivo, en la religión y en la costumbre, aquí y allá irrumpen relativamente temprano algunas personalidades individuales, las coincidencias que presentan todos estos desarrollos remiten no menos a condiciones generales que solo en sus últimas ramificaciones desembocan parcialmente en influencias individuales. La fuente del error de esa perspectiva individualizante, que reduce toda ley general a un azar originario, no puede ser dudosa. Se remonta a aquel individualismo de la Ilustración que aún actúa en la ciencia actual, para el cual el individuo era el creador de todas las producciones del espíritu humano. Es cierto que el Romanticismo había derribado esta concepción, que culminaba en la idea de un primer inventor. Pero él mismo había envuelto el origen de las creaciones espirituales comunes en una oscuridad metafísico-mitológica. Cuando luego, en las ciencias históricas surgidas del movimiento romántico, una corriente positivista fue ganando terreno, se estableció por sí misma una especie de compromiso entre Ilustración y Romanticismo. Donde aquella veía una invención planificada y este un milagro originario, se hizo ahora del azar el creador y del mecanismo de la costumbre y la imitación el consumidor de las cosas. Aquí alguien habría pronunciado azarosamente una palabra de manera incorrecta, allí otro habría asociado erróneamente una representación con una palabra: los compañeros lo imitan, y se pone en marcha una nueva ley fonética o un importante cambio conceptual. En la antigüedad griega ocurrió, según cuenta Max Müller, que alguien confundió las palabras de sonido similar que designaban la aurora y el laurel (*Daphne*).⁵ Con ello habría dado origen a la idea de que el laurel era sagrado para Apolo, el antiguo dios solar.⁵ No creo que la mayoría de los lingüistas, mitólogos e historiadores de la cultura compartan hoy esta visión extrema del origen individual y casual de nuevos valores espirituales. Pero la concepción fundamental de la que surgieron tales teorías sigue estando muy difundida. Y si fuera correcta, la psicología de los pueblos difícilmente tendría derecho a existir como ciencia autónoma. Pero como es falsa, y como toda comunidad, aunque no añada nuevos elementos psíquicos a los contenidos de conciencia de sus miembros, genera nuevas creaciones espirituales mediante la conexión e interacción de estos, la psicología de los pueblos tiene en ellas, así como en la demostración de sus relaciones con las fuerzas psíquicas que actúan en la conciencia individual, su tarea propia y autónoma.

III. Sobre la historia del desarrollo de la psicología de los pueblos

La psicología general no puede pasar completamente por alto el hecho de que la conciencia del individuo está bajo la influencia de su entorno espiritual. Las representaciones transmitidas, el lenguaje y las formas de pensamiento contenidas en ella, y finalmente los efectos profundos de la educación y la formación, son condiciones previas de toda experiencia subjetiva. Por ello, en muchos aspectos el contenido de la psicología individual solo puede volverse plenamente comprensible desde la psicología de los pueblos. Sin embargo, esta última sigue siendo en su conjunto el ámbito más específico y dependiente de aquella. Pues los fenómenos de los que se ocupa deben ser explicados, en última instancia, a partir de las leyes generales de la vida espiritual, que ya actúan en la conciencia

⁵ Max Müller, *Essays*, vol. II, 1881, pp. 83 y ss.

individual en cada etapa de su desarrollo; y es imposible que mediante la unión de seres humanos surja un producto espiritual para el cual no existieran disposiciones en los individuos. Si, por tanto, puede llamarse a la psicología de los pueblos con cierto derecho una psicología aplicada, el término “aplicada” debe entenderse aquí en un sentido distinto del que se usa, por ejemplo, al hablar de una física o química aplicada, o incluso de la pedagogía como psicología aplicada. Esto ya se expresa en el hecho de que la psicología de los pueblos no hace uso de las experiencias psicológicas generales con fines prácticos, sino que, al igual que la psicología individual, es una ciencia puramente teórica. El origen y desarrollo de la lengua, la formación de representaciones mitológicas y religiosas, el surgimiento de costumbres y sentimientos morales: el tratamiento de estos y problemas afines sirve directamente solo a los intereses de la psicología misma y de las ciencias del espíritu teóricas vinculadas a ella. Desde este punto de vista, la psicología de los pueblos no consiste tanto en una aplicación como en una ampliación de la investigación psicológica a la comunidad social. Esta ampliación a fenómenos en cuya génesis, junto a las propiedades subjetivas de la conciencia humana, entran en consideración las condiciones particulares de la vida en común, implica al mismo tiempo que la psicología de los pueblos debe investigar determinados ámbitos de hechos psíquicos que le pertenecen exclusivamente, ámbitos que quedan excluidos de la psicología general en su delimitación habitual. Desde dos direcciones distintas ha echado raíces en la ciencia moderna la idea de la psicología de los pueblos. Primero, dentro de ciertas ciencias del espíritu se hizo cada vez más sensible la necesidad de un fundamento psicológico que hiciera justicia a los fenómenos peculiares de la interacción espiritual en la sociedad y en la historia. A esto se añadió luego, dentro de la propia psicología, el esfuerzo por crear medios auxiliares objetivos mediante los cuales se buscaba escapar a la incertidumbre y ambigüedad de la pura autoobservación.

Entre las disciplinas en las que surgió aquella necesidad psicológica, la lingüística y la mitología ocuparon el primer lugar. Ambas se habían separado del ámbito más general de los estudios filológicos. Pero al asumir el carácter de ciencias comparadas, debió imponérseles por sí misma la comprensión de que en el desarrollo de lenguas y mitos actúan, junto a las condiciones históricas particulares que determinan en todas partes la configuración concreta de los fenómenos, fuerzas psíquicas generales. Si entre estos ámbitos la lingüística buscó quizá más que ningún otro un apoyo en la psicología, la psicología del lenguaje encontró, sin embargo, un obstáculo en el hecho de que sus tareas se confundían a menudo con los objetivos que desde hace mucho tiempo se había planteado la filosofía del lenguaje. Aunque en esta última, desde el *Crátilo* platónico hasta la célebre introducción de Wilhelm von Humboldt “sobre la diversidad de la estructura lingüística humana” y otras obras recientes de orientación similar, puedan encontrarse ocasionalmente consideraciones psicológicas, la tendencia predominante de tales trabajos es metafísica, y en consecuencia el problema del origen del lenguaje ocupa en todas partes el primer plano. La relación con la psicología del lenguaje queda suficientemente caracterizada por el hecho de que la investigación psicológica encontraría una multitud de tareas incluso si renunciara por completo a aquel problema del origen, mientras que este, desde el punto de vista psicológico, solamente ofrece perspectivas de una solución fructífera después de haber resuelto aquellas tareas concretas.

Como la lingüística no encontró ayuda significativa ni en la filosofía metafísica del lenguaje ni en las corrientes dominantes de la psicología, era comprensible que se apoyara principalmente en aquel arte de interpretación psicológica que no necesita aprenderse en ninguna parte, porque todo el mundo lo practica continuamente al juzgar las relaciones de la vida práctica: el arte de la psicología vulgar. Con este nombre puede designarse aquella mezcla de observaciones reales, supervivencias de teorías antiguas y prejuicios populares de las que los representantes de diversas ciencias suelen valerse cuando no pueden evitar una interpretación psicológica. Si esta solución provisional ha echado raíces

especialmente profundas en las “ciencias del espíritu”, ello se debe sobre todo al carácter peculiar de la psicología vulgar. Este consiste esencialmente en que ciertos fenómenos de la vida individual, social o histórica se explican mediante consideraciones intelectuales y reflexiones de conveniencia que podrían haber determinado al observador si él mismo hubiera producido los fenómenos con intención y propósito. Toda psicología vulgar consiste, en resumen, en transferir una reflexión subjetiva sobre las cosas a las cosas mismas. Si, por ejemplo, en una lengua una palabra se ha dividido en dos palabras distintas, se interpreta esto como un esfuerzo por generar distinciones significativas. Si, por el contrario, distinciones importantes han desaparecido por pérdida de sonidos, se explica esto como una tendencia a hacer el habla lo más cómoda posible. Según la mayoría de los tratados sobre el cambio de significado, habría que suponer que una comunidad hablante está continuamente empeñada en aplicar las categorías lógicas de subordinación, superordinación, coordinación, etc., a las palabras del lenguaje; pues se parece creer que al remitir a tales relaciones conceptuales se han explicado los procesos psicológicos como tales, o que, una vez encontrada una relación conceptual, ya no se requiere explicación adicional. No es distinto en la mitología. A veces se supone que la formación originaria de mitos fue una especie de filosofía natural fantástica surgida del afán de explicar la naturaleza, es decir, una forma primitiva de ciencia natural; otras veces se la hace depender de malentendidos y confusiones conceptuales. Para interpretar ciertas formas tempranas de matrimonio, se invocan ocasionalmente motivos que atribuyen al hombre natural un grado de previsión para el futuro de su linaje que la inmensa mayoría de los hombres de cultura ni siquiera sospecha. En principio, esta interpretación psicológica coincide plenamente con la explicación teleológica de la naturaleza propia del siglo XVIII. Solo que esta última atribuía los motivos de los acontecimientos a un autor racional de las cosas, mientras que la psicología vulgar los impone a los propios seres humanos que actúan en cada caso. No se pregunta si tales motivos son demostrables, o incluso posibles bajo las condiciones dadas. Si el esfuerzo de toda verdadera psicología debe orientarse captar los hechos tal como son, independientemente de nuestro juicio subjetivo, la psicología vulgar procede a tender sobre la realidad una red de reflexiones lógicas subjetivas y arbitrarias. En esta tendencia general coincide con una corriente intelectualista heredada de la escolástica, que llega hasta nuestros días, y con la psicología reflexiva derivada de ella. Pues esta tampoco parece considerar como su tarea determinar qué son realmente los procesos psíquicos y cómo se relacionan efectivamente, sino exponer lo que, según ciertos supuestos lógicos o filosóficos, piensa de ellos el psicólogo reflexivo.

Esto nos conduce al segundo motivo para el surgimiento de la psicología de los pueblos mencionado arriba. La psicología misma necesita no menos urgentemente de los materiales de la psicología de los pueblos que ciertas ciencias del espíritu le ofrecen, de lo estas necesitan de los fundamentos psicológicos; y en el momento en que la psicología rastrea las fuentes que le afluyen desde los distintos ámbitos de la vida espiritual, tampoco pasará ya inadvertido lo que ella misma aporta desde la consideración general de esta vida a la valoración de los hechos individuales. Pues en un aspecto no puede competir ni el más fino tacto práctico ni la más rica experiencia psicológica con la psicología científica: en la capacidad de aplicar los puntos de vista obtenidos en el análisis de los procesos de conciencia más simples a la comprensión de los fenómenos complejos de la vida en común. En el mejor de los casos, el historiador, el lingüista, el mitólogo que permanezcan ajenos a aquel análisis operan con conceptos complejos. Solo cuando se logra tender el puente que conduce desde la conciencia individual a las creaciones de la comunidad, existe también la posibilidad de encontrar el camino de regreso y hacer fructíferos los resultados de la psicología de los pueblos para la investigación de aquellas formaciones de la conciencia individual que no pueden comprenderse a partir de esta sola. Y esto último ocurre en todos aquellos casos en que tales formaciones sólo se

presentan, en formas de desarrollo suficientemente completas, como productos de la conciencia colectiva, como sucede con muchas producciones de la actividad de la fantasía; o bien allí donde la propia conciencia individual opera ya con formas acabadas transmitidas por la tradición y surgidas de la interacción espiritual, como ocurre en el pensamiento lógico, que en su configuración específica se encuentra ligado al lenguaje.

Entre los investigadores que dieron nombre a la psicología de los pueblos y elaboraron por primera vez un programa definido para ella, Steinthal y Lazarus, apenas fue reconocido suficientemente aquel punto de vista según el cual ciertas ciencias del espíritu no solo necesitan del análisis psicológico, sino que son a su vez ámbitos auxiliares indispensables y hasta ahora descuidados de la psicología.⁶ Esta carencia, disculpable en un primer intento, se debe claramente a las concepciones psicológicas de las que partieron estos investigadores; y por ello es también indicativa de los obstáculos peculiares que las corrientes dominantes de la psicología oponían al nuevo campo. Estas concepciones fundamentales eran las de la psicología de Herbart, con su individualismo e intelectualismo unilaterales, ligados al concepto metafísico del alma simple y a la hipótesis de la mecánica de las representaciones. Que una psicología así constituida se encuentre desamparada ante las cuestiones de la psicología de los pueblos, e incluso no tenga en realidad ninguna relación con ellas, lo demuestran claramente las propias observaciones ocasionales de Herbart sobre estas cuestiones.⁷ Aunque los psicólogos de los pueblos de la escuela herbartiana no compartieran en todos los detalles las opiniones del maestro, en principio la relación entre psicología individual y psicología de los pueblos seguía siendo la de una ciencia fundamental con sus aplicaciones.

La observación subjetiva y, como complemento, la psicología del niño debían proporcionar el material empírico del cual, mediante abstracción, se derivarían las leyes fundamentales de una “mecánica psíquica” general, que luego la psicología de los pueblos aplicaría a la interpretación de los diversos fenómenos de la vida histórica.⁸ Frente a tal concepción, la objeción planteada por destacados lingüistas quizá no era del todo injustificada: el nuevo campo no sería psicología en absoluto, sino solamente aplicación de la psicología a los distintos componentes de la historia del espíritu, es decir, a lo sumo una “doctrina de principios” histórica con base psicológica.⁹ Cuanto más se conciba a la psicología como una ciencia normativa ya dada, cuyas leyes están contenidas en ciertas fórmulas generales de una mecánica de representaciones, tanto menos espacio queda fuera de esta psicología individual para una investigación psicológica relativamente autónoma.

⁶ Lazarus y Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, vol. I, 1860: “Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie” [*Reflexiones introductorias sobre la psicología de los pueblos*], pp. 1–73. Véase al respecto mi artículo “Ziele und Wege der Völkerpsychologie” [*Fines y métodos de la psicología de los pueblos*], *Philosophische Studien*, vol. IV, pp. 1 y ss., así como las observaciones críticas de Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, vol. XVII, pp. 233 y ss.

⁷ Resulta instructiva, a este respecto, la recopilación realizada por F. Misteli de las afirmaciones de Herbart sobre el lenguaje. Entre ellas puede destacarse como la más notable aquella según la cual la capacidad humana para el lenguaje estaría fundada únicamente en las propiedades particulares de la laringe humana; pues, en general, según Herbart, la diferencia entre el hombre y el animal no descansa en el alma absolutamente simple, que sería en sí misma idéntica en todos los casos, sino en las diferencias de la organización física. (Misteli, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, XII, pp. 407 y ss.). Con razón, por lo demás, el propio Misteli subraya que las concepciones de Steinthal se apartan considerablemente de las de Herbart allí donde se trata de problemas concretos de la psicología de los pueblos.

⁸ Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* [*Introducción a la psicología y a la ciencia del lenguaje*], vol. I, 1871, especialmente pp. 91 y ss., 290 y ss.

⁹ Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* [*Principios de la historia de la lengua*], 1.ª ed. 1880, 5.ª ed. 1909, pp. 6 y ss. Sobre su concepción de la lingüística como una disciplina puramente histórica, véanse Ottmar Dittrich, *Grundzüge der Sprachpsychologie* [*Fundamentos de psicología del lenguaje*], vol. I, 1903, pp. 3 y ss.; asimismo, *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. 23, 1899, pp. 538 y ss.; y también mi obra *Probleme der Völkerpsychologie* [*Problemas de la psicología de los pueblos*], 1911, pp. 8 y ss., 69 y sig.; 2.ª ed., 1921, pp. 9 y ss., 72 y sig.

Aunque los psicólogos de los pueblos insistieran en la naturaleza peculiar de los “espíritus de los pueblos” y señalaran que los caracteres nacionales que emergen en los desarrollos históricos no pueden considerarse meras sumas de propiedades individuales, ello no eliminaba las objeciones de principio. Pues aquel concepto de espíritu del pueblo, al que se apelaba, permanecía completamente dentro de la esfera general de las consideraciones históricas, donde hacía tiempo se había convertido en un elemento de especulación filosófica de la historia¹⁰. Sin embargo, también esto se hallaba ya, en el fondo, contenido en la orientación individualista de la psicología de Herbart. Pues, aunque para ella el concepto de un alma del pueblo seguía siendo inadmisible en su significado sustancial, la “mecánica de las representaciones”, que ocupaba el lugar de aquel concepto trascendente para la interpretación efectiva de la experiencia psíquica, sugería ya de manera suficientemente clara la idea de una transferencia de ese modelo a las relaciones recíprocas entre los individuos dentro de una comunidad. Aquí la analogía tenía aún más campo libre, ya que la mecánica herbartiana de las representaciones no era en realidad más que una teoría abstracta de las acciones y reacciones de magnitudes intensivas que se atraen o repelen mutuamente. Si por estas magnitudes se entendía representaciones de la conciencia individual o, en un nivel superior, individuos dotados de tal conciencia, era indiferente para la teoría. En este sentido, Herbart mismo había tratado ya el juego de las fuerzas sociales en sus “Fragmentos sobre la estática y mecánica del Estado”.¹¹ Así, los “espíritus de los pueblos” se transformaban enteramente en réplicas de los espíritus individuales, distinguiéndose únicamente por estar constituidos por unidades más complejas. Sin embargo, de este modo tenía necesariamente que borrarse por completo el carácter peculiar de los fenómenos de la vida colectiva, carácter que nunca puede ser entendido mediante una simple analogía con la vida psíquica individual. Con mayor razón, el espíritu del pueblo, surgido por proyección del espíritu individual a gran escala, invitaba a considerar, como de hecho hizo Herbart, el curso de la historia política como los destinos análogos a los de la vida individual del espíritu del pueblo. Con ello se volvía nuevamente a las sendas de la antigua filosofía de la historia.

Es evidente que el programa de la psicología de los pueblos elaborado por Steinthal y Lazarus surgió inicialmente bajo la impresión de estas analogías herbartianas. Sin embargo, la necesidad de una comprensión psicológica de los hechos se hizo sentir, especialmente entre los representantes de aquel programa provenientes de la lingüística. El nuevo campo se dividió así esencialmente en dos ámbitos: una aplicación de las leyes de la psicología individual a los productos de la vida social, y una iluminación filosófico-histórica de los distintos espíritus de los pueblos y sus manifestaciones en la historia. Desde ambas orientaciones, la posición de la psicología de los pueblos seguía siendo problemática. Si en un caso era dudoso que la aplicación de la psicología a determinados problemas del desarrollo histórico no debiera ser atribuida a las propias disciplinas históricas particulares, en el otro la reivindicación del punto de vista psicológico era ciertamente legítima, pero, aun así, se mantenía la misma tarea que hasta entonces se había propuesto la filosofía de la historia. Con mayor razón debe reconocerse que el intento de llevar a cabo esta tarea general, como lo hicieron Steinthal y los investigadores que lo siguieron en problemas lingüísticos y mitológicos, modificó por sí mismo el horizonte que había abierto aquel programa surgido bajo la influencia de los conceptos herbartianos. Si por un lado los problemas heredados de la filosofía de la historia resultaron poco fructíferos para una consideración desde la psicología de los pueblos debido a la enorme importancia de las influencias individuales y externas, por otro lado, se destacaron dentro del ámbito de las

¹⁰ Cf. Lazarus, *Das Leben der Seele* [La vida del alma], vol. II, pp. 335 y ss.

¹¹ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft* [La psicología como ciencia], segunda parte, Introducción. En: *Obras*, editadas por Hartenstein, vol. VI, pp. 31 y ss.

ciencias del espíritu ciertos problemas en los que se concentró el interés psicológico. Pero se fue haciendo cada vez más manifiesto que la psicología general resultaba insuficiente para este propósito cuando se limitaba a aplicar criterios derivados del análisis de la conciencia individual; al mismo tiempo, ella misma extraía nuevas enseñanzas de la abundancia de fenómenos estudiados por la psicología de los pueblos.

Pero la investigación psicológica también fue conducida hacia fuentes auxiliares de la psicología de los pueblos desde una segunda dirección. Pues por muy divergentes que sean hoy las opiniones en la psicología, su rasgo metodológico predominante es el esfuerzo por obtener medios que eliminen la autoobservación desordenada, dependiente de influencias accidentales y prejuicios filosóficos, mediante la aplicación de métodos exactos y criterios objetivos. El primero de estos medios consiste en reemplazar la llamada autoobservación “pura” por la autoobservación experimental. Así como no podemos analizar con exactitud los fenómenos de la naturaleza externa en su composición y relaciones mutuas sin someterlos en el experimento a condiciones y variaciones exactamente determinables, o sin aplicar al menos instrumentos de observación tomados de la técnica experimental, del mismo modo, y en realidad aún menos, debido a la menor estabilidad de los procesos de conciencia, es posible obtener mediante la mera observación del propio espíritu, sin ninguna intervención planificada, algo más que esclarecimientos superficiales y engañosos sobre el curso y la conexión de los procesos psíquicos.

La psicología experimental o psicología fisiológica, como a veces se la denomina debido al uso necesario de medios fisiológicos, es psicología individual por su naturaleza. El único objeto psicológico accesible al experimento sigue siendo la conciencia individual. Al mismo tiempo, el método experimental, debido a la necesidad de observar las formas típicas del acontecer psíquico bajo condiciones relativamente simples, está esencialmente limitado al análisis de procesos de conciencia relativamente simples. Como las comunidades espirituales presuponen a los individuos, y los procesos psíquicos compuestos presuponen a los simples como sus condiciones, la psicología experimental tiene un carácter más general y fundamental. Pero está también ligada a las condiciones que le impone aquella conciencia individual altamente desarrollada sobre la cual deben aplicarse los métodos experimentales, debido a las dificultades de la autoobservación que éstos exigen. Su objeto es, por tanto, simple y complejo a la vez: simple por el carácter irreductible de los métodos; complejo por las propiedades enormemente compuestas del objeto de observación. En ambos aspectos, el método experimental necesita complementación. Las formaciones psíquicas compuestas, que no son accesibles al experimento o solo lo son en ciertos aspectos externos y secundarios, requieren medios analíticos de seguridad objetiva similar; y la conciencia individual situada bajo las condiciones culturales más complejas exige objetos que puedan considerarse como etapas previas más simples de ese estado final de desarrollo.

En ambos casos, los medios disponibles consisten en las producciones espirituales de validez general, que, por el carácter conforme a leyes naturales de su génesis, están sustraídas al juego variable e imprevisible de las intervenciones personales individuales. Es mérito de la psicología inglesa del siglo pasado el haber aprovechado por primera vez, con fines psicológicos, el vasto campo de los hechos etnológicos, después de que la psicología empirista inglesa precedente hubiera impuesto con éxito la exigencia de un análisis rigurosamente empírico de la conciencia individual, independiente de presupuestos filosóficos. Así complementó el movimiento iniciado en Alemania desde la lingüística, orientándose principalmente hacia los ámbitos del mito, la costumbre y los comienzos de la cultura vinculados a ambos. Cabe recordar aquí sobre todo los trabajos sintéticos de E. B. Tylor y J. G. Frazer.

¹²Por tanto, la psicología experimental y la psicología de los pueblos se encuentran simultáneamente en la relación de dos partes que se complementan mutuamente y de dos medios auxiliares de la psicología que se aplican tanto paralela como sucesivamente. La historia, la literatura, el arte, las biografías, las confesiones personales, que todavía a veces se elogian como fuentes de conocimiento psicológico, no son ni partes ni medios auxiliares, sino ámbitos de aplicación que, debido a las relaciones recíprocas que existen en todas partes entre teoría y aplicación, pueden ocasionalmente favorecer el conocimiento psicológico general, pero que son incapaces de una utilización metódica tal como la que requiere el carácter de un auténtico medio auxiliar.

IV. Principales dominios de la psicología de los pueblos

En las consideraciones precedentes han quedado señaladas, en lo esencial, las tareas que corresponden a la psicología de los pueblos. Según esto, le quedan tres problemas independientes que, en la medida en que se traten como puramente psicológicos, no encuentran su lugar en ninguna otra ciencia, aunque por su naturaleza exigen una investigación psicológica. Estos son los problemas del lenguaje, del mito y de la costumbre. Al mito se enlazan los comienzos de la religión y del arte; a la costumbre corresponden los orígenes y las formas generales de desarrollo del derecho y de la cultura.

Estos tres ámbitos coinciden en que están completamente ligados a la vida social. No solo su origen precede a cualquier intervención comprobable de individuos y a cualquier tradición histórica, sino que, después del inicio de la vida histórica, experimentan a partir de entonces, junto a las influencias individuales que van ocupando gradualmente un espacio más amplio, transformaciones regulares que surgen de los cambios de las propias asociaciones espirituales. Así, una vez que el lenguaje, el mito y la costumbre se han convertido en objetos de consideración histórica, quedan sin embargo dentro de cada uno de estos fenómenos problemas psicológicos cuya solución, aunque solo es posible sobre la base de los hechos de la conciencia individual, contribuye a su vez a la comprensión de muchos de estos hechos. Al mismo tiempo, el desarrollo de la psicología de los pueblos desemboca en una serie de desarrollos históricos en los que continúa actuando como corriente fundamental general. Por ello entra en contacto con una serie de ámbitos históricos. Así, el mito se relaciona con la historia de las religiones culturales, de la ciencia y del arte; del mismo modo, la costumbre se relaciona con la historia de los ordenamientos jurídicos y de las concepciones morales del mundo plasmadas en los sistemas filosóficos de la moral.

Si, en todos estos aspectos, el lenguaje, el mito y la costumbre constituyen los fundamentos naturales de los desarrollos históricos, también ellos mismos se muestran estrechamente vinculados entre sí. Por más que corresponda otorgar la primacía al lenguaje como instrumento indispensable del pensamiento común, éste lleva desde sus comienzos las huellas del mito; y la costumbre, en cuanto norma de la acción, constituye de tal modo una forma de expresión de las representaciones y sentimientos que animan a la comunidad, que adquiere, en relación con los otros ámbitos, el significado de un síntoma, sin el cual éstos son tan impensables como lo serían, en la vida psíquica individual, los sentimientos y los impulsos sin manifestaciones externas de la voluntad.

A la estrecha conexión de estas tres partes principales de la psicología de los pueblos

¹² E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind* (1865) [trad. alemana de H. Müller, s. f.]. *Primitive Culture* (1871) [trad. alemana bajo el título *Die Anfänge der Kultur*, traducida por Sprengel y Poske, 2 vols., 1873]. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 2.^a ed., vols. I–III; *Totemism and Exogamy*, vols. I–IV, 1910. La sociología de Herbert Spencer proporciona igualmente un abundante material pertinente para estos problemas; sin embargo, puesto que la sociología constituye una parte de su «Sistema sintético de filosofía», dicho material se encuentra excesivamente influido por los presupuestos de ese sistema.

corresponde su relación con ciertos fenómenos de la conciencia individual. En el lenguaje se refleja ante todo el mundo representacional del ser humano. En el cambio de los significados de las palabras se manifiestan las leyes de las transformaciones de las representaciones, tal como tienen lugar bajo la influencia de condiciones cambiantes de asociación y apercepción. En la estructura orgánica del lenguaje, en la formación de las formas de las palabras y en la articulación sintáctica de los elementos del discurso, se expresa la regularidad que rige la conexión de las representaciones bajo las condiciones naturales y culturales particulares de la comunidad lingüística. El mito proporciona principalmente su contenido a las representaciones depositadas en el lenguaje, ya que en la conciencia originaria del pueblo abarca todavía, en una unidad no diferenciada, toda la concepción del mundo construida a partir de percepciones y creaciones de la fantasía. Además, la actividad fantasiosa que actúa en él se muestra además tan determinada por direcciones afectivas, que las influencias perceptivas constituyen, en la mayoría de los casos, solo las causas ocasionales externas que, al despertar miedo y esperanza, admiración y asombro, humildad y veneración, condicionan tanto la dirección de las representaciones mitológicas como la aprehensión de los objetos en general. La costumbre, finalmente, comprende todas aquellas orientaciones comunes de la voluntad que han logrado imponerse sobre las divergencias de los hábitos individuales y se han condensado en normas a las que la comunidad atribuye validez general. Pero, así como en la conciencia individual el representar, el sentir y el querer no son procesos psíquicos que se presenten separadamente, sino únicamente distintos factores, inseparablemente unidos en sí mismos, de un mismo acontecer, del mismo modo las relaciones de estos tres ámbitos de la psicología de los pueblos con dichas orientaciones psíquicas sólo significan que designan aquellos elementos de la vida anímica que resultan predominantemente determinantes para los fenómenos particulares. El lenguaje, como enseña ya su relación con el mito, está en todas partes condicionado por motivos afectivos, y por su carácter propio es una función de la voluntad. No menos está el mito lleno de representaciones y motivos volitivos, y en la costumbre intervienen continuamente aquellos procesos representacionales y afectivos que componen el acto volitivo, precisamente porque consiste en normas generales de la voluntad. De este modo vale aquí, acaso en un grado todavía más alto que en el caso de la conciencia individual, que la experiencia anímica inmediata contiene siempre conjuntamente todos los elementos. Asimismo, los tres conceptos de lenguaje, mito y costumbre designan por sí mismos sólo los fenómenos fundamentales cuya consideración ocupa a la psicología de los pueblos y en torno a los cuales se agrupan otros fenómenos. Así, al lenguaje están ligados los inicios de la poesía; al mito, las formas originarias de la actividad artística en general. Además, el arte posee además un interés independiente en la medida en que en él encuentra su expresión más inmediata el desarrollo de la fantasía, con sus efectos poderosamente excitantes de todas las funciones anímicas. Igualmente, la religión está entrelazada primero con el mito y luego, a través de este, con la costumbre. La costumbre, finalmente, mantiene, además de sus relaciones con el mito y el lenguaje, vínculos con los fenómenos jurídicos que en sus comienzos se confunden con ella, mientras que sus posteriores ramificaciones se extienden a la totalidad de la cultura y de la historia. De acuerdo con ello, dividimos el contenido de las investigaciones que siguen en cuatro libros: la psicología del lenguaje, del arte, del mito y de la religión, y de la costumbre y la cultura.