

Cap. VII.—La formación natural de la personalidad consciente.

I. Viejos y nuevos problemas acerca de la «conciencia».—II. Carácter progresivamente consciente de ciertas funciones psíquicas en la filogenia y ontogenia: su utilidad biológica.—III. Las condiciones funcionales y anatómicas de la experiencia consciente.—IV. La formación natural de la «personalidad consciente»: su unidad y continuidad.—Conclusiones.

I.—VIEJOS Y NUEVOS PROBLEMAS ACERCA  
DE LA «CONCIENCIA»

Hemos estudiado la formación natural de las funciones psíquicas en el curso de la evolución filogenética, sociogenética y ontogenética. Conviene ahora establecer, con la mayor exactitud posible, de qué manera concebimos las relaciones entre la experiencia y la formación natural de la *personalidad consciente*, o, para usar del inexacto vocablo usual, la «conciencia».

Todo examen será imposible mientras el término «conciencia» se emplee para designar cosas diferentes. Ningún vocablo suele usarse con significaciones más variadas en la terminología filosófica, aunque, etimológicamente (*conscientia*, de *conscire* = conocimiento conjunto o conocer conjuntamente), sólo designa el conocimiento concordante de varios, extendido por analogía a la concordancia o unificación establecida por un mismo indi-

viduo entre los datos de su experiencia pasada y los de su experiencia actual (1).

La amplitud con que se ha interpretado la «conciencia», en su significación psicológica, ha variado enormemente en la historia de la filosofía; a menudo ha sido planteada paralelamente al «alma», de la que se consideró como una cualidad específica o como un atributo. De allí que la extensión del alma suele corresponder a la extensión de la conciencia.

1.º Para los ilozoístas, que atribuyeron a toda la materia una vida, y cierta espontaneidad o voluntad, la conciencia debía ser un atributo de toda la materia; tal la concibieron los antiguos filósofos de la escuela jónica. Más tarde, para algunos, la materia no era más que una agregación de átomos vivos o animados, independientemente de todo principio superior; en este caso el ilozoísmo no se distingue del panpsiquismo, que atribu-

(1) Todos los *diccionarios filosóficos* señalan tres significaciones diversas, generalmente atribuidas a la palabra «conciencia».

1.ª Vulgarmente, se usan las expresiones «tener conciencia de sus propios actos, del propio valer», «conciencia de sabio», «conciencia nacional, popular, humana o histórica», etc., para designar el conocimiento pleno que un individuo o un grupo de individuos puede tener de alguna cosa.

2.ª Más común es su empleo en sentido moral, expresado en modismos como «el espejo de la propia conciencia», «el testimonio de la conciencia», «la voz de la conciencia», «falta de conciencia», etcétera. Esa conciencia moral (*Gewissen* de los alemanes) se revela principalmente en el individuo por la *satisfacción* de las buenas acciones realizadas, el *remordimiento* de las malas y el *juicio* interior sobre un conflicto de motivos. Acompaña, pues, á las acciones morales, y no solamente nos da un criterio para juzgar nuestros actos, sino que también sirve de base á nuestro juicio sobre las acciones ajenas, en cuanto ellas son buenas o malas; este juicio, refiriéndose siempre al autor del acto, constituye la imputación. La conciencia moral es concebida, pues, como el tribunal ante quien se juzgan los sentimientos, pensamientos, acciones; no debé, empero, creerse que ella es una cosa permanente, que exis-

ye una alma a todo lo que existe y asigna a cada elemento una facultad de sentir, por rudimental que ella sea (Estratón). Para otros, toda la materia del Universo es un sólo y mismo sér, cuya forma, movimiento y vida derivan de una fuerza única, un alma universal o alma del mundo; en esta forma el ilozoísmo se presenta como una variante del panteísmo que identifica el pensamiento creador con el Universo, y esparea la divinidad o fuerza universal en todos los elementos de la realidad existente. El ilozoísmo panpsiquista fue continuado por la escuela de Alejandría (Plotino). Reapareció en Cardano, Paracelso, Spinoza, tendiendo siempre a amalgamar el panvitalismo con el panpsiquismo. Entre los modernos filósofos, Haeckel ha adoptado una posición relativamente original, que se ha prestado a comentarios equívocos; admite que las funciones psíquicas (el «alma») son una propiedad de los átomos (panpsiquis-

te de por sí, independientemente de los mismos hechos que califica, pues en ellos se manifiesta y con ellos varía sin cesar.

3.ª La conciencia psicológica (*Bewusstsein* de los alemanes) suele considerarse el rasgo característico de los fenómenos internos o psíquicos, que los distinguen de los externos o físicos. En un grado inferior, consiste en el hecho de advertir una determinada modificación en sí mismo; en un grado superior, implica la distinción del objeto que determina la modificación; en su mayor desarrollo, contiene la oposición clara entre el objeto sentido y el sujeto que lo siente. Suele suponerse que este último grado de conciencia no existe en el animal, y es propio solamente del hombre adulto y normal; llámasele también «autoconciencia», «conciencia personal» o «conciencia del yo».

De estas tres significaciones corrientes, las dos primeras son ajenas a la cuestión que nos proponemos dilucidar.

La primera, vulgar, tiende a confundir la conciencia con el conocimiento (entendido este último como el resultado de la experiencia intelectual); la segunda, moral, es un producto de la adaptación psíquica del individuo al medio social (y especialmente a los «juicios de valor» colectivos sobre el bien y el mal).

La tercera significación es la única que nos interesa examinar.

mo), pero no acepta que los átomos posean conciencia; con ello establece que las funciones psíquicas no son siempre conscientes, aceptando que este último carácter sólo es compatible con cierto desenvolvimiento del sistema nervioso en los animales.

2.º Limitando la existencia de funciones psíquicas (o de «alma») a los seres vivos, la conciencia no puede admitirse sino como una función adquirida por la materia viva en el curso de la evolución biológica. Para algunos las funciones psíquicas elementales de toda célula viviente, serían ya conscientes (teoría de la conciencia celular); para otros, la conciencia sólo podría existir en los organismos pluricelulares muy evolucionados. Algunos consideran conscientes a todos, incluso los vegetales (Bonnet); otros la reservan exclusivamente a los animales (Linneo, Schopenhauer); muchos opinan que las funciones psíquicas sólo pueden ser conscientes en cierto grado de la filogenia animal caracterizado por la formación de un sistema nervioso central (Haeckel, en su última opinión).

3.º Descartes, dando forma definitiva a viejas presunciones de la filosofía teológica, estableció que la conciencia y la razón son atributos exclusivos del hombre, siendo puramente automática e instintiva la actividad de todas las otras especies animales. Tal opinión ha sido aceptada por la filosofía espiritualista, y concuerda con las preocupaciones morales y religiosas más difundidas, pues sirve de postulado al precepto de la responsabilidad penal, de la capacidad civil, del premio o castigo después de la muerte, de la creación divina del alma humana, etc. Muchos psicólogos contemporáneos, que se dicen positivistas o experimentalistas, al tratar de la conciencia sólo se refieren a la del hombre, manteniéndose dentro de esa tradición cartesiana.

Numerosas hipótesis han sido enunciadas por los filósofos dualistas y espiritualistas para explicar la «conciencia» (o más bien dicho, para eludir su explicación).

1.ª La conciencia ¿es el mismo «espíritu», que es tal en cuanto tiene conciencia de sí?

Esta hipótesis espiritualista se confunde con el animismo racionalista. El «alma», opuesta a la materia, es el instrumento de la conciencia y del conocimiento; inteligencia, pensamiento y conciencia se confunden en ella.

Es la forma explícita y neta del dualismo filosófico. El origen de la conciencia es, forzosamente, transcendental y divino. Su función es dirigir la materia. Dentro de esta hipótesis, todas las manifestaciones del espíritu o del alma serían conscientes; solamente podrían considerarse fenómenos psicológicos los inconscientes. La conciencia sería, pues, el atributo esencial de los fenómenos psicológicos.

La psicología popular compara el funcionamiento cerebral con una usina telefónica; en esa metáfora la conciencia tendría la función del telefonista. Antes de inventarse el teléfono, los psicólogos dualistas decían que el cerebro era el piano y el «alma» era el pianista.

Los filósofos neoidealistas contemporáneos hablan de la «conciencia» o del «espíritu» como equivalentes del «alma», término que procuran evitar.

2.ª ¿La conciencia es una facultad primitiva del espíritu, existente por sí y ante sí?

La teoría escocesa atribuye a la conciencia la función propia de percibir las operaciones de las demás facultades del espíritu: «pensar es una operación de la inteligencia; la conciencia observa a la inteligencia, comprueba lo que ella hace, y entonces el sujeto percibe que piensa y lo que piensa». Ro-

yer Collard ha expresado esa misma hipótesis con una comparación notoria: la conciencia es como un espectador detenido en la orilla de un río y que mira pasar la corriente. Esa misma concepción encontramos en el fondo de numerosas metáforas usadas por ciertos psicólogos para disimular su ignorancia: la conciencia es «un sentido interior», «un ojo que mira hacia adentro», «una luz que alumbra la actividad del espíritu», etc.

Recíprocamente, esta teoría implica que los fenómenos y las operaciones psicológicas existen independientemente de la conciencia, y siguen existiendo cuando ella desaparece, de igual manera que el río sigue corriendo cuando el espectador deja de mirarlo. Royer Collard escribiría, pues, que: «una cosa es sufrir, y otra es tener conciencia de que se sufre». Por ese lado esta hipótesis se vincula con la doctrina de la actividad mental inconsciente.

3.ª ¿La conciencia es un epifenómeno, es decir, algo sobrepuesto al mecanismo de la vida psíquica y constituido por fenómenos fisiológicos?

Es imposible comprender esta hipótesis, acariciada por muchos psicofisiólogos paralelistas. Si la conciencia fuera alguna cosa sobreagregada a los fenómenos fisiológicos, tendría una existencia real e independiente, sería simplemente un fenómeno nuevo (como en las hipótesis ya enunciadas). Llamarla «epifenómeno» es una manera puramente verbal de eludir o disfrazar el dualismo que implica, sin permitirnos comprender en qué consiste la conciencia. Los espiritualistas que atacan esta hipótesis no comprenden su verdadera significación, pues concuerda con la suya propia; la diferencia sólo está en que mientras los paralelistas se limitan a investigar las condiciones de que depende la presencia de carácter consciente en el curso de los fenómenos psicológicos, los espiritualistas afirman que la «conciencia»

elige o dirige los fenómenos, dándoles o no el carácter de conscientes.

Las permutas energéticas materiales que constituyen las funciones fisiológicas son «fenómenos» biológicos susceptibles de observación y experimentación; la conciencia (entendida, por consiguiente, como el atributo específico de lo psicológico) sería entonces un «epifenómeno» extrabiológico. Esta es, simplemente, una nueva expresión verbal de la teoría dualista del alma y el cuerpo.

Si, en cambio, admitiéramos que el «epifenómeno» es una resultante real de los procesos biológicos que condicionan la actividad psíquica, la «conciencia» sería un simple «fenómeno» biológico, cayendo en la hipótesis monista que el paralelismo psicofísico no se atreve a afirmar explícitamente.

4.ª ¿La «conciencia» es una causa ajena, independiente o superior a los fenómenos psicológicos, capaz de crearlos o dirigirlos?

El desprestigio de la hipótesis animista y de la doctrina de las facultades ha motivado esta expresión nueva de la doctrina escocesa. Ya no es la conciencia una simple espectadora de la actividad psicológica, sino su fuerza propulsora; insistiendo en la metáfora de Royer Collard, podría decirse que el sujeto parado a orillas de un río no se limita a mirar la corriente que pasa, sino que la empuja.

Bergson es el representante más notorio de esta teoría dinamogénica de la conciencia: «todos mis trabajos, desde los más antiguos hasta el último, tienden a demostrar que la conciencia es eficaz y verdaderamente creadora. He intentado antes determinar, no por deducciones aprioristas, sino por el estudio de los fenómenos normales y patológicos de la memoria, la relación *sui generis* que liga el acto psicológico y el acto cerebral. Es una relación muy compleja y que no tiene

nada de común con la concepción de la conciencia-epifenómeno» (1).

Conviene advertir que ésta, y todas las restantes hipótesis funcionales o dinamógenas, nada implican respecto de la formación genética de la «conciencia»; tienden principalmente a afirmar su capacidad de crear o dirigir la actividad psicológica, orientándola hacia un fin. Fácil es advertir que tal hipótesis implica considerar a la «conciencia» como un *quid* ajeno, superior o sobrepuesto a las funciones psíquicas, cuya existencia real conocemos intuitiva o empíricamente.

A este grupo de hipótesis puede referirse la formulada en la Argentina por Rodríguez Etchart, si hemos de juzgarla por sus conclusiones: «Se ha dicho que la conciencia es un nombre colectivo o una palabra abstracta, y nada más. Yo creo que es un estado genético permanente, efecto de fuerzas y en sí mismo fuerza, que no sólo hace el oficio de un espectador que observa, sino que también intercambia, pues, como lo expresa Fouillée, los movimientos conscientes tienden a modificar nuestra vida, y poco a poco, en una larga serie de generaciones, nuestro propio organismo. No es facultad metafísica en el sentido de la escuela clásica, pero sí una facultad empírica de existencia real. Es una facultad que se amplifica y restringe en diferentes circunstancias, casi simulada durante el sueño, variable en todos los límites durante la vigilia, objeto de desdoblamientos extraordinarios y despersonalizaciones en los estados anormales y patológicos, pero, a pesar de todo, una capacidad permanente que nos da cuenta de lo que somos, de lo que sentimos y de lo que hacemos» (2).

(1) Bergson: En *Revue du mois*, Septiembre 1907, París. (Respuesta a Le Dantec).

(2) Rodríguez Etchart: *Constitución de la conciencia*; comunicación al Congreso Científico Americano, Buenos Aires, 1910.

La hipótesis de Bergson es esencialmente finalista y traslada al terreno de la psicología los mismos criterios que el vitalismo sostiene en el terreno de la biología. James y otros psicólogos pragmatistas han incurrido en ese mismo error, no obstante haber aportado valiosísimos elementos en favor de una teoría puramente funcional y biológica de la «conciencia».

Este es uno de los factores que más perturban la comprensión del problema; es un resto de las viejas preocupaciones filosóficas que se ha filtrado en las doctrinas contemporáneas, impidiendo que la psicología se convierta en una pura y simple historia natural de las funciones psíquicas. Abel Rey (1) señala este error finalista en términos claros.

En las hipótesis enumeradas, la «conciencia» aparece como una entidad misteriosa e indefinida, una especie de sér, o substancia, o fuerza, pero siempre como una cosa que existe por sí misma: una realidad.

¿Cómo esa realidad, si existe, escapa a nuestra experiencia actual o posible? ¿Cómo puede ser una realidad, para nosotros, sin ser un fenómeno? ¿Y, siendo un fenómeno, cómo podemos conocerlo mientras se mantiene inaccesible a nuestra experiencia?

Esas preguntas hacen sospechar que los filósofos y psicólogos son víctimas de una ilusión puramente verbal, sugestionados por el equívoco lenguaje creado por el animismo racionalista y cimentado en una larga tradición escolástica.

Muchos psicólogos contemporáneos tienden a eludir el problema de la «conciencia»; algunos tratados y manuales suprimen este arduo capítulo, limitándose a aceptar implícitamente las ideas tradicionales o dejando que el lector interprete a su manera la significación del vocablo.

La psicología biológica puede afirmar categórica-

(1) A. Rey: *La Philosophie Moderne*, páginas 284 á 290.

mente que *no existe ninguna realidad a la que pueda llamarse «conciencia»*.

Es una abstracción que no corresponde a ninguna realidad concreta; la «conciencia» no existe, ni siquiera intuitivamente, sino como conciencia «de algo» que no difiere de ella sino por abstracción, de la misma manera que abstraemos el contenido de la forma que lo contiene. La «conciencia» no existe sino como cualidad común de ciertos fenómenos psíquicos llamados conscientes. ¿Cómo podríamos tener «conciencia» sin tenerla de algún fenómeno determinado? Esa «conciencia» sin contenido real es una expresión abstracta de la posibilidad de tener «estados de conciencia» particulares. Estamos en presencia de un símbolo de nuestro lenguaje, de una fórmula general aplicada a varios fenómenos concretos: es una *abstracción objetivada*.

Con toda razón se ha dicho que, así como «el color» no es nada fuera de los objetos coloreados, «la conciencia» no es nada fuera de los fenómenos conscientes: formándonos la idea abstracta de un color, propiedad común de muchos cuerpos, y designándola por un sustantivo, nos inclinamos a creer que esa palabra designa una realidad; de igual manera, habiendo comprobado que muchos de nuestros fenómenos psíquicos son conscientes, nos formamos la idea abstracta designada por el sustantivo «conciencia» y acabamos por considerarla como una realidad distinta, que existe aparte y en ausencia de los fenómenos conscientes particulares.

Dos son las causas esenciales de esta tendencia a objetivar una abstracción:

1.<sup>a</sup> La identificación de la «conciencia» con la «conciencia moral», simple equívoco de lenguaje que se justifica en el vulgo, pero no se explica en los psicólogos. Es un fenómeno cuyo estudio corresponde a la ética y no a la psicología, a menos que ésta quiera explicarla como una simple ilusión verbal.

2.<sup>a</sup> La sugestión racionalista hace confundir la «conciencia» con la reflexión, o «conciencia reflexiva», sin advertir que aquélla es inmediata y que en la mayor parte de nuestros fenómenos psíquicos conscientes se tiene «conciencia» directa de un estado orgánico o de un objeto, sin necesidad de reflexionar voluntariamente acerca de él.

Por no haber hecho estos distingos, ha sido imposible plantear el problema de manera abordable, y todo problema mal planteado tiene que parecer insoluble.

No basta decir que la «conciencia» no existe por sí misma, como realidad; ni basta afirmar que es una abstracción de una cualidad común a los fenómenos psíquicos conscientes, reservando este nombre a los que son conocidos por el sujeto en quien se producen. Debemos, y podemos, ir más lejos.

Una distinción exacta se impone entre problemas que suelen confundirse y englobarse:

1.<sup>o</sup> *La posibilidad adquirida por los individuos de conocer algunas de sus funciones psíquicas.*

2.<sup>o</sup> *Las condiciones que determinan ese carácter consciente de ciertos fenómenos particulares.*

3.<sup>o</sup> *La formación natural de una personalidad consciente en el curso de la experiencia individual.*

El primer problema es genético o evolutivo; estudia las condiciones de posibilidad de la experiencia consciente en el curso de la evolución biológica.

El segundo determina la correlación establecida en los seres vivos entre las nuevas excitaciones, directas o indirectas, y su experiencia individual constituida mediante la memoria.

El tercero estudia la organización sistemática de todas las funciones psíquicas conscientes en la evolución de la experiencia individual.

Esta nueva manera de plantear los problemas, permite comprender el «enigma de los enigmas».

II.—CARÁCTER PROGRESIVAMENTE CONSCIENTE DE CIERTAS FUNCIONES PSÍQUICAS EN LA FILOGENIA Y LA ONTOGENIA: SU UTILIDAD BIOLÓGICA

Entendida la psicología como una simple «historia natural de las funciones psíquicas», las «funciones conscientes» se nos presentan como uno de sus casos particulares.

Hemos definido con todo rigor y precisión el carácter puramente biológico de las funciones psíquicas; ello implica que también consideramos las funciones psíquicas conscientes como puramente biológicas.

Dentro de la más absoluta unidad de criterio y de método, nos proponemos examinar la adquisición natural del carácter consciente de ciertos fenómenos psíquicos (1).

Hemos observado la formación natural de las funciones psíquicas a través de la evolución de las especies y en el curso de la evolución individual. La materia viva, mediante experiencias sucesivas e infinitas, fijadas por la memoria y organizadas en hábitos, va adaptándose incesantemente a las condiciones evolutivas del medio en que ella misma evoluciona. A los efectos de esa adaptación, la materia viva adquiere propiedades estructurales y funcionales incesantemente distintas, regidas por las condiciones generales de la energética biológica. De esa manera, en el curso de la evolución de las especies se diferencian tejidos y órganos, cuyas funciones son siempre adaptativas. Entre esas di-

(1) El lector excusará algunas repeticiones necesarias para la claridad y continuidad del presente capítulo.

ferenciaciones estructurales encontramos la aparición progresiva de un sistema nervioso, regulador de la adaptación del sér vivo a su medio. A medida que esos órganos y funciones se van perfeccionando, aumenta la capacidad de los seres vivos para constituir su experiencia. La memoria y el hábito establecen diferencias entre las experiencias ya sentidas y las experiencias nuevas; las unas encuentran una vía de menor resistencia ya formada, y las otras no; en el primer caso, las reacciones adaptativas son más fáciles que en el segundo.

El erróneo lenguaje usual de los psicólogos nos llevaría a decir: *los seres vivos van conociendo las condiciones del medio a que se adaptan*. Ese lenguaje invierte el proceso real, pues presume la existencia previa de la aptitud para *conocer*, cuya adquisición es progresiva en el curso de la experiencia. El enunciado exacto del fenómeno es otro: *los agentes energéticos del medio van determinando en los seres vivos sistemas de reacciones adaptativas, con las cuales se correlacionan todas las experiencias ulteriores*.

El resultado de la experiencia es una adaptación progresiva de los seres vivos a la realidad que los rodea. Esto no quiere decir que tengamos implícita en nosotros una facultad de conocer; es la realidad misma la que actúa sobre los seres vivos y determina en ellos *la formación natural de la experiencia*.

De todas las propiedades elementales de la materia viva, la memoria es la esencial para explicarnos la adquisición de la experiencia. Para ello no necesitamos hacer de la memoria una entidad extraordinaria o dotada de misteriosos atributos; eso equivaldría a seguir eludiendo el problema. Nos basta considerar la memoria como el resultado de la propiedad, común en la materia viva, de conservar una modificación estructural (de su equilibrio atómico molecular) como conse-

cuencia de toda excitación o reacción energética recibida o efectuada anteriormente. Las modificaciones transitorias de estructura modifican débilmente las propiedades de la materia inorgánica, pero influyen de una manera estable sobre las propiedades de la materia viviente. Todos los seres vivos poseen la propiedad de repetir una operación, ya efectuada en ellos una o varias veces, con más facilidad que si se tratara de una operación nueva. En los «sistemas inorgánicos», la experiencia anterior puede no dejar tendencias que influyan sobre la experiencia futura: no suelen conservar los rastros de su historia; en cambio, ese fenómeno es general en los «sistemas orgánicos».

El proceso de la memoria lo hemos traducido en términos de energética biológica, mediante dos proposiciones sencillas.

1.<sup>a</sup> Todo sér vivo experimenta las modificaciones energéticas del medio en que vive bajo forma de excitaciones, las que determinan en él transformaciones y desprendimientos de energía bajo forma de reacciones.

2.<sup>a</sup> Toda permuta energética modifica la estructura atómico-molecular de la materia viva en que se efectúa; la repetición de esas permutas energéticas determina vías orgánicas de menor resistencia entre los modos de excitación y movimiento requeridos para la incesante adaptación del sér vivo a las variaciones de su medio.

La *experiencia* hemos podido definirla, en general, como el conjunto de modificaciones del equilibrio energético, determinadas por las excitaciones y reacciones precedentes. Consideradas en el curso de la evolución de las especies, esas modificaciones constituyen la *experiencia filogenética*; en el curso de la evolución de los grupos sociales, constituyen la *experiencia sociogenética*; en el curso de la evolución individual, la *experiencia ontogenética* (véase cap. III).

Al tratar de la filogenia (cap. IV) la sociogenia (capítulo V) y la ontogenia (cap. VI) de las funciones psíquicas, hemos abordado, en particular, las *relaciones entre la experiencia y la posibilidad del conocimiento consciente* en cada una de esas tres series evolutivas.

La razón es obvia. Las funciones psíquicas conscientes no son sino un grupo especial de las funciones psíquicas, caracterizadas por la cualidad común de ser referidas a la personalidad consciente del sujeto, es decir, al resultado sistemático de su experiencia.

¿En qué punto de la evolución filogenética es posible el conocimiento consciente? «Me parece imposible, a este respecto, hacer más que hipótesis, puesto que *no tenemos ningún criterio* objetivo de la conciencia. Según el principio de continuidad, se concederá o se negará la conciencia a todos los seres vivos, según que se ascienda o descienda en la escala biológica, desde la célula más inferior hasta el hombre. Todos los fisiólogos que han tropezado con este problema de la conciencia, y han buscado en vano resolverlo por intuición, han establecido barreras arbitrarias entre los seres, desde este punto de vista. En ningún momento se puede sorprender la aparición o la desaparición del fenómeno de conciencia en los seres vivos, y eso por falta de criterio objetivo» (1).

Basta recordar las partes pertinentes de nuestro capítulo sobre la *filogenia psíquica* para advertir que, no obstante las reservas de Sollier, podemos establecer ciertos principios generales fundados exclusivamente en la experiencia.

Solamente en los organismos vivos admitimos la existencia de funciones psíquicas encargadas de la adap-

(1) Paul Sollier: *La conscience et ses degrés*, en *Actas del Congreso Internacional de Psicología*, Roma, 1905.