

Psicología

La Psicología
y su pluralidad

María Elena Colombo

 *Deudeba*

determinada “visión” los que fuerzan al científico a realizar un *acto de rectificación*, esto es, poder construir una nueva perspectiva de análisis, un nuevo marco teórico para la resolución de los mismos. Nuevamente Bachelard dice: “no hay verdades primarias sino errores primarios”. Y es a partir de la posibilidad de modificación y corrección de esos errores que la ciencia avanza, a través de *rupturas epistemológicas*, superando viejas concepciones.

Y, en este sentido, las vicisitudes de la psicología en su constitución muestran este debate epistemológico: una psicología que intenta constituirse en ciencia bajo el imperio de exigencias del modelo dominante —es decir, las ciencias físicas y naturales—; y una psicología que, comprendiendo la complejidad de su objeto de estudio, no puede quedarse limitada a definirlo a partir de las demandas de observabilidad, de medición, de reducción de la totalidad a los elementos explicativos más simples, o de la formulación de leyes generales a partir de metodologías inductivas.

Como lo anticipé anteriormente, un camino posible para comprender las peculiaridades de la emergencia de la psicología como ciencia independiente es tratar de entenderla a partir de los dilemas filosóficos en que se encontraba el clima de su época. Dilemas que, por otra parte, obedecen a una larga construcción de ideas, atravesadas todas éstas por cuestiones sociales, culturales, científicas y religiosas. Por esto, a continuación, realizaré un análisis de la emergencia de las ideas psicológicas en el pensamiento filosófico, en la intención de mostrar las continuidades y divergencias de los enfoques filosóficos acerca del modo de entender lo mental; y cómo la misma psicología, en tanto joven ciencia, recibe esas concepciones haciendo que los debates y enfrentamientos se continúen en el interior de la propia disciplina.

Las ideas psicológicas en el pensamiento filosófico

Cuando queremos acercarnos a la comprensión de la constitución de la psicología como ciencia independiente, nos encontramos, como ya he señalado, frente a una dispersión de sistemas, autores, teorías y enfoques teóricos divergentes. Resulta que, en nuestra disciplina, no podemos recurrir a una definición unívoca facilitadora; más bien, cuando intentamos ahondar en su búsqueda, de inmediato se nos plantea la complejidad de la trama en la cual se inscriben los debates que animaron su emergencia.

Y según cuenta la historia, la psicología emergió como ciencia experimental independiente a fines del siglo XIX, con la inauguración del laboratorio experimental de W. Wundt en 1879 en la ciudad de Leipzig, Alemania. Esta fundación aparece sobre el trasfondo de una serie de debates entre filósofos y hombres de ciencia que giraban en torno al enfrentamiento entre ciencias del espíritu y ciencia experimental. Por debajo de ese debate, que en gran medida era una discusión entre filósofos que hacían psicología, indudablemente la psicología, como ciencia en constitución, recibe, o bien en ella se continúan, las profundas discusiones que animaron el pensamiento filosófico de la modernidad: por una parte, de acuerdo a su larga historia que se remonta a los griegos y, por otra parte, debido al auge o, podríamos también decir, al vertiginoso desarrollo que tuvieron las ciencias naturales y físicas.

A continuación, y para una comprensión menos ingenua de la fundación de la psicología, intentaré realizar

una presentación de las principales ideas psicológicas que desde la matriz de la filosofía organizaron el pensamiento moderno en el que se sitúa el surgimiento de la ciencia psicológica.

Las ideas psicológicas en el pensamiento filosófico de la antigüedad griega

Buscar las concepciones de lo que hoy llamaríamos vida psíquica, conciencia, yo, o concepciones de lo mental en el pensamiento filosófico de la antigüedad resulta una tarea difícil, pues esas concepciones las vamos a encontrar atravesadas por una preocupación fundamental que se corresponde con la búsqueda de la verdad y sus fundamentos para el ser humano.

En las reflexiones acerca de la posibilidad de acceso a un conocimiento verdadero se ubicará, de manera diferente, la experiencia sensible o fenoménica en la tradición platónica y aristotélica.

Platón Para Platón (-427 a -347), el conocimiento es de una naturaleza completamente diferente a la que proporcionan los sentidos. Lo sensible proporciona un mundo variable, vacilante y contradictorio. Resulta ser un mundo de sombras, de apariencias. El mundo del conocimiento, de las ideas, en cambio, no puede provenir de lo sensible, según Platón, pues el verdadero saber es algo que permanece. A partir de estas ideas, se sitúa ya en los comienzos del pensamiento occidental un profundo debate sobre el dualismo del conocimiento humano.

Influido por Sócrates, Platón consideraba que el conocimiento se puede llegar a alcanzar y señalaba dos

características esenciales del mismo. La primera: el conocimiento debe ser certero e infalible. La segunda: el conocimiento debe tener como objeto lo que es en verdad real, en contraste con lo que lo es sólo en apariencia. Como para Platón lo que es real tiene que ser fijo, permanente e inmutable, identifica, entonces, lo real con la esfera ideal de la existencia en oposición al mundo físico del devenir, de lo cambiante.

Una consecuencia de este planteamiento fue el rechazo que hizo Platón a la afirmación de que todo conocimiento se deriva de la experiencia en oposición a otros filósofos griegos. Pensaba que las proposiciones derivadas de la experiencia tienen, a lo sumo, un grado de probabilidad. No son ciertas. Más aún, los objetos de la experiencia son fenómenos cambiantes del mundo físico y, por lo tanto, los objetos de la experiencia no son objetos propios del conocimiento.

La teoría de las ideas se puede entender mejor en términos de entidades matemáticas. Un círculo, por ejemplo, se define como una figura plana compuesta por una serie de puntos, todos equidistantes de un mismo lugar. Sin embargo, nadie ha visto en realidad esa figura.

Lo que la gente ha visto son figuras trazadas que resultan aproximaciones más o menos acertadas del círculo ideal. De hecho, cuando los matemáticos definen un círculo, los puntos mencionados no son espaciales, sino lógicos. No ocupan espacio. No obstante, aunque la forma de un círculo no se ha visto nunca —y no se podrá ver jamás—, los matemáticos sí saben lo que es. Para Platón, por lo tanto, la forma de círculo existe, pero no en el mundo físico del espacio y del tiempo. Existe como un objeto inmutable en el ámbito de las ideas, que sólo puede ser conocido mediante la razón. De este

modo, las ideas tienen mayor entidad que los objetos en el mundo físico, tanto por su perfección y estabilidad como por el hecho de ser modelos, semejanzas que dan a los objetos físicos comunes lo que tienen de realidad. Las formas circular, cuadrada y triangular son excelentes ejemplos de lo que Platón entiende por idea. Un objeto que existe en el mundo físico puede ser llamado círculo, cuadrado o triángulo porque se parece (“participa de” en palabras de Platón) a la idea de círculo, cuadrado o triángulo.

Platón hizo extensiva su teoría de las ideas más allá del campo de las matemáticas. En realidad, estaba más interesado en su aplicación en la esfera de la ética social. La teoría era su forma de explicar cómo el mismo término universal puede referirse a muchas cosas o acontecimientos particulares. La palabra justicia, por ejemplo, puede aplicarse a centenares de acciones concretas porque esos actos tienen algo en común, se parecen a, participan de, la idea de justicia. Una persona es humana porque se parece a, o participa de, la idea de humanidad. Si humanidad se define en términos de ser un animal racional, entonces una persona es humana porque es racional. Un acto particular puede considerarse valeroso o cobarde porque participa de esa idea. Un objeto es bonito porque participa de la idea, o forma, de belleza. Por lo tanto, cada cosa en el mundo del espacio y el tiempo es lo que es en virtud de su parecido con su idea universal. La habilidad para definir el término universal es la prueba de que se ha conseguido dominar la idea a la que ese universal hace referencia.

Si bien el mundo sensible y el mundo de las ideas representan dos órdenes distintos, tienen entre ambos una relación de semejanza, copia o imitación. Platón

dice, por ejemplo, que al ver cosas iguales nos permite pensar en la igualdad, pero, como en el mundo sensible no podemos percibir la igualdad sino las cosas iguales, es preciso que la idea de igualdad sea previa, es decir que la hayamos adquirido antes de venir a este mundo. De este modo Platón afirma un dualismo definitivo entre cuerpo y alma –lo sensible y lo ideal– preexistiendo el alma en el mundo de las ideas, siendo éstas previas a cualquier experiencia sensible, por lo cual sostiene la existencia de ideas innatas.

En definitiva, Platón considera que el hombre es, en primera instancia, casi pura sensibilidad, prisionero de su propio cuerpo, condenado a un mundo de apariencias, del que sólo el conocimiento propiamente dicho, la filosofía, lo puede liberar.

A diferencia de Platón, la perspectiva aristotélica (Aristóteles: -384 a -322)

hacía hincapié sobre todo en la biología, frente a la importancia que Platón concedía a las matemáticas. Para Aristóteles, el mundo estaba compuesto por individuos (sustancias) que se presentaban en tipos naturales fijos (especies). Cada individuo cuenta con un patrón innato específico de desarrollo y tiende en su crecimiento hacia la debida autorrealización como ejemplo de su clase. El crecimiento, la finalidad y la dirección son, pues, aspectos innatos a la naturaleza, y, aunque la ciencia estudia los tipos generales, éstos, según Aristóteles, encuentran su existencia en individuos específicos. La ciencia y la filosofía deben, por consiguiente, no limitarse a escoger entre opciones de una u otra naturaleza, sino equilibrar las afirmaciones que resultan de la observación y la experiencia sensorial y del formalismo racional.

Sobre estos principios, la filosofía de Aristóteles entiende la realidad del hombre como comunidad e interacción alma-cuerpo. El individuo singular es la sustancia completa compuesta de materia-potencia (el cuerpo) y de forma sustancial actualizante o esencia (el alma). Las afecciones del alma no son propias, sino comunes con el cuerpo, es decir, propias del sujeto compuesto. La conclusión obvia es la imposibilidad de una existencia separada de cuerpo y de alma y, por tanto, la no inmortalidad del alma.

Según Aristóteles y la tradición aristotélica, el alma, en tanto que no se presenta separada del cuerpo, es un capítulo de la física. El objeto de la física es el cuerpo natural y organizado que tiene la vida en potencia. Así, la física aborda el estudio del alma como la forma del cuerpo viviente y no como sustancia separada de la materia. Desde este punto de vista, el estudio del alma es el estudio de los órganos del conocimiento: es decir, de los sentidos externos e internos. De este modo, Aristóteles concilia materia y forma –lo sensible y lo ideal– que para él son tan inseparables como las caras de una moneda. Esta concepción impregnará las ideas de los psicofísicos del siglo XIX que buscarán aplicar las coordenadas del mundo extenso a la propia realidad del mundo interior.

Uno de los aportes característicos de la filosofía de Aristóteles fue la nueva noción de causalidad. Los primeros pensadores griegos habían tendido a asumir que sólo un único tipo de causa podía ser explicatoria; Aristóteles propuso cuatro.

Estas cuatro causas son: la causa material, la materia de la que está compuesta una cosa; la causa eficiente o motriz, la fuente de movimiento, generación o cambio; la causa formal, que es la especie, el tipo o la clase;

y la causa final, el objetivo o pleno desarrollo de un individuo, o la función planeada de una construcción o de un invento. Así, pues, un león joven está compuesto de tejidos y órganos, lo que constituiría la causa material; la causa motriz o eficiente serían sus padres, que lo crearon; la causa formal es su especie (león), mientras que la causa final es su impulso innato por convertirse en un ejemplar maduro de su especie. En contextos diferentes, las mismas cuatro causas se aplican de forma análoga. Así, la causa material de una estatua es el mármol en que se ha esculpido; la causa eficiente, el escultor; la causa formal, la forma que el escultor ha dado a la estatua –Hermes o Afrodita, por ejemplo–; y la causa final, su función: ser una obra de arte.

En todos los contextos, Aristóteles insiste en que algo puede entenderse mejor cuando se expresan sus causas en términos específicos y no en términos generales. Por este motivo, se obtiene más información si se conoce que un escultor realizó la estatua que si apenas se sabe que la esculpió un artista, y se obtendrá aun más información si se sabe que fue Policleto el que la cinceló que si tan sólo se conoce que fue un escultor no especificado.

Aristóteles creía que su noción de las causas era la clave ideal para organizar el conocimiento. Además, Aristóteles desarrolló reglas para establecer un razonamiento encadenado que, si se respetaban, no producirían nunca falsas conclusiones si la reflexión partía de premisas verdaderas. En el razonamiento, los nexos básicos eran los silogismos: proposiciones emparejadas que, en su conjunto, proporcionaban una nueva conclusión. En el ejemplo más famoso, “Todos los humanos son mortales” y “Todos los griegos son humanos”, se llega a la conclusión válida de que “Todos los griegos son mortales”. Para

Aristóteles, la ciencia es el resultado de construir sistemas de razonamiento cada vez más complejos.

Tras la caída del Imperio Romano, las obras de Aristóteles se perdieron en Occidente. Durante el siglo IX, los estudiosos árabes introdujeron a Aristóteles, traducido al árabe, en el Islam. De estos estudiosos árabes que examinaron y comentaron la obra aristotélica, el más famoso fue Averroes, filósofo hispanoárabe del siglo XII. En el siglo XIII, el Occidente latino renovó su interés por la obra de Aristóteles y santo Tomás de Aquino halló en ella una base filosófica para orientar el pensamiento cristiano, aunque su interpretación de Aristóteles fuera cuestionada en un principio por las instancias eclesásticas. En las primeras fases de este redescubrimiento, la filosofía de Aristóteles fue tomada con cierto recelo, en gran parte debido a la creencia de que sus enseñanzas conducían a una visión materialista del mundo. Sin embargo, el pensamiento aristotélico se continuó prácticamente hasta fines del siglo XIX. La lógica aristotélica sirvió de base al pensamiento moderno.

Las ideas psicológicas en el pensamiento filosófico medieval

Los comienzos del pensamiento medieval se fueron constituyendo en la perspectiva agustiniana (san Agustín de Hipona: 354 a 430), que era una perspectiva neoplatónica porque retoma las ideas de Platón respecto a la preexistencia del alma, pero tratando de articularlas con el pensamiento cristiano. La visión del cosmos, para él, correspondía a un vasto orden graduado y escalonado donde interpretaba, influenciado por el

maniqueísmo,² el mal como el lado de la sombra que daba relieve a lo iluminado. Pero Dios quedaba más allá de ese orden inteligible. Por lo tanto, de Dios no se puede decir nada conceptual.

*San
Agustín*

En esta línea de pensamiento, la búsqueda de la verdad se la entiende como *aduequatio*: adecuación de la cosa del mundo al intelecto. Pero aquí el intelecto es divino y la cosa es un ente creado por Dios. Su creación ocurre de acuerdo con una idea pensada previamente por el creador. De este modo, la cosa es verdadera en cuanto concuerda con dicha idea y, por consiguiente, con el intelecto divino. El hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, quien ha puesto en él un intelecto análogo al suyo. Gracias a esta analogía es que puede encontrar indirectamente el hombre la verdad de la cosa, ya que tanto la verdad del juicio como la verdad de la cosa tienen su último fundamento en Dios. El hombre medieval agustiniano busca la verdad a través de la fe que le ayuda a encontrar a Dios por medio la Iglesia.

2. La doctrina del maniqueísmo se basa en una división dualista del universo, en la lucha entre el bien y el mal: el ámbito de la luz (espíritu) está gobernado por Dios, y el de la oscuridad, por Satán. En un principio, estos dos ámbitos estaban totalmente separados, pero, en una catástrofe original, el campo de la oscuridad invadió el de la luz y los dos se mezclaron y se vieron involucrados en una lucha perpetua. La especie humana es producto, y al tiempo un microcosmos, de esta lucha. El cuerpo humano es material y, por lo tanto, perverso; el alma es espiritual, un fragmento de la luz divina, y debe ser redimida del cautiverio que sufre en el mundo dentro del cuerpo. Se logra encontrar el camino de la redención a través del conocimiento del ámbito de la luz, sabiduría que es impartida por sucesivos mensajeros divinos.

Así, en la búsqueda de su identidad, el hombre agustiniano piensa y conoce, pero esa actividad es un re-pensar y un re-conocer pues esas actividades han sido realizadas previamente por Dios, que las puso en el hombre. Por esto se puede decir que, según san Agustín, “yo soy aquel que recuerda”, pues las ideas que se constituyen son reflejo de la actividad pensante divina a la que sólo puedo acceder de manera indirecta, por adecuación y por la fe.

La filosofía de san Agustín dominó el pensamiento occidental durante los siglos IV y V. En los siglos venideros, desde mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XV, se va a consolidar el pensamiento filosófico y teológico hegemónico de la Iglesia Católica por medio del pensamiento escolástico.

Escolástica Los filósofos musulmanes, judíos y cristianos van a redescubrir la obra de Aristóteles y, por ende, se enfrentarán al esfuerzo intelectual de utilizar la razón natural humana, en particular la filosofía y la ciencia de Aristóteles, para comprender el contenido sobrenatural de la revelación tratando de conciliar la filosofía con la fe religiosa e intentando dotar de pilares racionales a sus creencias religiosas.

Los pensadores escolásticos sostuvieron una amplia variedad de ideas, tanto en filosofía como en teología. Lo que da unidad a todo el movimiento escolástico son las metas comunes, las actitudes y los métodos aceptados de un modo general por todos sus miembros.

La principal preocupación de los escolásticos no fue conocer, entonces, nuevos hechos, sino integrar el conocimiento ya adquirido de forma separada por el razonamiento griego y la revelación cristiana.

El objetivo esencial de los escolásticos determinó algunas actitudes comunes, de las que la más importante fue su convicción de la armonía fundamental entre razón y revelación. Los escolásticos afirmaban que el mismo Dios era la fuente de ambos tipos de conocimiento y la verdad era uno de “sus” principales atributos. Como los escolásticos creían que la revelación era la enseñanza directa de Dios, ésta tenía para ellos un mayor grado de verdad y certeza que la razón natural. En los conflictos entre fe religiosa y razonamiento filosófico, la fe era siempre el árbitro supremo, la decisión de los teólogos prevalecía sobre la de los filósofos. Después de principios del siglo XIII, el pensamiento escolástico puso mayor énfasis en la independencia de la filosofía en su campo propio. A pesar de todo, durante el período escolástico, la filosofía estuvo al servicio de la teología, no sólo porque la verdad de la filosofía estaba subordinada a la de la teología, sino también porque los teólogos utilizaban la filosofía para comprender y explicar la revelación. Como resultado de su creencia en la armonía entre fe y razón, los escolásticos intentaron determinar el ámbito preciso y las competencias de cada una de estas facultades.

Entre los pensadores judíos, el rabino, filósofo, médico y físico Maimónides (1135-1204) intentó armonizar la filosofía aristotélica con la revelación divina como se entiende en el judaísmo, en un espíritu similar al de los escolásticos cristianos. Propuso el método *alegórico* para interpretar los libros sagrados con la intención de evitar los antropomorfismos habituales, por lo cual fue descalificado durante muchos siglos. El monje y filósofo inglés, Roger Bacon, se destacó por sus críticas al método deductivo de sus contemporáneos, así como a la confianza de éstos por la autoridad del pasado, proponiendo

un nuevo método de investigación basado en la observación controlada. R. Bacon advertía que aún quedaba mucho por aprender de la naturaleza. Aquí encontramos, en el siglo XIII, ideas que serán antecedentes del empirismo del siglo XVII (Francis Bacon, J. Locke, D. Hume).

En el momento de esplendor de la escolástica, en el siglo XIII, el teólogo y filósofo italiano Tomás de Aquino (1225-1274) estableció un equilibrio entre razón y revelación, convirtiéndose en uno de los teólogos sobresalientes del catolicismo.

A principios del siglo XIII, las principales obras de Aristóteles estuvieron disponibles en una traducción latina de la escuela de traductores de Toledo, acompañadas por los comentarios de Averroes (1126-1198) y otros eruditos islámicos. El vigor, la claridad y la autoridad de las enseñanzas de Aristóteles devolvieron la confianza en el conocimiento empírico, lo que originó la formación de una escuela de filósofos conocidos como averroístas; los averroístas afirmaban que la filosofía era independiente de la revelación.

Esta postura amenazaba la integridad y supremacía de la doctrina católica apostólica romana y llenó de preocupación a los pensadores ortodoxos. Ignorar a Aristóteles era imposible, y condenar sus enseñanzas era inútil. Tenía que ser tenido en cuenta. Reconciliando el énfasis agustiniano sobre el principio humano espiritual con la afirmación averroísta de la autonomía del conocimiento derivado de los sentidos, Tomás de Aquino insistía en que las verdades de la fe y las propias de la experiencia sensible, así como las presentadas por Aristóteles, son compatibles y complementarias. Algunas verdades, como el misterio de la encarnación, pueden ser conocidas sólo a

través de la revelación, y otras, como la composición de las cosas materiales, sólo a través de la experiencia; aun otras, como la existencia de Dios, son conocidas a través de ambas por igual. Así, la fe guía al hombre hacia su fin último, Dios; supera a la razón, pero no la anula. Todo conocimiento, afirmaba, tiene su origen en la sensación, pero los datos sensibles pueden hacerse inteligibles sólo por la acción del intelecto, que eleva el pensamiento hacia la aprehensión de tales realidades inmateriales como el alma humana y Dios. Para lograr la comprensión de las verdades más elevadas, aquellas con las que está relacionada la religión, es necesaria la ayuda de la revelación.

Las ideas psicológicas en el pensamiento filosófico de la modernidad

El hombre medieval buscaba la verdad a través de la fe, y esta fe le ayudaba a encontrar a Dios. La razón humana llegaba a la verdad por adecuación de las ideas humanas a las divinas. Sin embargo, el medioevo no estuvo exento de polémicas, y las grandes dudas habitaron el pensamiento humano. ¿Cómo conciliar el conocimiento de lo sensible con la creencia religiosa? ¿Cómo recuperar la confianza del hombre en su capacidad de conocer y la noción de verdad revelada? Estas preguntas van a animar el trabajo de los filósofos y teólogos polarizándose entre aquellos que mantienen la idea de una filosofía independiente de la teología y aquellos que, como Tomás de Aquino, advierten que puede haber una complementariedad entre ambas aunque, al mismo tiempo, afirmen que el conocimiento humano se obtiene a través de los sentidos.

Sin embargo, en la búsqueda de la verdad no todos los hombres se sienten con fe suficiente de hallarla. Es decir que la certeza puede no ser absoluta, pues no todo hombre posee la fe necesaria, ésta puede perderse o no recibirse nunca. Pero aún la necesidad de seguridad no desaparece. Fuera de la religión, desligado de Dios, el hombre sigue afanándose en la idea de buscar la seguridad, no ya respecto de la salvación eterna como acercamiento a Dios, sino respecto de sí mismo y el mundo, que es lo que le queda después de la desligazón a Dios. El hombre de la modernidad, frente a este planteo, queda aprisionado por la duda.

Los intentos de reconciliar la razón natural y la revelación llevaron a algunos pensadores a encontrar otro fundamento, no ya de la verdad a la que se accede por la fe, pero sí de la certeza que se puede tener por la única actividad que estoy seguro que no puedo perder: la actividad de pensar.

Sobre este trasfondo de renuncia al pensamiento religioso emerge la figura de René Descartes (1596-1650), filósofo y matemático francés. Descartes afirmaba: "En nuestra búsqueda del camino directo a la verdad, no deberíamos ocuparnos de objetos de los que no podamos lograr una certidumbre similar a las de las demostraciones de la aritmética y la geometría". Por esta razón determinó no creer ninguna verdad hasta haber establecido las razones para creerla. El único conocimiento seguro a partir del cual comenzó sus investigaciones lo expresó en la famosa sentencia: *Cogito, ergo sum* (Pienso, luego existo). Partiendo del principio de que la clara conciencia del pensamiento prueba su propia existencia, mantuvo la existencia de Dios. Éste creó dos clases

de sustancias que constituyen el todo de la realidad. Una clase era la sustancia pensante, el yo, la conciencia, lo mental; la otra era la sustancia extensa o física.

Descartes planteaba, de este modo, un profundo dualismo en las posibilidades del conocimiento humano: el hombre puede acceder al conocimiento indirecto del universo y del propio cuerpo a través de los distintos sentidos —*la Res extensa*—, y, por otra parte, el hombre puede acceder al conocimiento directo de su propia actividad pensante o reflexiva que se le impone libre de toda duda —*la Res cogitans*—. En esta actividad, el ser humano se afirma por sobre todas las cosas en su ser racional.

De esta manera, el dualismo cartesiano había planteado una división en las formas de acceso al conocimiento del cuerpo y del yo pensante. Al primero, se podía acceder por medio del conocimiento científico siguiendo los pasos del método analítico, por él propuesto, mientras que, para el segundo, se imponía la introspección filosófica como forma de abordaje. Así, la "mente, el yo, o la conciencia" quedaba confinada dentro del territorio de la filosofía.

En oposición al pensamiento cartesiano vemos emerger el empirismo inglés, representado por John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776) y el filósofo y estadista inglés Francis Bacon, barón de Verulam (1561-1626).

Francis Bacon entendía que el conocimiento humano no provenía de ninguna autoridad sino que se derivaba de la experiencia. La forma de acceso al conocimiento estaba garantizada por el empleo de la lógica inductiva utilizada por medio del método experimental. Anteriormente se practicaba la inducción mediante la simple enumeración, extrayendo conclusiones

generales de datos particulares. El método de Bacon consistía en inferir a partir del uso de la analogía, desde las características o propiedades del mayor grupo al que pertenece el dato en concreto, dejando para una posterior experiencia la corrección de los errores evidentes. Este método tuvo una gran influencia en el desarrollo de las ciencias experimentales.

El siglo XVII aparece junto al desarrollo de la confianza en las matemáticas como forma de expresión del saber científico. En este siglo veremos el gran despliegue de “la nueva ciencia”, la ciencia que no se conforma con describir la naturaleza haciendo grandes catálogos al modo aristotélico sino que ahora quiere traducir lo que ve en matemáticas. En el trasfondo de este desarrollo se consolida el pensamiento empirista inglés con la figura de John Locke.

Su obra es, como la mayor parte de la filosofía del siglo XVII, una reacción a Descartes. De modo diferente, Locke trasladó la discusión sobre la dicotomía mente-cuerpo al dominio de la experiencia puramente psicológica, contrastando el sentido interior (la experiencia reflexiva de la mente de su propia experiencia de las cosas) con el sentido exterior (la experiencia mental de las cosas). Aunque Francis Bacon y René Descartes habían planteado la cuestión del método adecuado para alcanzar el conocimiento, Locke, desde su perspectiva empirista, fue el primero que propuso la cuestión epistemológica de los límites del conocimiento.

Empleando una noción muy general de *idea*, que incorporaba un conjunto dispar de entidades entre las cuales los psicólogos modernos distinguen percepciones, imágenes mentales y conceptos, Locke se interesó por la certeza de nuestras ideas adquiridas por medio de

la experiencia a través de la reflexión o sentido interno y por la verdad de nuestras ideas en la medida en que dependen del sentido externo. Afirmaba que el ser humano, al nacer, no tiene ideas, es como una hoja en blanco sobre la cual la experiencia imprime el conocimiento. De esta manera, Locke rechaza toda posición innatista en su teoría del conocimiento.

Sin embargo, D. Hume fue más allá aún, e intentó probar que la razón y los juicios racionales son tan sólo asociaciones habituales de diferentes sensaciones o experiencias. Sus argumentaciones lo llevaron a afirmar que “la razón nunca podrá mostrarnos la conexión entre un objeto y otro si no es ayudada por la experiencia y por la observación de su relación con situaciones del pasado. Cuando la mente, por tanto, pasa de la idea o la impresión de un objeto, a la idea o creencia en otro, no se guía por la razón, sino por ciertos principios que asocian juntas las ideas de esos objetos y los relaciona en la imaginación”. Así, entiende que a partir de la experiencia se constituyen las ideas simples y que toda idea compleja resulta de la asociación a partir de ideas simples (asociacionismo). A la pregunta: ¿Existe un yo previo a la experiencia?, Hume responde: no. Éste resulta un precipitado de sensaciones y percepciones complejas. Las ideas de Hume serán tomadas por los psicofísicos del siglo XIX que basarán sus observaciones para explicar los fenómenos de la conciencia en los principios de la asociación, o asociacionismo.

La epistemología de los siglos XVII y XVIII culminó en la obra de Kant.

Kant

Probablemente no estaba desatinada la afirmación de Ribot, quien decía que la filosofía del siglo XVIII culminó en la obra de Kant, pese a que puede ser una valoración más justa de la influencia de Kant

decir que la filosofía de los siglos XIX y XX siguió a Kant tanto como los filósofos anteriores habían seguido a Descartes.

Los racionalistas afirman que la mente es capaz de conocer la realidad mediante su capacidad para razonar, una facultad que existe independiente de la experiencia. En esta perspectiva, el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) intentó lograr un compromiso entre el empirismo y el racionalismo, restringiendo el conocimiento al terreno de la experiencia, *a posteriori*, y por ello coincidía con los empiristas, pero atribuía a la mente una función precisa al incorporar las sensaciones en la estructura de la experiencia. Esta estructura podía ser conocida *a priori* sin recurrir a métodos empíricos, y en este sentido Kant coincidía con los racionalistas.

La pregunta que adopta el pensamiento kantiano es: ¿qué podemos saber? La respuesta no va a tomar el camino de la “tábula rasa”, sino que va a considerar que algo sabemos y que analizando eso que sabemos podremos ver hasta dónde llega nuestro saber.

Lo que sabemos sin dudar es la ciencia. Ésta es capaz no sólo de analizar conceptos, de formalizar observaciones en leyes generales, sino también de crecer y enriquecerse por sí sola. En términos sencillos podemos decir: al pensar, tomamos una idea para desarrollar lo que lleva dentro o para establecer sus equivalencias con otras ideas; o bien, coleccionamos experiencias concretas, asociándolas por su parecido o por su vecindad bajo una misma etiqueta (a esto se reducirían las ideas, según Hume). En el primer caso, el razonamiento puede andar bien pero no produce nada nuevo, no enriquecemos nuestro conocimiento del mundo; en el segundo caso, todo es novedad, pero cada nuevo caso puede ser

diferente, por lo que no podemos generalizar y universalizar con seguridad. La ciencia puede decir algo nuevo sin necesidad de depender de la experiencia. Su ejemplo aritmético lo ilustra bien: en $7+5=12$ se dice algo nuevo, porque el concepto 12 no estaba contenido en el de 7 y en el de 5, pero a la vez se dice algo que aceptamos como universal y necesariamente verdadero, sin que nos haga falta reunir manzanas u otros objetos por esas cifras.

Kant le atribuye un gran poder a la mente científica y lo cierto es que la concepción de la mente humana representa una revolución decisiva. Kant entiende que la mente humana tiene maneras y formas de sentirse impresionada por la experiencia. La impresión más elemental que pueda recibir aparece casi inevitablemente como extensa (al modo cartesiano): o sea que nosotros y “toda mente posible” estamos hechos de tal modo que la percibimos como dada en el espacio. Entonces, si toda mente es extensiva, extensificadora, lo geométrico valdrá igual para todos, será una verdad universal. Pero, además, toda impresión se hace presente en forma temporal, pasando, pasándonos, de antes a después, en el tiempo; es forma básica de nuestra experiencia, sin que tenga sentido preguntar si esto es así en la realidad externa. Esa temporalidad de “toda mente posible” en cuanto fundamenta la sucesividad de las series, el 1, 2, 3, 4, 5, ..., hace que la aritmética valga como la verdad universal. De este modo, espacio y tiempo son las formas de nuestra mente en que se nos presenta toda materia sensible.

Además, “toda mente posible” –nuestras mentes– no sólo amolda todas las impresiones a sus formas previas, espacial o temporal, sino que además las relaciona

como aspectos de objetos, como causas y efectos, etc., a su manera y no a una manera impuesta desde fuera de los hombres. A estas maneras de relacionar las impresiones, de estructurar la experiencia, Kant las llama "categorías". Las formas espaciales y temporales y las categorías son maneras de hacer presente, para la mente, la experiencia; son formas que están en lo mental.

Así, lo que tenemos en nuestra mente no es un caos de impresiones, sino un mundo análogo para todos; pero al hablar de él y de nosotros surgen nuevas preguntas que no podemos contestar sin salirnos de este orden. Ante todo, la cuestión del yo, que no puedo percibir igual que percibo el mundo, ni deducir de ningún concepto, pero que tengo que suponer en todo acto. Sobre si es real o no el yo es algo que puedo afirmar o negar lógicamente, pero no se puede deducir que algo exista o no porque lo deduzca teóricamente. Que algo exista o no exista nos consta sólo por experiencia, no por poderlo deducir de su idea. Desde esta posición, Kant hace imposible un estudio científico del yo, dado que puedo afirmar el supuesto del yo como presente en todo acto, pero el mismo no permite ser aprehendido por las formas de la mente como lo hace con el mundo de experiencias.

Kant analiza en la *Anthropologie*, publicado en 1798, la naturaleza de los poderes cognitivos, los sentimientos de placer y displacer, los afectos, las pasiones y el carácter en el contexto de la negación de la posibilidad de una ciencia empírica de los procesos conscientes. En él niega la posibilidad de que la psicología pueda llegar a ser una ciencia empírica por dos causas:

1) Puesto que los procesos psicológicos varían en una sola dimensión, el tiempo, no pueden ser descritos matemáticamente.

2) Puesto que los procesos psicológicos son internos y subjetivos, tampoco pueden ser medidos.

Johann Herbart, según relata la historia, fue el primero en responder a las objeciones de Kant, imaginando entidades mentales que variaban en tiempo y en intensidad y mostraban que el cambio de intensidad sobre el tiempo podía ser representado matemáticamente. Gustav Fechner respondió después a la segunda objeción, desarrollando procedimientos psicofísicos que permitían medir la fuerza de una sensación. Wilhelm Wundt combinó estas nociones, las unió a los métodos de la fisiología sensorial y experimental y, en 1879, creó el laboratorio de psicología experimental de Leipzig.

Aunque hay cierta verdad en la historia comúnmente aceptada, como en todas las reconstrucciones racionalizadas, se tiende en gran medida a simplificar demasiado las historias excepcionalmente complejas. En las páginas que siguen a continuación, analizaré, aunque sea en parte, la complejidad de su trama.