

3

CONCEPTOS FILOSÓFICOS DE LA MODERNIDAD EN LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA DE BRENNAN

Revolución copernicana

La importancia de la revolución copernicana es reconocida por Brennan (1999), pero el mayor inconveniente radica en su vano esfuerzo por resolver historiográficamente un problema que históricamente, según múltiples evidencias, no halló más que algunas soluciones parciales. Estas no se dieron totalmente a favor de la racionalidad, como tampoco exclusivamente a favor de la fe. Brennan corta un nudo gordiano sin notar que solo invisibiliza la complejidad real de una polémica incesante que alcanza a la Europa moderna. Son tres las afirmaciones que refieren a este asunto particular y que se tratan a continuación, seguidas de otras siete que encabezan el último capítulo de antecedentes filosóficos en la historia de la psicología de Brennan.

Primera afirmación

“La oposición en la fe en la opinión ptolemaica y la justificación racional de la teoría heliocéntrica se resolvió al final en favor de esta última” (Brennan, 1999, p. 73).

La opinión ptolemaica no obedece estrictamente a una opinión basada en la fe, ni estrictamente religiosa, lo que hace inadecuada la oposición entre las dos posturas como si en realidad correspondieran oficialmente a la fe y a la razón, respectivamente.

El criterio histórico-epistemológico resulta, entonces, demasiado ligero. No puede olvidarse el contexto religioso de Copérnico y su propia condición religiosa. Los ptolemaicos habían hecho también investigación astronómica, basados, a usanza de la

época, en los modelos geométricos griegos y alejandrinos. Esto significa que hicieron uso de modelos estrictamente racionales gestados desde la antigüedad y a los cuales debería ajustarse la armonía cósmica.

Las ideas reguladoras de orden, armonía, cambio cíclico y permanente estuvieron determinando, de buena manera, el modelo del universo y de nuestro sistema geocéntrico en particular. Es cierto que el antropocentrismo religioso influiría notablemente también en los ptolomeos, pero no puede de ello derivarse que estuviera basado en la fe y que esa fuera la diferencia esencial con el modelo copernicano. Puede decirse, en cambio, que ambos modelos hacen uso de racionalidades permanentes como también de elementos que bien podrían enmarcarse como religiosos para la época.

Lo anterior no significa que deban menospreciarse todas las variopintas transformaciones de la revolución copernicana, producto de la revolución científica de la época. Aquí solo se pretende señalar una imprecisión conceptual en el marco histórico y epistemológico de la época de dicha revolución. No puede olvidarse que la tradición ptolemaica está basada en el modelo aristotélico, con ajustes importantes a este, pero que no se desliga por su base de un trabajo anterior que no está precisamente basado en la fe religiosa. Es cierto que no son las observaciones telescópicas las que dan fundamento a la visión precopernicana, pero ello no descarta las observaciones directas y naturales que apoyarían tan importantes hipótesis para la época.

Quizás lo que debería destacarse más en el cambio de la concepción aristotélico-ptolemaica a la copernicana sea la visión de hombre y la visión de ciencia. Estas características de la llamada *revolución copernicana* afectan más directamente a las ideas que luego se irán gestando sobre la psicología humana en particular. Así lo plantean Reale y Antiseri (1991):

Copérnico desplaza la Tierra del centro del universo, con lo que también quita de allí al hombre. La Tierra ya no es el centro del universo, sino un cuerpo celestial como los demás. Ya no es, en especial, aquel centro del universo creado por Dios en función de un hombre concebido como culminación de la creación y a cuyo servicio estaría todo el universo. [...] Y cuando Bruno haga caer las fronteras del mundo y convierta en infinito al universo, el pensamiento tradicional se verá obligado a hallar una nueva morada de Dios (p. 172).

El pensamiento tradicional religioso se ve afectado por esta concepción infinita y geocéntrica del universo, sin que pueda decirse que sea su propósito. Quizás pueda notarse esto último de mejor manera al revisar los efectos que tiene el cambio de cosmovisión en otros ámbitos como el epistemológico y, particularmente, el científico:

Cambia la imagen del mundo y cambia la imagen del hombre. Más aún: cambia paulatinamente la imagen de la ciencia. La revolución científica no solo consiste en llegar a teorías nuevas y distintas de las anteriores, [...] ella misma constituye una revolución en

la noción de saber, de ciencia. [...] La ciencia [...] ya no es una privilegiada intuición del mago o astrólogo individual que se ve iluminado, ni el comentario de un filósofo que ha dicho la verdad y toda la verdad, [...] sino más bien una indagación y un razonamiento sobre el mundo de la naturaleza (Reale y Antiseri, 1991, p. 172).

Lo anterior, entonces, no autoriza centrar, de manera reduccionista, la revolución copernicana como un alejamiento del acento en Dios. Y esa es justamente la materia siguiente de examen de las afirmaciones que hace Brennan (1999) en su texto.

Segunda afirmación

“La revolución copernicana puede ser entendida como el principio del alejamiento del acento en Dios y el comienzo del examen de la humanidad como parte del entorno presente” (Brennan, 1999, pp. 73-74).

Indebidamente, Brennan (1999) hace girar la revolución copernicana en torno a un problema religioso. Con esto empobrece totalmente la estructura de las revoluciones filosóficas y científicas y reduce linealmente la revolución copernicana a un paso del teocentrismo al antropocentrismo.

Trátase de la estructura de la revolución científica o de la revolución de las estructuras científicas, como lo propusiera más recientemente Toulmin (2003), se ha dicho en muchas fuentes y de distintas maneras que se trata de un cambio en la modernidad de cosmovisión. Pero, más allá de la cosmovisión, es sabido que la modernidad es una forma de vida antes que una época. Esta forma de vida hace referencia, entre muchos otros, al ámbito filosófico, científico, político, económico y, por supuesto, religioso.

El problema está en magnificar el viraje y exagerarlo. No debe desconocerse, por ejemplo, la connotación neoplatónica que acompaña a la revolución copernicana. El propio Khun (1992) hace el énfasis en el paso de la ciencia normal a nuevas reglas que la violentan y desacatan directamente. La revolución copernicana es una revolución científica, aunque afecte otros campos de alguna manera y en importante medida. No se trata de una revolución religiosa que permita centrarla, como lo hace Brennan (1999), en la desaparición del teocentrismo. De hecho, Kuhn (2008) inicia su prefacio a *La revolución copernicana* anunciando:

Aunque la palabra revolución es aquí un nombre singular, el acontecimiento fue plural. En su núcleo constituyó una transformación de la astronomía matemática, aunque implicó también cambios conceptuales en los terrenos de la cosmología, física, filosofía y

religión. [...] La pluralidad de la revolución copernicana desborda la competencia de cualquier erudito aislado que decida trabajar sobre las fuentes originales (p. 9).

Resulta sospechoso pensar, entonces, que Ptolomeo de Alejandría y su descendencia intelectual inmediata hubiesen tenido pretensiones religiosas antes que científicas. Ubicados en el siglo II y soportados en los avances de Hiparco de Nicea, cómo ignorar la propuesta consignada en el *Almagesto* (el más grande) en la que se incluyen más de 47 constelaciones, se aclaran fenómenos como los eclipses, los equinoccios, los solsticios, el mes sinódico y los epiciclos. Escrito originalmente en griego, traducido luego al árabe y mucho más tarde al español, sería un texto que durante aproximadamente catorce siglos determinaría la visión científica del Universo en el mundo.

El modelo ptolemaico es, en efecto, claramente científico, lo que no debe traducirse como verdadero. Identificar la ciencia con la verdad es reducirla a la nada, es desconocer sus historias de ensayos y errores. Parte de esta historia está en el esfuerzo de los astrónomos, y a veces incluso astrólogos, por descubrir, describir y explicar la posición y el movimiento de los astros en el firmamento.

Defender que la tierra esté estática no es una idea religiosa, sino una idea netamente científica que tiene su origen en el sentido común y en los sentidos particulares. ¿Cómo saber que la Tierra se mueve y no es el centro del universo? Sin instrumentos nuevos (modernos) es demasiado conjetural darle rotación o traslación a la tierra. Lo obvio, lo lógico, lo aceptable a la razón y a la observación es todo lo contrario.

Una de las razones para que no se crea de esta manera es, quizás, la gran mitificación que se le ha hecho tradicionalmente a la “observación científica” en los contextos empirista, positivista y pragmático de la ciencia. Las observaciones no garantizan ningún grado importante de objetividad ni de confiabilidad; es el conjunto de los procedimientos lo que puede hacer más razonable una hipótesis con respecto a otra.

Tercera afirmación

“La razón triunfó sobre la fe. La edad de la ciencia estaba a punto de comenzar” (Brennan, 1999, p. 74).

No hubo triunfos sobre la fe, solo hubo giros que le dieron otro significado, otro puesto dentro de la cultura. No se trata de la incursión del ateísmo en la cultura occidental. El autor no diferencia entre ciencia y ciencia moderna. Por otra parte, hace depender como condición de la aparición de la ciencia, la crisis y “derrota” de la fe sobre la razón. Al parecer, se pueden inferir aquí varias conclusiones sobre lo que piensa y dice Brennan (1999) acerca de este asunto. El autor supone varias premisas:

- 1) La fe y la razón son incompatibles, excluyentes, irreconciliables, “enemigas”.
- 2) El conflicto entre fe y razón que diera apertura a los múltiples debates y búsqueda de soluciones por aproximadamente diez siglos en la Edad Media, no ha tenido ningún efecto en favor de algún tipo de acercamiento.
- 3) El fundamento de toda ciencia es netamente racional.
- 4) Existe una jerarquía histórica en los saberes quizás a la manera que fuera expuesta y defendida por Comte en su positivismo clásico. La separación de la religión y la metafísica serían los peldaños para hacer finalmente posible el nacimiento del pensamiento científico. Estos estadios no podrán ser concomitantes. A esto parece servirle muy bien la visión histórica paradigmática, en la medida en que un paradigma sería radicalmente remplazado por otro.

Hace falta, entonces, una noción más generosa de ciencia, menos anacrónica y menos restringida a una época, menos positivizada y dogmatizada. Hace falta una reserva prudente frente al fenómeno de la fe y a lo que esta tenga que ver con el desarrollo histórico de las ciencias desde la antigüedad. Hace falta una mirada más hologramática del saber, menos lineal de la lógica científica (Alchurrón, 1995).

Estas objeciones apuntan a revisar la manera como puede ser entendida la psicología a partir de sus antecedentes históricos. La defensa de una psicología cerrada a cualquier pluralismo o diversidad hace su aparición en posturas tan tendenciosas como la que, por lo mostrado, puede leerse en autores como Brennan (1999).

La aparición de la ciencia moderna

Cuarta afirmación

“La caída de la metafísica aristotélica debida al ascenso del empirismo fue iniciada por la confianza de la escolástica en la razón como fuente de conocimiento, que estaba basada en las posturas del propio Aristóteles” (Brennan, 1999, pp. 76-77).

La metafísica aristotélica es netamente racional, lo que no permite contraponer de esta manera las ideas. La metafísica siguió siendo plenamente defendida por los racionalistas modernos con nuevos y diversos argumentos. Brennan (1999) parece creer ingenuamente en la superación de la metafísica, con lo cual desconoce todas las críticas al positivismo desde distintos frentes como el racionalismo crítico de Popper (1972), Wittgenstein II (1988), la Escuela de Fráncfort, entre otros. Los supuestos del positivismo clásico y lógico delatan una metafísica del sentido.

Quinta afirmación

“No todos los adelantos científicos fueron acompañados por una completa confianza en la razón y un rechazo de la fe” (Brennan, 1999, p. 83).

Los adelantos científicos no tenían este alcance ni este propósito. Aunque pareciera haber un reconocimiento del autor con respecto a la ausencia de una ciencia pura, en realidad está más bien reclamando desde un derrotero lo que hubiera sido ideal alcanzar. Sería importante aclarar los términos como “fe” para saber en qué sentido se puede decir que haya sido siempre inconsistente con la razón.

Brennan (1999) pareciera desconocer o ignorar intencionalmente el trabajo teológico de tantos siglos durante los cuales se ha buscado reconciliar la fe y la razón en torno a una doctrina como la cristiana. No se trata de afirmar con esto que la teología tiene la palabra, ni mucho menos la verdad. Se trata, no obstante, de reconocer los esfuerzos humanos que no se limitan racionalmente a los de las ciencias empíricas.

Sexta afirmación

“[Las sociedades] se establecían para compensar el retraso científico de las universidades. Como hemos dicho, las universidades se hallaban controladas por los gobiernos y la Iglesia: la ciencia no podía florecer verdaderamente en esas condiciones burocráticas. Más aún, las facultades de teología seguían dominando y eran lentas para ceder a la investigación científica” (Brennan, 1999, p. 84).

Esta postura histórica para explicar las sociedades modernas es recalcitrante, no corresponde al espíritu revolucionario típico de la época moderna.

Se desconoce el avance de la ciencia en el medievo. Si bien es cierto que en los primeros cien años de caída del Imperio romano las guerras produjeron oscurantismo, se pasa por alto todo el saber científico gestado a través de las universidades. La apreciación de Brennan (1999) es absolutamente ligera y parece obedecer una vez más a su visión dogmatizada del científicismo moderno. No se amplía aquí más la objeción en vista de que ya se han trabajado los aspectos y las imprecisiones referidas a la Edad Media.

Racionalismo y empirismo modernos

Octava afirmación

“El conocimiento de nosotros mismos es el principio más cierto” (Brennan, 1999, p. 88).

Lo certero no es el conocimiento propio, sino la existencia de la *res cogitans* como substancia pensante, como el “existo porque dudo”. El método de la evidencia de Descartes (1983), expresada en su famoso *Discurso del método*, consiste en hallar ideas claras y distintas, esto es, que no sean ni oscuras ni confusas. El examen analítico de las ideas presentes en la razón deriva en la indubitabilidad de la existencia del propio yo como sustancia pensante. La duda posible de todo encuentra un umbral máximo en la duda del propio pensamiento que duda. No es la introspección o su resultado el certero, sino la existencia innegable del propio pensamiento.

Novena afirmación

“Descartes elaboró sus conceptos sobre las relaciones entre la mente y el cuerpo” (Brennan, 1999, p. 88).

Debe evitarse la generalización del término *mente* para hablar indistintamente de racionalistas y empiristas, pues no debe confundirse la noción de *razón* (de origen racionalista) con la de *mente* (de origen empirista).

Décima afirmación

“Con métodos inductivos, que proceden de los particulares observados a generalizaciones cautas, el empirismo se opuso a los métodos deductivos de los filósofos escolásticos” (p. 91).

No debe confundirse conceptualmente lo individual con lo particular. Desde el punto de vista lógico, el razonamiento inductivo, como su propio nombre lo indica, procede de lo individual a lo general. Aristóteles ya hacía la diferencia entre las proposiciones silogísticas de cuantificación universal (todos o ninguno), de la particular (algunos) y de la individual (uno). La relación a lo individual no debe entenderse asignado a un individuo, persona u objeto, pues en ocasiones hace referencia a las unidades colectivas.

Hasta aquí las principales imprecisiones encontradas en la reconstrucción de Brennan (1999) sobre los antecedentes filosóficos modernos de la psicología.