

COLECCIÓN

LOGOS VESTIGIUM

Conceptos
filosóficos en la
historia de la
psicología

Una revisión crítica a propósito
de James Brennan



JUAN CARLOS SARMIENTO REYES

1



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

COLECCIÓN **LOGOS** **1**
VESTIGIUM

Conceptos
filosóficos en la
historia de la
psicología

Una revisión crítica a propósito
de James Brennan



JUAN CARLOS SARMIENTO REYES



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

Sarmiento Reyes, Juan Carlos

Conceptos filosóficos en la historia de la psicología: una revisión crítica a propósito de James Brennan / Juan Carlos Sarmiento Reyes. – Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2016

96 p. _ 17 x 24 cm

ISBN: 978-958-8934-13-6 (digital)

ISBN: 978-958-8934-12-9 (impreso)

Incluye: bibliografía

I. Título 1. Psicología-Teorías 2. Psicología-Filosofía
3. Psicología-Historia 4. Brennan, James, 1952-

Dewey 150.1 dc 2

PROCESO DE ARBITRAJE

Primer concepto de evaluación:

22 de marzo de 2015

Segundo concepto de evaluación:

6 de abril de 2015

© Universidad Católica de Colombia

© Juan Carlos Sarmiento Reyes

Primera edición, Bogotá, D.C.

Abril de 2016

DIRECCIÓN EDITORIAL

Stella Valbuena García

COORDINACIÓN EDITORIAL

María Paula Godoy Casasbuenas

CORRECCIÓN DE ESTILO

John Fredy Guzmán

DISEÑO DE COLECCIÓN

JUANITA ISAZA

DIAGRAMACIÓN

Juanita Isaza

PUBLICACIÓN DIGITAL

Hipertexto Ltda.

www.hipertexto.com.co

IMPRESIÓN

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

www.xpress.com.co

Bogotá, D.C., Colombia

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Avenida Caracas # 46-22

Bogotá, D. C.

psicologia@ucatolica.edu.co

EDITORIAL

Universidad Católica de Colombia

Av. Caracas 46 - 72 piso 5

Bogotá, D. C.

editorial@ucatolica.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo del editor.

CONTENIDO

| | |
|---|----|
| AGRADECIMIENTOS | 7 |
| PRÓLOGO..... | 9 |
| PREFACIO | 13 |
| INTRODUCCIÓN..... | 15 |
| CAPÍTULO I | |
| Conceptos filosóficos de la antigua Grecia en la historia de la psicología de Brennan..... | 27 |
| Primeras explicaciones de la actividad psicológica | 27 |
| Del mito al logos | 28 |
| CAPÍTULO II | |
| Conceptos filosóficos helenísticos y medievales en la historia de la psicología de Brennan | 59 |
| Filosofía helenística: el estoicismo..... | 59 |
| Filosofía patristica cristiana..... | 67 |
| La escolástica | 74 |
| CAPÍTULO III | |
| Conceptos filosóficos de la modernidad en la historia de la psicología de Brennan | 83 |
| Revolución copernicana..... | 83 |
| La aparición de la ciencia moderna..... | 87 |
| Racionalismo y empirismo modernos | 89 |
| CONCLUSIONES..... | 91 |
| BIBLIOGRAFÍA | 95 |

Dedicatoria

*A Sofi y a Mya, manantiales inagotables de mi motivación
para investigar y escribir.*

AGRADECIMIENTOS

Mis más sinceros agradecimientos:

A la Universidad Católica de Colombia, por su empeño y respaldo para hacer visibles algunos productos de investigación de sus profesores.

A la Dirección Central de Investigaciones de la Universidad Católica de Colombia, por el apoyo para adelantar una investigación sobre algunos de los antecedentes filológicos de la psicología y para publicar ahora los principales hallazgos.

Al doctor Carlos Vargas, decano de la Facultad de Psicología, por cada uno de sus gestos de respaldo, reconocimiento y consideración para llevar adelante este proyecto hasta su divulgación.

Al Centro de Estudios e Investigaciones en Psicología (CEIPS), y a su director Iván Felipe Medina, por haber viabilizado mi propuesta investigativa y abierto las puertas a su presentación como libro.

A los líderes de la línea en Psicología Educativa del grupo EUROPSIS, por su eficaz empeño por el desarrollo de proyectos docentes y por poner a la luz pública sus productos.

A la doctora Idaly Barreto, exdirectora del CEIPS y actual líder del grupo EUROPSIS, por su gentil invitación para convertir en libro el resultado de mis investigaciones, y por todo su respaldo, diligencia, entusiasmo, disposición y eficacia para hacerlo realidad.

A los pares evaluadores de mi trabajo investigativo, por sus invaluable observaciones y reconocimientos.

Agradecimientos

A la profesora Mya Faride Gómez, por confiar tempranamente en los resultados de mi investigación, llevarlos al aula de clase para dialogar con sus estudiantes de Introducción a la Psicología y Teorías y Sistemas Psicológicos en torno al rigor que requiere la reconstrucción histórica de la psicología en sus antecedentes filosóficos, y por retroalimentar con variadas y enriquecedoras observaciones escritas su contenido y su forma.

A la doctora Nohelia Hewitt, decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, por confiarme la labor académica para aprender, enseñar y dialogar con los estudiantes en mis clases de Psicología General e Historia de la Psicología, durante los últimos años.

Al profesor Gilberto Oviedo —psicólogo, magíster en Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y Premio Antonio Caparrós, otorgado en el 2008 por la Sociedad Española de Historia de la Psicología—, por su gran interés para leer cuidadosamente mi escrito, enriquecerlo con agudas críticas, magistrales observaciones, novedosas sugerencias y dadivosos elogios.

Finalmente, a algunos de mis colegas, compañeros, estudiantes, familiares y amigos, que me brindaron voces de aliento en este largo camino.

PRÓLOGO

El libro que el lector tiene en sus manos es el resultado de largos años de cátedra universitaria y de la labor investigativa de un filósofo interesado en la historia de la psicología. Su larga travesía intelectual se aproxima a uno de los problemas más neurálgicos en la vida docente: los materiales didácticos, sus usos y abusos en materia académica.

En nuestro medio colombiano suele suceder que los temas asociados a la historia de la psicología se asumen como un asunto satelital a la formación profesional. El afán por formar obreros aptos para el desempeño laboral ha dejado de lado, y en un rincón apartado, los temas de fundamentación histórica y epistemológica. El interés por la comercialización de un saber aplicable y práctico opaca el interés por la producción del conocimiento. La enseñanza de la historia de la psicología suele ser un requisito forzoso, que algunas instituciones cumplen de manera evasiva, a través de un delgado y ambiguo barniz de frases célebres de autores famosos.

La labor docente suele desarrollarse a partir de la adopción de un texto o manual de clase, el cual se convierte simultáneamente en programa académico, material de consulta y fundamento de la evaluación académica. Se asumen, entonces, como verdades absolutas las ideas expresadas en las obras provenientes de los grandes centros de producción editorial. La enseñanza de la historia de la disciplina se convierte en una reproducción del discurso hegemónico en torno al origen y desarrollo de la ciencia. Difícilmente se realizan debates académicos para cuestionarse sobre el criterio de selección e interpretación de los temas, los autores y las fuentes documentales. Con dificultad se llega a establecer un proceso de contraste con otras visiones históricas y modalidades de abordaje conceptual. En menor medida se llega

a la producción de propuestas originales nacidas de la labor investigativa en torno a la auscultación de temas de relevancia académica.

El profesor Sarmiento se propuso llenar el vacío dejado por la ausencia de análisis y crítica sobre los textos universitarios. La obra contiene una aguda reflexión sobre los materiales docentes y los medios de comunicación científica con los cuales se lleva a cabo la formación de estudiantes. En especial plantea una serie de problemas que forman parte de la vida cotidiana de los docentes y que difícilmente se expresan de manera escrita.

En primer lugar está el problema de ver en la filosofía un ancestro distante, especulativo y demagógico que aportó algunas ideas de cierto mérito para la labor científica, pero ya entradas en decadencia. El autor se propuso cambiar la imagen de la filosofía como un vestigio primitivo, para introducir la noción de la actualidad de los asuntos filosóficos en el desarrollo científico de la psicología.

En segundo lugar, este libro se propuso evidenciar la utilización de las ideas del pasado filosófico para afianzar las posturas científicas del presente. El narcisismo de nuestro tiempo nos impulsa a ver en los aportes de la historia el espejo que nos refleja con cierto grado de alabanza y belleza. Despreciamos todo aquello que nos remite a lucubraciones sin interés práctico en torno a nuestros asuntos preferenciales.

Se hace a lo largo del presente libro un permanente esfuerzo por invitar al lector a pensar el pasado como un conjunto de ideas, hechos y convicciones diferentes. El profesor Sarmiento realiza un interesante reclamo: los libros de texto suelen caer en el abuso de los conceptos filosóficos en su afán por justificar una postura teórica contemporánea, como la defensa de las escuelas psicológicas. Por ello, el libro ofrece la oportunidad de visitar la historia para descentrarnos de nuestras propias convicciones y del sentido común, para entrar en diálogo con otras lógicas de pensamiento con sus propias formas de aproximación.

La presente obra evidencia una de las más criticables tendencias historiográficas: la invención de la tradición intelectual, el uso de la historia para mostrarnos a nosotros mismos como la cúspide de la civilización que ha superado los intentos del pasado. La obra de profesor Sarmiento opta por la comprensión de las ideas del pasado como el producto de una realidad histórica que asume sus propios problemas e intentos de solución. El espejo del pasado tendría mucho que decir si se respeta su horizonte histórico y su modo particular de ver el mundo para compararlo con la actualidad.

La idea de entregarle al lector una visión comparativa resulta innovadora, pues se contrasta una versión de la historia, planteada por un libro de texto, con la propia

interpretación del profesor Sarmiento, basada en la profundización de los conceptos y la ampliación de las fuentes documentales. El presente libro rompe con la estructura de un texto canónico que sienta doctrina histórica. En oposición ofrece la formulación de tesis y antítesis históricas marcadas por el interés de obtener cuidadosamente conclusiones sujetas a discusión.

La presente obra nos recuerda que los tratados históricos, sus personajes, sus teorías, sus ideas, etc., pueden ser interpretados de diferentes formas. La lectura de un manual universitario es una puerta de entrada al conocimiento, que se hace más atractiva cuando fomenta el debate fundado en la comprensión del pasado histórico, sin caer en la estigmatización de las ideas.

Considero que la obra aporta un interesante insumo dentro de nuestro ambiente académico, dirigido a reformular hábitos académicos como la repetición acrítica y el memorismo respecto a ciertos materiales docentes. La idea de acercarse a la historia como un ejercicio dialógico y un proceso en permanente construcción resultará una experiencia enriquecedora para todo aquel que se identifique con la libertad de pensamiento y el juicio crítico en la producción del conocimiento.

Gilberto L. Oviedo

Doctor en Historia

Psicólogo y magíster en Psicología Comunitaria

Bogotá, 6 de septiembre del 2015

PREFACIO

La retórica, convertida en ejercicio escolar, se dirige a auditorios convencionales y puede, sin dificultad alguna, atenerse a visiones estereotipadas de estos auditorios, lo cual ha contribuido, tanto como lo facticio de los temas, a su degeneración.

Perelman (1989)

Este libro es producto de tres proyectos de investigación desarrollados en la línea de Psicología Educativa del grupo Euroopsis, financiados por el Fondo de Investigaciones de la Universidad Católica de Colombia y titulados así:

- *Imprecisiones en la interpretación y el uso de algunos conceptos filosóficos de la antigua Grecia en el texto Historia y sistemas de la psicología, de Brennan (1999).*
- *Imprecisiones en la interpretación y el uso de algunos conceptos filosóficos de la Edad Media en el texto Historia y sistemas de la psicología, de Brennan (1999).*
- *Imprecisiones en la interpretación y el uso de algunos conceptos filosóficos de la edad moderna en el texto Historia y sistemas de la psicología, de Brennan (1999).*

El presente texto responde a cuatro propósitos del autor: a) mostrar algunas de las imprecisiones conceptuales sobre los antecedentes filosóficos de la psicología identificadas en el texto *Historia y sistemas de la psicología*, de James Brennan (1999), solo a manera de ilustración de lo que resulta ser frecuente en los textos introductorios a la historia de la psicología; b) señalar algunos de los principales problemas interpretativos derivados de tales imprecisiones; c) brindar al lector, en algunos casos, una mejor versión de esos mismos conceptos a la luz de fuentes confiables, y d) explicar ciertos conceptos filosóficos que Brennan, como otros autores, no desglosa y que resultan ser indispensables a la hora de proponer una reconstrucción histórica de los antecedentes filosóficos y científicos de la psicología.

El trabajo crítico logrado aquí ha partido del supuesto fundamental de que la historiografía, como disciplina, no se restringe a la reconstrucción e interpretación de sucesos, sino que implica un ejercicio riguroso y permanente de debate en torno al

quehacer mismo del historiador, a la “manera de hacer” aquello que justamente se espera que haga.

A partir de este supuesto, se ha entendido que la posibilidad de historiografiar una determinada disciplina —como es el caso de la psicología— está abierta a todo investigador que tenga claros sus propósitos, la búsqueda de las herramientas necesarias para lograrlos y las dificultades propias de la labor que emprende, en razón de la naturaleza misma del objetivo que persigue en su investigación.

De lo anterior es inferible la importancia de hacer con más regularidad este tipo de ejercicios críticos que giren en torno a algunas reconstrucciones históricas de los antecedentes filosóficos de la psicología, más aún con las elaboradas por autores reconocidos en los medios académicos y cuyos textos se utilizan en alguna medida como guía o consulta para la enseñanza universitaria de la disciplina.

Bien hubiera podido revisar otros textos de historia de la psicología en los que se tratan también sus antecedentes filosóficos y en los cuales son identificables, con alguna frecuencia, imprecisiones a este respecto. En ese orden de ideas, debo aclarar que no pretendo señalar en este libro exclusivamente a un autor de la historia de la psicología como responsable, ni único ni primero, de tales imprecisiones; solo me he servido de él como pretexto para hacer visible un problema más bien recurrente en este tipo de literatura. Tampoco pretendo poner inquisitoriamente ante “el gran tribunal” la obra de James Brennan, como si menospreciara su labor historiográfica, que también se teje, como cualquier otra, en medio de los avatares del ensayo y el error.

INTRODUCCIÓN

En el prefacio de la quinta edición del texto *Historia y sistemas de la psicología*, Brennan (1999) señala el propósito general de su estudio y hace algunas aclaraciones:

Escribí esta obra como introducción al pasado de la psicología, arraigado firmemente en la historia de la civilización de Occidente. [...] Los sistemas psicológicos del siglo XX se entienden mejor en términos del pensamiento occidental desde la Antigüedad. [...] La primera parte introduce los principales temas del estudio psicológico que consideraron los primeros investigadores griegos y que después modificaron los escritores cristianos e islámicos (p. XI).

Se puede pensar que Brennan (1999) pertenece al grupo de historiadores que acepta la posibilidad de construir discursos metanarrativos. Esto determina, en buena parte, el tipo de investigación que logra elaborar sobre los antecedentes filosóficos de la psicología en la antigua Grecia, en el Medioevo y en la Modernidad. De hecho, Brennan considera comprensible el desarrollo de su disciplina únicamente a la luz del desarrollo del pensamiento científico en Occidente y, específicamente, de la aparición de las ciencias empíricas en el Renacimiento.

La introducción a su texto la intitula “El pasado para el presente”, y ello es una muestra fehaciente de que Brennan hace depender de manera lineal el presente del pasado. Esta visión de lo histórico deja entrever además, en su caso particular, una lectura teleológica de la historia de la psicología. Según lo examinado, tal sesgo historiográfico le impide hacer un ejercicio hermenéutico menormente incompatible con las visiones sistémicas contemporáneas, las perspectivas crítico-sociales, los microrrelatos o, con mayor razón, las diversas presentaciones “historiográficas” posmodernas.

Dentro de las posturas teleológicas es frecuente encontrar que se “acomoden” los datos históricos recolectados para cumplir con el objetivo inicialmente trazado por el autor; por ejemplo, explicar la situación actual de una determinada disciplina científica. En otras palabras, es común que se “ajusten”, en alguna medida, hechos del pasado para mostrar el curso “lógico” de los acontecimientos del presente o del futuro. Esta no es otra cosa que una acción guiada “a la medida de Procasto”.

Por otra parte, es de esperar que a esta tendencia teleológica, presente en el texto de Brennan (1999), le subyazca alguna noción de *ciencia*, alguna noción epistémica del tipo de saber que la ciencia representa, así como alguna intención particular al proponerse la construcción de “un texto más” de historia de la psicología. En efecto, así lo plantea el propio autor:

La aparición de la psicología como disciplina formal nos conduce al problema de la ciencia. En general, *ciencia* se define como la adquisición sistemática de conocimientos, pero, desde un punto de vista más limitado, esta adquisición se reduce a las observaciones que validan nuestros sentidos. [...] Llamamos a esta forma de hacer ciencia *empirismo*, y método científico a su aplicación mejor controlada. [...] Algunos estudiosos proponían otro modelo de psicología, una definición de ciencia más amplia. [...] La variedad de posturas ante la psicología puede originar confusión, pero también llega a ser una fuente de estímulo. [...] *El propósito de estudiar la historia de la psicología es aclarar las confusiones causadas por la diversidad* [cursivas agregadas] (Brennan, 1999, p. 4).

Nótese que el autor se debate aquí entre dos extremos que infortunadamente resultan ser contradictorios: a) un consciente reduccionismo de la noción de ciencia y, consecuentemente, de la noción de psicología, que pareciera debilitarse frente a la diversidad de posturas en desarrollo histórico, y b) la posible confusión que tal variedad puede generar y que demarca finalmente el propósito para dirimir un nuevo estudio de la historia de la disciplina. Brennan (1999) muestra, entonces, la ventaja del debate abierto sobre la ciencia y la psicología, al tiempo que una gran prevención frente a la propia divergencia o pluralidad del pensamiento humano.

En su texto, Brennan (1999) no deja abierta posibilidad alguna para hablar de *psicologías*, de *historias de las psicologías* o de *historias de las ciencias*. Da a entender que sostener visiones pluralizadas de la psicología impediría simplificar los problemas de la disciplina en una unidad. Su postura es llamativamente cautelosa y termina siendo “simplificadora” de los complejos problemas historiográficos que su labor implica. Basta evocar, a manera de ejemplo, el *falsacionismo sofisticado* y la competencia entre los *programas de investigación* propuestos por Lakatos (1993) para repensar a fondo la concepción kuhneana (Kuhn, 1992) de ciencia acogida por Brennan y otros, según la cual el desarrollo de la ciencia se explica como una *secuencia lineal* entre ciertas rupturas paradigmáticas.

Brennan (1999) hace explícita la razón principal —o quizás, más bien, la motivación— para emprender su obra o la de cualquier investigador que pretenda escribir una historia de la disciplina: “La razón más imperiosa para estudiar la historia de la psicología podría ser entender los *motivos*¹ de su diversidad actual [cursivas agregadas]” (p. 4).

Una vez más, el autor hace alusión a la existencia de la diversidad, pero simultáneamente con la preocupación de “resolverla” mediante algún tipo de metanarración o explicación unificadora. De hecho, no habla de “las razones” de la diversidad, sino de los “motivos” de la diversidad de la psicología actual.

Si se asume alguna diferencia importante entre estos dos términos, puede pensarse que Brennan no ha encontrado *razones* para la diversidad mencionada, sino que más bien la ha considerado como resultado de las distintas *motivaciones* que, al final, deberían resolverse de nuevo de manera racional; es decir, para el autor es importante la solución de los conflictos motivacionales a través de discursos racionales sobre la psicología, lo que ratificaría aún más su práctica metanarrativa.

Por otra parte, Brennan (1999) explicita su perspectiva histórica. Así, empieza por reconocer algunos métodos tradicionales de acercamiento a la elaboración de una historia de la psicología. Menciona el modelo alemán del *Zeitgeist* (*die Zeit*: ‘el tiempo’, y *der Geist*: ‘el espíritu’, ‘el fantasma’ o ‘la mente’), que lo traduce como ‘el espíritu de la época’, mencionado ya por el clásico historiador de la psicología Edwin Boring (1978), y que consiste en afirmar que los acontecimientos ocurren y se encadenan por causa de la aparición de grandes personajes que producen justamente los grandes cambios o revoluciones en el mundo.

A renglón seguido, Brennan (1999) hace alusión a una variante de este prototipo alemán: el modelo paradigmático de Kuhn (1970). Finalmente recuerda al psicólogo Watson (1971), que aportaría una estrategia novedosa para el estudio de la historia de la disciplina. Esta estrategia en su momento habría consistido en “evaluar varios supuestos básicos posibles y sus implicaciones en las posturas teóricas, [...] útil como herramienta de evaluación para comparar los temas y las implicaciones de diversas posturas teóricas en la psicología” (Brennan, 1999, p. 5)².

La variedad de perspectivas historiográficas evocadas por Brennan (1999) tiene ese alcance. Omite, no obstante, la gran variedad de escuelas, tendencias o posturas existentes entre los historiadores, sus respectivas propuestas metódicas y sus soportes epistemológicos (Aróstegui, 2001; Cardoso, 1976). Ante la multiplicidad de posturas, que

¹ Brennan no diferencia entre “razones” y “motivos”.

² No se puede olvidar que también Watson (1971) pretendía la unificación de la psicología o, mejor aún, la descalificación de la pluralidad de objetos (sujetos o sistemas) y métodos para hacer psicología.

solo comienza a sugerir Brennan (1999), declara que “lo más acertado es decir que [...] [su] libro tiene una orientación ecléctica” (p. 5)³.

Finalmente, el autor hace una declaración abierta sobre su “postura” histórica, sobre las limitaciones de su obra y la ausencia en esta de todo compromiso historiográfico: “No soy historiador, sino un psicólogo y escribo sobre los antecedentes históricos de mi disciplina de la forma más clara que puedo, sin compromisos ni obligaciones con ninguna interpretación de los acontecimientos” (p. 5).

Brennan (1999) aborda ligeramente estos asuntos metodológicos bajo el subtítulo de “Acercamientos a la investigación histórica”. Considero un gesto honesto y, por ende, plausible su modesta declaración con respecto a su postura frente al rigor de su trabajo, pero lamentablemente no es suficiente para salvaguardar todo el compromiso que implica. La pretensión de ser más objetivo en su reconstrucción histórica, permaneciendo al margen de cualquier tendencia histórica particular, resulta ser no menos que ingenua.

Pero quizás pueda utilizarse una segunda hipótesis que explique la manera elegida por Brennan para hacer su reconstrucción histórica. Esta hipótesis estaría relacionada con el tipo de psicología que el autor valida de entrada o que profesa. Según Pinillos *et al.* (2005), Brennan (1999) estaría dentro de los escritores de manuales de historia y de teorías y sistemas psicológicos que defienden radicalmente el enfoque cognitivo-conductual.

Este particular híbrido epistemológico podría estar como supuesto tras los trabajos de muchos otros autores como los que Pinillos *et al.* (2005) mencionan: Boring (1978), Wolman (1968), Carpintero (1987), García y Moya (1993), Gondra (1998), Leahey (1998), etc.⁴

La mayoría de los manuales de historia o de teorías y sistemas de la psicología con frecuencia se limitan a exponer sobre todo antecedentes y variantes históricas, para centrarse en la evolución del denominado *enfoque cognitivo-conductual*, dueño casi absoluto de las facultades de la psicología en español, así como de su habitual exponente, el psicoanálisis freudiano, que suele ser considerado casi como la única alternativa digna de atención. Nos movemos, por así decirlo, en una especie de “bipartidismo”, que habitualmente se completa con consideraciones hacia la psicología de la forma, la psicología humanista clásica y quizás alguna otra escuela más (p. 17).

El problema no radica en el hecho de estar dentro de un enfoque psicológico, sino más bien en las limitaciones que esto acarrea a la hora de querer escribir una historia

³ Brennan (1999) no menciona siquiera las tendencias historiográficas contemporáneas más reconocidas: los historicismos y la Escuela de los Annales, ni mucho menos los grandes debates de estas con las tendencias posmodernas.

⁴ No todos los textos mencionados por Pinillos *et al.* (2005) se referencian en este trabajo.

de la psicología, más aún si se explicita la intención de hacerlo desde ninguna interpretación particular.

En cualquier caso, no es necesario estar dedicado a la disciplina histórica para contribuir en la tarea de reconstruir los antecedentes filosóficos de la psicología, a tal punto que es más remota la posibilidad de que un historiador pueda hacer algo mejor que un psicólogo, sin estar estrechamente vinculado con la psicología.

Pero en cualquiera de los dos casos, si alguien decide “arriesgar” una narración histórica de su disciplina, es perentorio que lo haga de manera particularmente cuidadosa. Sería preferible omitir la labor historiográfica a validarla sin compromiso intelectual alguno con la propia disciplina histórica. En otras palabras, no identificarse con alguna interpretación de los acontecimientos y al mismo tiempo declararse ecléctico no es una postura clara que brinde esperanzas de liberación frente a la confusión que el autor atribuye justamente a la diversidad de posturas históricas existentes con respecto a la psicología. He aquí una inconsistencia significativa que habría que revisarse a fondo no solo en Brennan.

El tamaño de esta responsabilidad está referido, en parte, a la extensión del auditorio al que llega su discurso. La ilación de acontecimientos o de ideas a través de tiempos, lograda a partir de ciertas explicaciones e interpretaciones conceptuales, se traduce en un ejercicio retórico, y no simplemente descriptivo o de escritura historiográfica⁵. En el caso particular de Brennan (1999), su auditorio está conformado especialmente por colegas, profesores y estudiantes de psicología.

En este orden de ideas, tanto los errores como los aciertos suelen perpetuarse fácilmente a través de los “auditorios”, y sus miembros se convierten en los primeros y principales multiplicadores del discurso, bien sea cuando este les sea dado por escrito, o bien, cuando les sea “contado”, leído o comentado. En los contextos académicos más típicos de Occidente, esta tradición escrita (como lo fuera o aún sea la oral en otros ámbitos) hace que así ocurra.

Hay múltiples factores que de hecho contribuyen a que sean determinantes ambas tradiciones: a) la credibilidad en el docente como experto; b) la credibilidad en la universidad como guardadora, cultivadora y transmisora del saber; c) la credibilidad en un autor reconocido por la comunidad académica; y, por supuesto, d) la credibilidad en un texto publicado por alguna casa editorial con reconocimiento nacional o internacional.

⁵ Aquí se hace referencia al término *retórica* no en el sentido crítico que para Platón tuviera la retórica sofística, la cual pretende la persuasión como engaño, sino en una connotación más cercana a la aristotélica: como *antístrofa de la dialéctica*, buscadora y defensora de la persuasión acerca de lo más conveniente, de lo verosímil (Aristóteles, 1990). Aquí se propone la idea de que las disciplinas científicas como la historia tienen entonces siempre algún componente retórico por el hecho de ser, en alguna medida, producto de ejercicios interpretativos. ¿Cómo no interpretar?

Decimos frecuentemente que el error es propio del ser humano y, por ende, la tendencia a su perpetuación a través de las tradiciones señaladas. Por lo mismo, es una tarea obligada el desarrollo de pensamiento crítico ante al error que imperceptiblemente tiende a conservarse. De ahí que no haya pretendido hacer aquí un trabajo historiográfico nuevo, sino un “ajuste de cuentas” (no destructor sino incipientemente deconstrutor) a uno de los trabajos que se ha utilizado durante varios años, en las aulas universitarias, para enseñar la disciplina de la psicología, su historia y sus sistemas más representativos.

Bien hubiera podido utilizar para este tipo de examen crítico otro(s) texto(s) más recientemente editado(s) de historia de la psicología, pero justamente resulta significativo que esto se haya logrado hacer sobre un texto que a la fecha ya ha permitido la multiplicación de ideas durante más de una década. En cualquier caso, varias de las críticas, observaciones, ampliaciones o explicaciones que aquí describo son extensivas parcialmente a otros textos recientes de historia de la psicología, como los de Leahey (1982), Kantor (1990), Hergenhahn (2011) y Marx y Hillix (2000).

Es responsabilidad de quien investiga, particularmente de quien enseña, pero también de quien aprende, el cultivo de este espíritu crítico hacia las fuentes primeras y segundas del saber de su propia disciplina. Esta tarea tiene que ver además con la necesidad de actualizar permanentemente su propio saber y aquel que pueda compartir con otros. Si bien es cierto que las estrategias didácticas y la pedagogía cumplen un papel importante en los procesos de enseñanza y aprendizaje, de poco o nada sirven si se potencializan como herramientas de “alto riesgo” o se utilizan precisamente para hacer perdurar más errores que bien podrían a buen tiempo corregirse.

En la actualidad, uno de los mayores retos de la formación de profesionales en psicología reside precisamente en garantizarles a los estudiantes el desarrollo de pensamiento abierto, reflexivo y crítico. En el caso colombiano, esta es una exigencia del propio Ministerio de Educación Superior (MEN) desde el 2002. Las condiciones mínimas para lograr tal propósito incluyen la presencia y el permanente cultivo de estas competencias en el cuerpo docente que orienta directamente al estudiantado.

En consecuencia, se hace prioritario adelantar ejercicios de lectura interpretativa y crítica, desde el nivel básico hasta el avanzado, de aquellos textos y autores que competen tanto a la formación básica disciplinaria como a la aplicada o profesional de la carrera.

Aunque se entiende que el neófito debe aprender paulatinamente las habilidades propias de la criticidad, no debe dejarse esta tarea para un segundo momento, sino estimularse, proponerse y ejecutarse desde los primeros niveles de su formación universitaria. Es el profesor quien debe formarse para dar, entonces, el mejor ejemplo posible.

Ahora bien, quizás sea de esperar que ni los estudiantes ni los profesores de los programas de psicología utilicen un texto único ni un autor exclusivo para adelantar su conocimiento en las temáticas y los problemas introductorios a la disciplina. Particularmente, asignaturas de introducción a la psicología, fundamentos de psicología o psicología general están diseñadas de manera tal que el estudiante deba leer apartes de distintos autores que le permitan abordar problemas tales como: ¿qué es lo psicológico?, ¿qué es la psicología? y ¿de qué se ocupan los psicólogos?

El estudiante, entonces, guiado por el profesor, aborda regularmente lecturas de autores clásicos de su disciplina, pero también de autores que han sido reconocidos en el medio académico como historiadores de esta. A manera de ilustración, se leen autores como Kantor (1990), Gondra (1998), Tortosa (1998), Brennan (1999), Lehaey (2000), Marx y Hillix (2000), Feldman (2001) y Coon (2005).

En el caso específico del texto de Brennan (1999), se aborda un estudio histórico de las escuelas psicológicas que en su momento habrían dado origen a las múltiples tendencias teórico-prácticas, así como los antecedentes filosóficos más generales de la psicología, desde los pensadores clásicos griegos hasta los modernos.

Con regularidad, estos textos están escritos por académicos y profesionales de la psicología, pero, con menor frecuencia, por historiadores o por profesionales de la filosofía. De hecho, como se ha dicho antes, es de esperar que no se necesite ser historiador para poder escribir la historia de cada disciplina, como tampoco un filósofo para poder reflexionar críticamente acerca de esta. Pero es indispensable que el tratamiento histórico y filosófico que se dé al estudio de la disciplina y sus autores más representativos sea el producto de un ejercicio suficientemente riguroso.

Pese a esperarse que fuese de esa manera, existen claros indicios de falencias de orden historiográfico y epistemológico que debilitan en ocasiones el gran esfuerzo de autores como Brennan (1999), Kantor (1990), Hergenhahn (2011), y muchos otros, a la hora de emprender una titánica reconstrucción histórica de los conceptos de la ciencia que les compete.

En lo historiográfico aparecen tendencias poco aceptables con respecto a la manera de entender y presentar lo histórico. La creencia ciega en los *metarrelatos* y la tendencia a utilizar estos para defender ciertas parcelas de conocimiento hacen más notorios algunos sesgos típicos de escritores como los mencionados. Entender la historia como la narración o concatenación lógico-lineal que da explicación causal o teleológica a los hechos y las ideas recopiladas en una determinada época no es muy deseable dentro de la disciplina y la práctica actual de la *historia*.

Es preferible hacer breves historias de... que pretender compendios de una *historia universal*, pues, en primer lugar, la selección misma de los datos puede estar claramente delimitada por los intereses del autor. Además, la abundancia de los hechos y sus respectivas circunstancias hacen inabordables los *grandes acontecimientos*, como podría pensarse para el caso de la *historia de la psicología*.

En el orden de lo epistemológico ha de ser de sumo cuidado la revisión e interpretación de los filósofos y sus filosofemas clásicos, a la hora de querer dar una fundamentación a los aconteceres más significativos de la psicología y su desarrollo histórico. De no haber máxima delicadeza exegética, puede hacerse decir a los autores aquello que justamente no han pretendido, lo cual genera una ola de creencias en el medio que afecta el rigor conceptual mínimo requerido para el abordaje responsable de una historia de la disciplina.

Estas posibles ligerezas en las lectura de pensadores clásicos como Pitágoras, Demócrito, Platón, san Agustín, Locke o Descartes hacen que cambien las velocidades en las interpretaciones, al punto de producir *aceleraciones* que terminan por atropellar literalmente los conceptos o, en otro sentido, se convierten en un fenómeno análogo al de la acomodación en los procesos cognoscitivos cuando se hace encajar los datos en un sistema preexistente de creencias.

En casos extremos puede llegarse a hablar de maneras inapropiadas y caricaturescas: del “conductismo” de Platón, del “empirismo” de Aristóteles, del “dualismo platónico” de san Agustín, del “existencialismo” de Nietzsche, o de otras impropias, imprecisas o anacrónicas rotulaciones.

La mayoría de estudiantes universitarios se han formado en sus primeros niveles de carrera leyendo algunos apartes de este tipo de literatura. Al tiempo que les ha servido para comprender mejor el origen de la psicología como disciplina científica y profesión, también resulta cierto que se han expuesto como novatos a las imprecisiones interpretativas presentes en estos textos, especialmente en lo que se refiere a conceptos estrictamente filosóficos. Aunque los profesores procuren ser vigilantes y orientadores en medio de estas situaciones de riesgo, hace falta sistematizar aquellas objeciones fundamentales que ellos mismos puedan haber encontrado a aquellos textos que utilizan para la preparación o el desarrollo de sus clases.

En consecuencia, desde el ámbito de la formación histórico-epistemológica, y respecto al cultivo de un pensamiento abierto, flexible y crítico, es una verdadera deuda con la academia iniciar una revisión juiciosa de algunos apartes de esta literatura, específicamente en función de detectar y ajustar aquellos errores de interpretación y uso de términos filosóficos que puedan contener.

En este sentido, se trata justamente de hacer una labor historiográfica, en la medida en que se vela por la distinción entre lo histórico y lo aparentemente histórico, y por las formas válidas de hacer la “historia” de una disciplina, dentro del debido marco epistemológico que le corresponde. Me propongo en este libro, en términos hermenéuticos, “evitar los malos entendidos” (Schleiermacher, 2000), descifrar algunas intencionalidades en el espacio-tiempo, más allá del texto que quiere interpretarse literalmente.

Esto no quiere decir que se presuma indebidamente, bajo el velo de una contradicción performativa, el hallazgo de una especie de “hermenéutica universal” capaz de superar cualquier círculo hermenéutico (Gadamer, 2004). Más allá de la *objetividad* y de los *historicismos*, lo que se pretende es recuperar la posibilidad de leer los episodios históricos a la luz de sus propios contextos, y por lo mismo, leer a los filósofos desde las intenciones mayormente descifrables de sus respectivas épocas, presentes en sus diversos esfuerzos intelectuales para lograr conocerse y conocer algo del mundo. En cambio, se trata de hacer uso de la hermenéutica como *filosofía reflexiva*. Para el caso propio, con este tipo de ejercicios se trata de aumentar la comprensión de algunos antecedentes de la *psicología* a partir de la revisión del texto de Brennan (1999).

Con respecto a lo anterior, deben tenerse en cuenta las posibles diferencias entre las nociones epistémicas que corresponden lingüísticamente a expresiones tales como *creer que...*, *saber que...* y *conocer* a la hora de dilucidar sobre la interpretación y verdadera incidencia conceptual de los autores clásicos en el ámbito de la psicología. A manera de ilustración, el concepto de *razón* no coincide en todos los casos con el concepto de *mente*, ni el concepto de *alma* con el de *espíritu*, ni la *tabula rasa* de Aristóteles con el concepto de *white paper* de John Locke.

Por ello, se necesita hacer seguimiento exhaustivo a algunos libros de autores como Brennan (1999), con el propósito de hacer justicia a aquellos conceptos clásicos de la filosofía que el autor retoma para reconstruir algún pasaje o alguna etapa de la historia de la psicología. No se trata de desconocer, en momento alguno, el incalculable valor de estos textos introductorios a la psicología, sino de evitar las *falacias por autoridad* que puedan derivarse de la credibilidad que se haya dado indebidamente en el imaginario social a aquellos autores que, en la psicología, han buscado reconstruir una historia de sus antecedentes filosóficos. Así se cumple un derrotero del propio pensamiento crítico: alejarse de todo escepticismo radical, al tiempo que evitar, en su extremo contrario, las confianzas excesivas en el conocimiento.

El problema se circunscribe, entonces, a la identificación, el análisis crítico y el ajuste de las imprecisiones conceptuales producidas por la inadecuada interpretación o el inadecuado uso de algunos términos filosóficos en Brennan (1999), toda vez que

busca historiar los antecedentes filosóficos de la psicología como disciplina científica. Según lo anterior, el problema lo planteo en los siguientes términos: ¿qué imprecisiones conceptuales pueden identificarse, analizarse y ajustarse, a manera de ejemplo, en la reconstrucción elaborada por Brennan (1999) de los antecedentes filosóficos de la psicología, como disciplina científica, en la antigua Grecia, el Medioevo y la Modernidad?

Si educar tiene aún la acepción de *conducir*, entendido como *orientar*, es una labor y responsabilidad de los programas de psicología hacer este tipo de estudios académicos, que incluso servirían como caldo de cultivo para pensar en la apertura, a corto o mediano plazo, de nuevos espacios *electivos* de reflexión académica para los estudiantes y profesores.

Con base en lo anterior, intentaré enseguida resolver la pregunta acerca de cuáles son las imprecisiones conceptuales ajustables en la reconstrucción histórica de la psicología elaborada por Brennan (1999). Para tal propósito, he dividido mi texto en tres capítulos, en los que trabajo respectivamente los conceptos surgidos en la Antigüedad, el Medioevo y la Modernidad.

Particularmente en el tercer capítulo identifiqué aquellas afirmaciones en las que Brennan (1999) utiliza algunos conceptos filosóficos y que se proponen como objeto de revisión. La manera de presentarlo obedece a la propia forma en que el psicólogo ha seleccionado este repertorio de textos por considerarlos fundamentales en la reconstrucción de los antecedentes modernos de la psicología. Se notará que hay mayor número de anotaciones en los dos primeros capítulos que en este último, lo que corresponde a la cantidad proporcional de imprecisiones halladas por mí en cada caso.

No todas las observaciones hechas por mis jurados y lectores pudieron ser tenidas en cuenta para esta primera edición, por motivos de tiempo y algunas condiciones para su publicación. Seguramente el lector las encontrará en una próxima edición. Así por ejemplo, una de ellas, que proviene de uno de los pares, sugería convertir el texto exclusivamente en un texto de historia de los antecedentes filosóficos de la psicología, sin necesidad de hacer referencia a un autor en particular como Brennan, a partir del cual se hacen las observaciones, las críticas y los aportes.

Con base en lo anterior, es justo hacer dos aclaraciones más. La primera, reconocer que en muchos casos he dejado planteados problemas conceptuales solo a manera de abre bocas, que serían material de trabajo para próximas ocasiones y que posiblemente requerirán titánicas labores a los historiadores de la(s) psicología(s) que se propongan resolverlos. En segundo lugar, advertir que el lector se podrá sorprender

con el tono drástico que en ocasiones he utilizado para descalificar interpretaciones que encuentro definitivamente erradas, producto del desconocimiento de algunos filósofos y filosofemas clásicos. No he pretendido agrandar en esos momentos al auditorio universal (escuchas y lectores), sino más bien alertarlo con tonos amplificadores que no responden a ningún estado emocional particular, ni a ningún asunto personal del autor de este libro con respecto a otros investigadores como James Brennan.

En cualquier caso, debe ser también objeto de crítica abierta la propuesta que enseña desglose y de agradecimiento anticipado todas las retroalimentación constructivas que sus lectores puedan hacerle.

1

CONCEPTOS FILOSÓFICOS DE LA ANTIGUA GRECIA EN LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA DE BRENNAN

Primeras explicaciones de la actividad psicológica

Muchos historiadores consideran que el nacimiento de la ciencia en la civilización occidental ocurrió cuando los griegos se convirtieron en los primeros pensadores en cambiar el centro de las explicaciones causales de los dioses a la naturaleza o el entorno (Brennan, 1999, p. 19).

En este párrafo, sin cita alguna, Brennan (1999) hace alusión al paso del *mito* al *logos*. Pretende diferenciar el *mito* y el *logos* por sus formas de explicarse radicalmente distintas. La explicación mítica griega, según Brennan, buscaría las causas de lo existente (o del mundo) en los dioses, mientras que la ciencia incipiente buscaría la explicación causal en la naturaleza o el entorno. Surge, en consecuencia, un primer interrogante frente a esta idea defendida por el autor: ¿buscaban realmente los griegos con sus mitos explicar las causas de lo existente?, ¿o, más bien, pretendían comprender las razones, los motivos o el sentido último de todo lo existente?

Brennan (1999) no acude a diferenciar las dos formas de explicación por las intencionalidades que respectivamente representan, sino por el tipo de narración y, por ende, de lenguaje que cada una utiliza. Sin embargo, hay historiadores con interesantes indicios para pensar que el mito griego obedecía, más bien, a un deseo de explicar teleológicamente el mundo, y no tanto etiológica o causalmente (Vernant, 1979). Brennan no se percata, en síntesis, de que la diferencia de explicación entre el *mito* y el *logos* no es simplemente la causa de lo que existe, y ni siquiera la naturaleza de la causa, sino el propósito mismo de la explicación.

Lo anterior puede respaldarse con la idea de que los primeros pensadores venían influenciados por las razones y motivaciones de los griegos, que ya hacían uso de la razón, de la argumentación, del logos para organizarse social, jurídica, política y culturalmente (Vernant, 1979). Esta misma razón buscaría, entonces, explicar más bien el *para qué* que el *por qué causal* o el *cómo*.

Adicionalmente, es importante aclarar que la concepción de la *physis*, o *naturaleza*, entre los primeros filósofos griegos asociaba a los hombres y a la divinidad del mundo de manera unificada y homogénea como una misma naturaleza, a diferencia de la concepción mítica que le antecedió. No debe entonces aligerarse y reducirse esta transformación cosmológica a la visión del materialismo moderno, y ni siquiera apresurarse a la del materialismo atómico antiguo promovido solo desde la aparición de pensadores como Leucipo y Demócrito.

Dentro de este mismo contexto sobre la *physis*, llama también la atención que Brennan (1999) equipare con tanta indiferencia la *naturaleza* al *entorno*. Ello obliga a revisar inmediatamente la noción de *entorno* para determinar su compatibilidad y sinonimia con la noción griega de *naturaleza*. Aun si Brennan (1999) quisiera referirse al *entorno natural*, y no simplemente al *entorno*, para quitarle cualquier connotación que implique la existencia de elementos subjetivos como los presentes en la noción de *medioambiente*, seguiría siendo excesivamente lejana su noción de *entorno* a la noción griega de *naturaleza*.

Para los antiguos griegos, la *naturaleza* incluye todo lo existente en el mundo, incluso al hombre. En consecuencia, es arriesgado decir que se trata de “la naturaleza o el entorno” (p. 19). Regularmente, el *entorno* se equipara al ámbito, en el contexto psicológico, y está referido así a influencias que impactan sobre el individuo, quien resulta finalmente moldeado por ellas (Gross, 2007); es decir, el entorno no incluye al individuo, sino que solo lo afecta.

Del mito al logos

Es importante detenerse ahora en consideraciones más profundas en el paso del *mito* al *logos*, teniendo presente que de la manera como esta transición se entienda, la narración histórica puede cambiar de raíz.

Es imposible hablar con claridad de una determinada transición sin explicar de dónde se procede y hacia dónde se dirige. Sin una explicación mínima del pensamiento mítico griego es extraño tratar de mostrar la salida del mito hacia la racionalidad con la claridad que lo requiere el lector del texto, probablemente un profesor, un investigador o un estudiante de psicología que no están familiarizado con estos asuntos.

El paso del *mito* al *logos* no debería leerse como un cambio abrupto del pensamiento mítico-religioso, fruto de la imaginación acrítica, al pensamiento filosófico y científico, resultado de la racionalidad crítica y la observación de la naturaleza.

Ahora bien, se ha entendido como menos abrupto el cambio cuando se ha hecho entrar en escena la obra literaria homérica, en la que habría una transición más paulatina del pensamiento mítico hacia el pensamiento científico-filosófico. Pero en realidad se atenúa significativamente la voluptuosidad de este supuesto cambio intempestivo si se tiene presente, como lo recuerda Vernant (1979), la anotación que hiciera Aristóteles a propósito de la organización inicial de los griegos y la aparición de la Sabiduría.

Los estudios sobre la filosofía de Aristóteles, a partir de un diálogo hoy perdido (Vernant, 1979), afirman que para el Estagirita, después del diluvio de Deucalión, los hombres, para reorganizarse, centraron sus esfuerzos en la formación de la *polis*, para la cual inventaron las leyes y los restantes vínculos que se requerían y que permitían el acople de sus partes. A tal invento lo llamaron *Sabiduría (Sophía)*, que sería previa a la *physiké*, a la *theoría* o ciencia física e incluso a la *Sabiduría suprema* referida a las realidades divinas. Esta sabiduría es la que sirve para nombrar a los siete personajes griegos que la poseían y a partir de la cual establecerían las virtudes propias del ciudadano en la *polis*.

No debe olvidarse además, a este propósito, que antes de la aparición de los primeros reconocidos filósofos presocráticos ya operaba en el derecho y el poder de los jueces la técnica de la demostración, la reconstrucción de lo aceptable y plausible para la mayoría, los procesos deductivos a partir de los datos o las señales recolectadas y la elaboración misma de una noción de verdad objetiva dentro de esta actividad judicial. Ello hace dudoso que la aparición de la racionalidad se haya dado de manera exclusiva y abrupta a partir de los primeros filósofos como Tales o Anaximandro.

Esta aparición del *logos* está asociada ciertamente al poder de la palabra, sin que, no obstante, se deba reducir a ella. La palabra va pasando de ser un poder de los rituales religiosos o de los mandatos del monarca como fuerza divina de persuasión (*Peitho*), que implica una fórmula justa, a ser una palabra-argumento:

El debate contradictorio, la discusión, la argumentación supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores su fuerza sobre su adversario. [...] Entre la política y el *logos* hay, así, una relación estrecha, una trabazón recíproca (Vernant, 1979, pp. 38-39).

Se trata entonces de la aparición del *logos*, del juego público de la palabra persuasiva en la plaza pública, en el lugar del debate, en el ágora, y como permanente preámbulo a las decisiones políticas.

No obstante estas aclaradoras explicaciones, hay adicionalmente una discusión más arraigada entre los historiadores que defienden la idea de un cambio radical del *mito* al *logos*, con la cual equiparan la aparición del pensamiento filosófico al nacimiento de la razón científica, y aquellos historiadores que, por el contrario, no ven identificable el pensamiento filosófico presocrático con el pensamiento científico, en la medida en que detectan grandes analogías entre los primeros filosofemas y los mitos tradicionales griegos, entre las cosmologías y las cosmogonías antiguas en Grecia. Así lo indica Vernant (1979), al referirse a la contraposición de ideas entre los historiadores Burnet y Cornford:

“Los filósofos Jonios”, escribe Burnet, “han abierto el camino que la ciencia después sólo ha tenido que seguir”. A esta interpretación se opone punto por punto la de F. M. Cornford. Según él, la primera filosofía se acerca más a una construcción mítica que a una teoría científica. La física jónica nada tiene de común, ni en su inspiración ni en sus métodos, con lo que nosotros denominamos ciencia. [...] Las cosmogonías reanudan y prolongan los temas esenciales de los mitos cosmogónicos. Aportan una respuesta al mismo tipo de cuestión; no buscan, como la ciencia, las leyes de la naturaleza; se preguntan, con el mito, cómo se ha establecido el orden, cómo ha podido el cosmos surgir del caos. De los mitos de génesis, los milesios toman no solo una imagen del universo, sino también todo un material conceptual y esquemas explicativos: tras de los “elementos” de la *physis* se perfilan antiguas divinidades mitológicas. Al hacerse naturaleza, los elementos han perdido el aspecto de dioses individualizados; pero continúan siendo potencias activas y animadas. [...] La *physis* cuando opera, está toda compenetrada de aquella sabiduría y aquella justicia que eran los atributos de Zeus (pp. 83-84).

En el párrafo anterior es clara la noción positivista de *ciencia* de Cornford, por cuanto se reduce a una explicación por leyes y experimentación. Desde esta visión de ciencia, la filosofía se le apartaría radicalmente. Quizás por eso, agrega Vernant (1979), no se debe atender a la exageración de las analogías y, por el contrario, resulta necesario defender la secularización del saber entre los físicos (*physikoi*) o los que hablan de la naturaleza (*physiológoi*):

Si es verdad que los milesios han partido del mito, es verdad también que han transformado profundamente la imagen del universo, lo han integrado en un cuadro espacial, ordenándolo según un modelo más geométrico. Para construir las cosmologías nuevas han utilizado las nociones que el pensamiento moral y político había elaborado, han proyectado sobre el mundo aquella concepción del orden y de la ley que, al triunfar en la ciudad, había hecho del mundo humano un Kosmos (p. 85).

Quizás, entonces, pueda encontrarse un punto intermedio que atenúe el paso del *mito* al *logos*, sin pretender diferenciarlos de una manera tan radical. A este propósito quizás ayude la observación de Bernabé (1988) sobre la transición entre la especulación mítica y racional:

Es afirmación frecuentemente repetida la de que los griegos en un momento determinado se liberaron de la especulación mítica [...] y emprendieron por vez primera la aventura de organizar un pensamiento sobre bases racionales. Como tantas otras, es ésta también una afirmación que requiera ser matizada. Desde luego que la especulación mítica es más antigua que la filosofía [...] pero no es menos cierto que ambos terrenos se mantuvieron por caminos paralelos durante siglos y que no se trató de modo alguno de una pura sustitución radical de uno por el otro (pp. 13-14).

De cualquier manera, habría que reconsiderar cómo el interés de los primeros pensadores pueda ser más teleológico que el de los científicos actuales, en el sentido de explicar la naturaleza por sus efectos más que por sus causas; o, al menos, en términos aristotélicos, más por su causa final que por su causa material, pese a que el propio Aristóteles no lo reconociera en su momento de esa forma. En todo caso, esta afirmación resulta arriesgada por cuanto sería al propio Aristóteles, en su diagnóstico en la *Metafísica*, a quien le pareciera ausente en las explicaciones cosmológicas de los presocráticos el *para qué* (teleología).

La afirmación se fundamenta, entonces, en el interés moral de los autores que nunca habría desaparecido de sus explicaciones cosmológicas. Basta con mirar, a manera de ejemplo, la concepción de Empédocles acerca de las fuerzas opuestas en la naturaleza y que dan dinamismo a la realidad para unir y separar los elementos entre sí (el amor y la discordia). De hecho, conviene tener presente el *hilozoísmo* autoproclamado de los primeros naturalistas, en el que aparece abiertamente declarado que la materia fundamental está *animada*. Brennan (1999) mismo recuerda que “la vida y la materia eran inseparables” (p. 20).

Habría que ser, en tal caso, demasiado aristotélico para considerar ausentes las causas *formal* y *final* en los primeros filósofos y reducir finalmente sus explicaciones a las causas *material* y, más aún, *eficiente*. En efecto, Aristóteles señala en su introducción a la *Metafísica* (985a, p. 15) que las causas *formal* y *material* solo aparecen con el concepto de inteligencia de Anaxágoras, en un progreso lógico del pensamiento de sus antecesores; sin embargo, Mondolfo (1980) comenta la imprecisión de esta cronología:

El problema de la ordenación y de la ley se presenta en el origen mismo del concepto de *naturaleza*: que se afirma, como totalidad gobernada por una ley de justicia, es decir, aplicando a la naturaleza el concepto de la ley jurídica, con todos sus elementos del

fin y del imperativo y de la sanción para toda transgresión, de acuerdo con la medida del talión. Justamente por esta concepción de la *naturaleza*, el principio primordial ya es llamado, en Tales y en Anaximandro, *lo divino*, y considerado, al mismo tiempo, indistintamente, sustancia y fuerza, razón reguladora y finalidad formadora. A la indistinción originaria, le sigue después una distinción entre sustancias materiales y principios espirituales; pero ya antes de Anaxágoras, a quien Aristóteles le atribuye la introducción, ella se había delineado con Empédocles, que hacía intervenir el Amor y el Odio para actuar sobre los cuatro elementos materiales (p. 39).

Bernabé (1988) también señala en este sentido:

Los filósofos presocráticos habían heredado de la poesía —único vehículo de transmisión de ideas en los primeros siglos de la historia griega— una visión del mundo relativamente elaborada, si bien sobre bases míticas. [...] Los milesios pretenden por primera vez en la historia referirse a realidades objetivas y despersonalizadas, aunque naturalmente sigan teniendo un importante componente divino. Pesa en efecto sobre su concepción de la materia originaria la idea de que podía transformarse por sí misma porque de algún modo era una materia-vida, con características divinas (p. 20).

En cualquier caso, “todo lo que, en efecto, sabemos acerca de sus opiniones sobre el agua [...] es que a Aristóteles [...] le parecían concordar con su propia idea de *ἀρχή material*” (Kirk y Raven, 1969).

La fusión entre lo divino y lo material parece hacerse muy visible en narraciones como la que hace Diógenes (1986), cuando afirma que a Tales se le atribuye esta sentencia:

De los seres, el más antiguo es Dios, por ser ingénito; el más hermoso es el mundo, por ser obra de Dios; el más grande es el espacio, porque lo encierra todo; el más veloz es el entendimiento, porque corre por todo; el más fuerte es la necesidad, porque todo lo vence; el más sabio es el tiempo, porque todo lo descubre.

La orientación naturalista⁶

Todas las expresiones de la interpretación naturalista, o naturalismo, atendían al medio físico externo en busca de las causas de los principios vitales. La primera y quizás más clara manifestación se encuentra en el grupo de los físicos jonios, que vivieron en el siglo VI a. C. (Brennan, 1999, p. 20).

⁶ Brennan (1999) cree poder agrupar a los filósofos de la antigua Grecia en cinco categorías u orientaciones, según el tipo de explicaciones que hubieran dado a los principales asuntos de la psicología. Aunque aquí se considere fallida y forzada tal clasificación, se sigue el mismo orden de ideas expuestas por el autor para facilitar el ejercicio de análisis, crítica y ajuste.

La interpretación llamada por Brennan (1999) *naturalista*, como se ha señalado antes, debería incluir al hombre. Reducir la naturaleza al medio físico externo es desconocer el sentido de la *physis* propio de las propuestas de filósofos como Anaximandro, Tales o Anaxímenes; es reducir a una mirada materialista su visión antropogénica e influida por el vocabulario mítico griego. En el caso específico de Anaximandro, sería quitarle el carácter de *todo* al *ápeiron* y malinterpretarlo como un elemento de naturaleza física y externo al hombre. Enseguida se revisa paso a paso estos pormenores y se ajustan a la propuesta de cada filósofo.

Tales de Mileto

“De acuerdo con Tales, el agua es el primer elemento porque el agua es el origen de todo, así como su forma final” (Brennan, 1999, p. 20). La afirmación resulta correcta, aunque corre el riesgo de ser interpretada indebidamente. Tratar de sintetizar en cinco renglones el sentido del *arkhé* de Tales resulta bastante ambicioso.

En primer lugar, Brennan (1999) debía haber indicado previamente la importancia que puede tener, en el estudio de la historia de la psicología, el conocimiento de la postura de estos filósofos de la Grecia antigua. Si bien lo hace fugazmente, no destaca, por ejemplo, la importancia de entender la nueva actitud de búsqueda de los primeros naturalistas en el marco de los orígenes del pensamiento científico y, en consecuencia, de la psicología. De hecho, la pregunta por el origen o por la sustancia fundamental de la naturaleza, del hombre, del mundo en general no es siquiera original de los primeros filósofos; ya existía como pregunta en el mito griego y ya existían respuestas en varias versiones a esta.

Lo que va cambiando, en realidad, es la manera de responder a la pregunta por el origen, el camino que se sigue para hacerlo y la intención misma de intentarlo de una nueva forma. La importancia de la observación y de la reflexión crítica resultan ser elementos fundamentales para comprender la distancia con la respuesta mítica y el acercamiento paulatino a la actitud científica. Esta observación es aún bastante limitada y de hecho prima notablemente sobre ella la reflexión (*phronésis*). De ahí que Vernant (1979) afirme:

En esta tarea no fue mucho lo que se aproximó a la realidad física; fue poco lo que tomó de la observación de los fenómenos naturales; no hizo experiencia. La noción misma de experimentación le fue siempre extraña. [...] la razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano de las cosas, cuanto en las relaciones de los hombres entre sí [...] la razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad (pp. 106-107).

Por otra parte, el *arkhé* entre los griegos antiguos está inicialmente referido *al primero* en poder y solo posteriormente *al primero* como principio (Vernant, 1979). De todas maneras, es importante el vínculo que pueda hacerse entre la mirada naturalista y la organización política. Por ello Vernant (1976) sostiene:

La escuela de Mileto no vio nacer *la* razón; ella construyó *una* razón, una primera forma de racionalidad. [...] Cuando Aristóteles define al hombre como un “animal político” [*homo politicus* antes que *animal racional*, como popularmente se cree], subraya lo que separa la razón griega de la razón de nuestros días. De hecho, es en el plano político donde la razón, en Grecia, se ha expresado, constituido, formado primeramente. [...] Cuando nace en Mileto, la filosofía está enraizada en aquel pensamiento político cuyas preocupaciones fundamentales traduce y del cual adopta todavía una parte de su vocabulario (p. 105).

Esto también puede ser expresado diciendo que, a diferencia del creer común, es sabido que el pensamiento filosófico se centró en la naturaleza, pero a partir de una concepción antropomórfica de esta, en lugar de pensar que hubiera sido netamente cosmocéntrica y hubiera hecho un giro posterior hacia el primer antropocentrismo. Por ello diría Mondolfo (1958):

Basta para trastocar las convicciones tradicionales (lugar común de la historiografía) [saber que] también la filosofía naturalista, en su surgimiento, conserva primeramente, en parte, la forma mitológica antropomórfica, demostrando mantener su dependencia de las observaciones y meditaciones del mundo humano [antropocentrismo] (p. 7).

Igualmente es importante señalar que la búsqueda del *arkhé*, aunque se haya hecho en la naturaleza y sin acudir a divinidad alguna, parte de elegir entre los cuatro elementos naturales básicos aceptados desde la antigüedad por los griegos. No es la pregunta por el origen del caos original lo que preocupa ahora a los filósofos como Tales, ni tampoco la naturaleza de ese caos; más bien preocupa la sustancia primera y la finalidad formadora, así como la explicación de la manera como puede haber dado origen a toda la multiplicidad de lo existente a partir de cualquier desorden preexistente.

El concepto de *unidad* resulta entonces fundamental en medio de la multiplicidad variada de cosas. Lo anterior no quiere decir que, en todos los casos, un filósofo como Tales deba considerarse monista. Aun el pluralista diferencia la multiplicidad de aquello que le da unidad. En consecuencia, la unidad no está referida a la cantidad de elementos elegidos, como a su naturaleza unificada y unificadora de lo múltiple o variado.

En el caso de Tales, cuya unificación se piensa a través de un elemento como el *agua*, debe cuidarse la manera de dar a entender lo que sea tal elemento, pues debe pensarse como *humedad elemental* o como *estado líquido* de la materia, pero no idéntico al compuesto químico denominado hoy H_2O . En palabras de Reale y Antiseri (1991):

No se debe creer, empero, que el agua de Tales consiste en el elemento físico-químico que bebemos. El agua de Tales hay que considerarla de una manera totalizante, como aquella *Physis* líquida originaria, de la que todo se deriva y de la que el agua que bebemos no es más que una de sus manifestaciones (p. 38).

Esto quiere decir que podemos apreciarla más bien como “lo húmedo” o, en algún sentido, como uno de los estados fundamentales de lo físico, de la naturaleza, y para el caso, como el estado originario cuya transformación produce los demás estados y hacia el cual los demás estados retornan.

Quizás hubiera sido interesante que Brennan (1999) se saliera del estereotipado recuento de Tales y el agua, para hablar en su texto brevemente del matemático jonio, del primer predictor de un eclipse y, sobre todo, del geómetra Tales, de su teorema, del método comparativo del bastón y la sombra utilizado para calcular con bastante precisión la altura de las pirámides. O que se hubiese ocupado de otros tantos datos que, claramente expuestos, permiten entender mejor la magnitud de sus aportes, hacer un ilación conceptual más consistente entre los primeros pensadores jonios y entender las verdaderas novedades del *logos*. Y qué decir de los nexos con el pensamiento político griego que sería de tanto interés para varios historiadores de la filosofía.

Anaximandro

Otro físico jonio, Anaximandro (*Circa* 610-546 a. C.), dejó atrás la imagen de su maestro Tales al proponer que la Tierra es un cilindro suspendido en el centro del universo y alrededor del cual giran el Sol, la Luna y los astros. Anaximandro afirmaba que el “espacio ilimitado” del universo contiene los elementos naturales básicos. Esta masa ilimitada desarrolla por sus propias fuerzas amorfas las variadas manifestaciones de la naturaleza (Brennan, 1999, p. 20).

Quizás otra no muy afortunada presentación. Anaximandro de Mileto no parece corresponder al tercer año de la olimpiada 42 (610 a. C.): “Si en los años 547-546 tenía sesenta y cuatro años, significaría que nació en 618-617” (Conrado, 1978, p. 83). Más que por su naturalismo, parece ser de gran importancia el pensamiento de Anaximandro, aún por encima del pensamiento de Tales, no solo por ser el primero en escribir en prosa, sino especialmente por la originalidad y repercusión que tiene su propuesta. Para ello, hay que empezar recordando lo siguiente:

“Lo Infinito” de Anaximandro no es algo ilimitado, como mal interpreta Teofrasto [y que replica Brennan]: *ápeiron* se dice de la tierra y del mar (adjetiva y no sustantivamente), cuyos límites la literatura arcaica menciona una y otra vez. La tierra, o, si se prefiere, el universo, tiene límites precisos; si de todos modos pueden merecer el epíteto de *ápeiron*, es porque nunca se terminará de recorrerlo, de penetrarlo. Es un todo de profundidades insondables, en el cual Anaximandro descubre fuerzas en movimientos opuestos, movimientos opuestos que parecen estar implicados en un movimiento único y sujeto a las leyes similares a las que implantan el orden en la sociedad. [...] Sin duda alguna, el lenguaje que podía emplear Anaximandro estaba inmerso en buena parte en un mundo significativo cuyo discurso era preferentemente mítico (Conrado, 1978, pp. 58-59).

Por otra parte, Vernant (1979) señala con gran agudeza que la revisión de la revolución intelectual iniciada por los filósofos debería hacerse entonces desde Anaximandro, más que desde Tales. La razón fundamental gira en torno a la tesis de que Anaximandro no introduce en su vocabulario el término *arkhé*; él remplace la idea de orden jerárquico, propio del mito y latente en Tales y Anaxímenes, por el de orden igualitario, producto de la armonía, de la simetría de las relaciones. Este equilibrio dinámico (*dynaméis*) estaría regulado por una sola ley, pero externa a los elementos mismos que componen la naturaleza.

Es además muy consistente la búsqueda de este indeterminado de Anaximandro como origen de todos los elementos naturales (determinados) y regulador de sus relaciones igualitarias (isonomía). Esta interpretación favorece la comprensión del paso de la *monarkhía* a la *polis*. Así, la tierra esférica y suspendida estáticamente (sin soporte físico) en el centro del universo es entonces una imagen geométrica no plana que rompe con las jerarquías de oposición entre el arriba y el abajo, y que devela el resultado de las relaciones simétricas, armónicas, en estado de equilibrio (isorropía) con otros cuerpos celestes.

Dentro de la lógica científica valdría la pena destacar además el hecho de que el *ápeiron* rompe con el propósito de encontrar un principio observable; más bien prioriza la búsqueda de una explicación mayormente racional de lo observable y que, a su vez, pueda ser “inferida” de lo observable. Que en lugar de un elemento sea elegido lo *indeterminado* (*lo no-elemento*) resulta más consistente para explicar el origen de todo, el fundamento y fin de todo.

Anaxímenes

“[Anaxímenes] (siglo VI a. C) especula que el aire que nos rodea, que llamaba *pneuma*, es la causa de la vida en la naturaleza” (Brennan, 1999, p. 20).

En la *Física* de Simplicio se afirma que “Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice [Anaximandro], sino determinada, y la llamó ‘aire’” (Conrado, 1978, p. 131). Pero el *aér* (ἀήρ), más allá de las interpretaciones aristotélicas, no debe tomarse como un *ápeiron* (τὸ ἄπειρον). Aquí aplica la misma observación hecha con respecto a la inadecuada interpretación del *ápeiron* como “lo infinito”, consecuencia de la sustantivación aristotélica del adjetivo *infinito*.

Esto quería decir, por ejemplo, que el aire, en Anaxímenes, aparece como infinito, pero no corresponde a lo infinito. “Lo más probable es que Anaxímenes no haya hablado del aire como ‘infinito’, ni fuera discípulo de Anaximandro, aun cuando haya podido conocer a éste y aprender de él muchas cosas” (Conrado, 1978, p. 132). Si el *pneúma*, como soplo y sinónimo de aire, nos mantiene cohesionados como nuestra alma, abarca todo el cosmos, tiene carácter divino; es aire cósmico, aliento, alma-aliento o *Ψυχή*, dadora de vida, fuente eterna y divina de todo lo que existe.

El *aér* no parece traducirse como la neblina homérica ni parece válido equiparlo —de modo análogo a lo ocurrido con el agua de Tales— al elemento aire que conocemos (Kirk y Raven, 1969). Lo que sí pudo haber sucedido es que Anaxímenes hubiera querido mantener la idea de Anaximandro con respecto al principio como aquello más etéreo, indeterminado, más penetrante y habitante en todo, menos definido, menos tangible, pero sin perder su carácter de elemento cósmico y natural. Se podría especular que Anaxímenes hubiera mediado entre una solución demasiado concreta en la materia, en el caso de Tales con el agua, y una solución demasiado “etérea” y, por ende, “desnaturalizada”, en el caso de Anaximandro. En esta línea, el aire sería el elemento natural más indeterminado del cual más fácilmente se explicaría el origen de todos los restantes.

Si se aceptara esta hipótesis, se avanzaría en la comprensión del pensamiento crítico entre los primeros jonios, la prevalencia de la lógica por encima de la observación, pero la prevalencia simultánea de la observación de la naturaleza por encima de la imaginación acrítica del mito, sin que ello menoscabe la gran incidencia y latencia del lenguaje y la cosmovisión mítica subyacente a muchas de sus concepciones filosóficas y cosmológicas iniciales.

Varias de las observaciones anteriores servirían, sin ser necesario volver a hacerlo ahora, para repensar y ajustar la frase de cierre de Brennan (1999) con respecto a los primeros filósofos: “Los tres físicos jonios representan una orientación naturalista en tanto que buscaban un principio causal para la vida y lo encontraron en el mundo físico. Esta estrategia fue un alejamiento radical de la búsqueda de explicaciones en los dioses” (p. 20).

Demócrito

Nuestro conocimiento se basa en los sentidos, que a su vez son impresionados por “átomos” de los objetos. Así, la explicación primera de la vida se encuentra en los átomos que componen la materia. [...] La cantidad de materia siempre es constante, lo que lo condujo a postular la conservación e indestructibilidad de la misma. Los átomos difieren en tamaño, peso y forma, pero sus relaciones están regidas completamente por leyes naturales y no dan lugar a la espontaneidad o al azar. Los seres humanos y los animales constan de los átomos más perfectos y móviles. Así pues, Demócrito veía en el materialismo, en las propiedades físicas de los átomos, la explicación básica del principio de la vida (Brennan, 1999, pp. 20-21).

No se detecta ninguna razón para que Brennan abandone intempestivamente el orden cronológico de aparición de los filósofos que clasifica como *naturalistas*. En efecto, pasa sin razón alguna de Anaxímenes a Demócrito, da un salto de más de un siglo (del VI al V-IV a. C.) y luego se devuelve al siglo VI a. C.

Por el hecho de no poderse distinguir claramente las doctrinas de Leucipo y Demócrito en muchos aspectos y, adicionalmente, por el hecho de atribuírsele a Leucipo, hacia el 420 a. C., la fundación de la escuela atomística de Abdera, Brennan (1999) no debería hablar exclusivamente de Demócrito. La aparición de la primera postura declarada abiertamente materialista y atea, así como la formulación por primera vez de un principio de causalidad para explicar el cambio se desconoce en la presentación que hace Brennan de su escrito. Es extraño que simplemente enfatice en la propuesta de los átomos y sus características o variaciones, sin tocar aspectos más relevantes, más explicativos y que harían consistente la aparición del atomismo a partir de la contradicción con la escuela eleática y con el seguimiento y desarrollo de las hipótesis de Empédocles y Anaxágoras como posibles preatomistas.

También es extraño que Brennan (1999) dé a entender que la prioridad de los sentidos tenga que ver con la existencia de los átomos, como si pudiera afirmarse que estos hubieran sido objeto de observación para los atomistas. Es bastante obvio que la afirmación atómica es producto de una inferencia, y no de una observación; inferencia que resulta necesaria para apoyar muchas otras hipótesis; inferencia que, incluso, sería catalogada mucho después de metafísica. Al menos hoy podríamos hablar de una apuesta ontológica de los atomistas tratando de explicar la realidad y, especialmente, el movimiento.

Heráclito, con su idea de devenir permanente, concibe que los seres se transforman todo el tiempo en otros seres y que, por ende, pasan de ser a no-ser y de no-ser a ser todo el tiempo. La contrapartida a esta postura es la posición eleática y particularmente parmenídea, para la cual justamente la razón más rigurosa (lógica) exige

que el ser tenga características tales como la unidad (indivisibilidad), la unicidad (exclusividad de existencia que hace imposible pensar que fuera de él haya algo), la permanencia (*pasada, presente y futura*, si de tiempo ya se puede hablar), la inmutabilidad, la inmovilidad, etc. Estas propiedades no definen al ser, pero permiten concluir el engaño que recibimos por la experiencia sensible (los sentidos nos engañan) y que demarcan el camino de la razón como el único posible para conducirnos a contemplar la Verdad: *que el ser es y que el no-ser no es*.

En consecuencia, queda negada la existencia de nada que no sea el ser, de cualquier intento de vacío y, por ende, de cualquier movimiento real. Es imposible pensar en la causalidad como explicación de lo que aparentemente ocurre, pues implicaría la existencia de un pasado, un presente y un futuro. Por eso también resulta extraño que Brennan (1999) clasifique a Parménides dentro de los naturalistas que pretenden resolver el problema del principio acudiendo a la explicación causal y a la observación de la naturaleza, a la búsqueda de un principio material en contraposición a las posturas míticas.

Justamente el atomismo pretendía romper con esta postura y señalar la imposibilidad de hablar de una unidad compacta y única, para, en lugar de ello, reafirmar la multiplicidad irresoluta. En este sentido, se creería poder agrupar a Leucipo y a Demócrito dentro de los pluralistas, en tanto que también abandonan el monismo típico de filósofos como Tales y Anaxímenes. Se verán luego las objeciones a este tipo de clasificación.

Por otra parte, surge un nuevo interrogante acerca de cómo entender, como lo presume Brennan (1999), la aparición de la idea de átomo, sin antes hacer un recorrido por los preatomistas. Finalmente son ellos quienes, con sus ideas de vacío y multiplicidad de pequeñas partículas, irían desmoronando el ser compacto de Parménides y haciendo compatible la idea del devenir, del movimiento, con la idea del ser indivisible, aunque múltiple (el átomo),

En este orden de ideas, puede decirse que en los atomistas se sintetizan muchas de las teorías predecesoras, que se reconcilian en buena parte y de buena manera para la época, pues se resuelve el ser de Parménides, cuyas características tendría ahora cada uno de los átomos existentes. Cada átomo sería indivisible, único (en cuanto que irrepetible y ocupando siempre algún lugar único en el espacio), indestructible (eterno), increado (no proveniente de otro), inmóvil (internamente), inmutable, etc.

Al mismo tiempo, hacia el exterior del átomo aparecería el *no-ser* o *vacío*, que desde Heráclito estaba en discusión y que Empédocles reafirma. En medio de ese vacío se hace posible el movimiento entre los átomos, como producto del choque forzado y

permanente entre ellos (unos rebotan y otros se enlazan [Mondolfo, 1958]), lo que genera la idea de causalidad con respecto a lo que cambia, aunque de una nueva manera.

La relación causal explicaría toda la variedad de objetos del (los) mundo(s), pues en la multiplicidad aparecería la variedad de agrupaciones (*connubio*) por causa del devenir permanente, lo que no niega la estabilidad del átomo en sí mismo. No está diciendo el atomista que el vacío sea el principio del átomo, ni que el átomo sea el principio del vacío, pero sí que ambos existen en relación permanente. “Demócrito prefirió sostener que todo se produce por necesidad” (Mondolfo, 1958, p. 115). Quedan integrados, entonces, el *ser*, el *no-ser* o *vacío*, el movimiento y la estabilidad.

Una vez los físicos construyen esta imagen del mundo (o de los mundos posibles) y llegan los sofistas, sería tiempo de preocuparse un poco más por otros asuntos directamente relacionados con el hombre, y abandonar, un tanto, las discusiones sobre el origen del universo. Aun así, es sabido que Platón y Aristóteles retomarán muchas de ellas para refutarlas o apoyarlas parcialmente.

Para estudiar los antecedentes de la psicología —esos que busca Brennan (1999), pero que deja fácilmente escapar—, resulta de especial interés rescatar la idea de alma en los atomistas; el alma como principio del movimiento, la respiración y la vida, la identidad del alma y del intelecto, la identidad de sensación y de pensamiento, la reducción de las sensaciones al tacto, el pensamiento y su relatividad al temperamento corpóreo, los fenómenos sensibles y el mundo intelectual e incluso la ética presente en filósofos como Demócrito (Mondolfo, 1958, pp. 118-122).

Heráclito

Buscaba un único principio unificador, una sustancia que pudiera explicar la naturaleza del cambio y la permanencia en el mundo. Su solución fue el fuego, tanto por sus propiedades físicas como por su valor simbólico. Heráclito pensaba que el cambio es el hecho más evidente en la naturaleza y que sus propiedades producen cambios notables en otros cuerpos. Además, el fuego simboliza el flujo de la naturaleza. Así, Heráclito encontró en el fuego una sustancia unificadora que sirve como base para la vida (Brennan, 1999, p. 21).

Qué interesante sería desarrollar el enlace entre la propuesta dialéctica naturalista de Heráclito y la ruptura con la lógica lineal impulsada actualmente desde la perspectiva de las lógicas *no ortodoxas* (Quine, 1962), que abren una vía interesante para entender la lógica subyacente al psicoanálisis y, en general, a diversos enfoques psicodinámicos.

Para Platón, la fundamentación de la existencia de un mundo de la ideas estable surge precisamente de la preocupación que genera, desde el *Teeteto* (2008), el devenir de Heráclito. Aristóteles, por su parte, vería una violación del principio de no contradicción y, por ende, del principio de identidad en una afirmación como la de “el oscuro” Heráclito.

Pero es importante tener aquí presente que la naturaleza es vista por el maestro de Éfeso como una dialéctica entre contrarios, y no como una contradicción entre ellos. Ocurre, más bien, que “las parejas de contrarios no son sujetos ni predicados nominales: se ‘acoplan’ entre sí al comprender la unidad dialéctica” (Conrado, 1978, p. 326). Y en este sentido puede afirmarse:

Si Aristóteles se hubiera percatado de que el discurso de Heráclito no es proposicional sino dialéctico, lo habría considerado igual a la plegaria, ya que, aun cuando es un discurso *significativo*, en él no se enuncia algo verdadero o falso (Conrado, 1978, p. 326).

Brennan parece más oscuro que el propio Heráclito cuando señala como unificador el elemento buscado por este filósofo. Por una parte, es conveniente aclarar que quizás la búsqueda de Heráclito no es tanto de un principio, sino de una causa, pues el devenir es permanente y, por ende, no tendría ni principio ni fin. La búsqueda sería más bien de la estructura fundamental de todo lo real.

Pero una crítica más consistente puede hacerse en el sentido de que el devenir o cambio permanente es, para Heráclito, solo una parte que requiere de otra para formar una unidad: el *Logos* (λόγος). Este es un primer paso que en tanto se refiera solo al cambio daría a entender que de nada se puede decir nada, porque cuando se dice ya ha cambiado.

Esta postura aislada nos encerraría epistemológicamente en un escepticismo absoluto, que, además de su imposibilidad lógica, sería innecesario. De ahí que Aristóteles destaque e interprete en su *Metafísica* que lo permanente sea el cambio mismo. No obstante, esta aclaración seguiría siendo insuficiente si no se destaca que la experiencia sensible que descubre el *devenir* debe ser complementada y orientada por la razón, que es la que descubre la permanencia. Y en esta dinámica, cobra importancia la *razón cósmica*, que todo lo regula y que permite que los cambios sean cíclicos, permanentes y armónicos:

El flujo universal es únicamente el primer momento de la especulación de Heráclito: es el dado por la experiencia, al cual el oponente la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente; unidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la Razón eterna (*Logos*), inmanente en el

hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios, en la que, por ello, también entra y es explicado el flujo de los seres. Así, en esta explicación, la antítesis inicial de experiencia y de razón se elimina, conciliándose la oposición con la identidad, lo múltiple con la unidad, el cambio con la permanencia (Mondolfo, 1958, p. 47).

Así, puede decirse que en Heráclito hay tres momentos del desenvolvimiento: “La experiencia del flujo, la exigencia racional de la permanencia, el reconocimiento de su identidad recíproca” (Mondolfo, 1958, p. 47). Y aunque el *Logos* esté asociado a una divinidad, subraya la idea de una razón universal que regule los cambios; de una ley que explique todos los cambios y que manifieste su armonía, su orden, su dinamismo oculto.

Con respecto al hombre, y en particular a su alma hecha de *éter ígneo* (tema que debería ser central en una presentación de los antecedentes de la psicología desde la Grecia antigua), Heráclito abandona la idea de Anaxímenes, quien había deducido conclusiones cosmológicas de la naturaleza del alma. Construye una teoría psicológica de orden racionalista en la que originalmente conecta la estructura del alma, y la del cuerpo, con la del mundo en su totalidad:

[Para Heráclito, el alma] desempeña una cierta función en el gran ciclo del cambio natural. Nace de la humedad y queda destruida cuando se convierte totalmente en agua. El alma eficiente es seca [...] un alma humedecida [...] tiene su capacidad disminuida y hace que su dueño se comporte como un niño, sin juicio o sin vigor físico. De esta forma coloca explícitamente al entendimiento en el alma y ésta, que puede moverse en todas las partes del cuerpo según sus necesidades, tiene unos límites inalcanzables (Mondolfo, 1958, pp. 290-230).

En los estudios de Heráclito sería interesante revisar muchas otras ideas sobre el alma, para extraer de allí el desarrollo de un pensamiento, de una reflexión, de unas hipótesis en torno al alma humana, el entendimiento, la razón, la inteligencia y demás.

Parménides

El último representante de la orientación naturalista, Parménides de Elea (siglo VI a. C.), atacó el problema del cambio con una táctica distinta por completo de la de Heráclito. Parménides argumentaba que todos los movimientos y los cambios del mundo son observaciones superficiales y distorsiones de nuestros sentidos. En realidad, la principal característica de la naturaleza es la permanencia y la inmovilidad, lo que da unidad y forma la base para la vida. En consecuencia, aunque Parménides también colocaba en la materia su solución a la pregunta sobre el principio fundamental de la vida, el elemento crucial era el carácter inamovible de la materia (Brennan, 1999, p. 21).

El uso del término *materia* en Brennan (1999) parece bastante ligero, pues es utilizado anacrónicamente. Para Parménides, de la nada no puede salir nada, lo que hace al ser inengendrado. Así también, del ser no puede salir el *no-ser*, y por ello el ser es eterno. De esta manera, con Parménides se da el paso a la metafísica en cuanto que la pregunta no es tanto por el *cómo* sino por el *porqué*. Si no hay propiamente pasado ni futuro para el ser, este es como un *presente* permanente. Esta permanencia debe tomarse en sentido metafísico, y no estrictamente espacio-temporal. Es evidente, no obstante, que Parménides queda atrapado en su expresión en el espacio-tiempo⁷.

Si el propio Brennan (1999) recuerda que también Heráclito había buscado una alternativa al problema del cambio, parece extraño o, al menos, poco claro que resuelva el último párrafo diciendo que “la segunda postura es la postura de Heráclito y la de Parménides, quienes teorizaban sobre el carácter del cambio y dedujeron (en conclusiones opuestas) de sus hipótesis algunas implicaciones acerca de la materia” (p. 21). En efecto, no se especifican cuáles sean esas conclusiones. Ni se aclara cómo se oponen, de manera distinta o semejante, a la percepción de la multiplicidad como única realidad existente.

Una vez más, Brennan (1999) desaprovecha la ocasión para revisar al sofista⁸ Zenón de Elea y sus consideraciones sobre la dialéctica⁹ como “gimnasia mental”. Esta idea de Zenón permite visibilizar las contradicciones de la unidad y, al mismo tiempo, de la multiplicidad (Conrado, 1978, pp. 33-41), pero también de la percepción sensible en relación con su racionalización. No menciona el historiador tampoco la noción zenoniana de cambio, de movimiento, que realiza a partir de un perspicaz análisis racional y que se muestra didácticamente en sus famosas paradojas como la de la flecha o la de la tortuga y Aquiles.

La importancia de estas aclaraciones para la historia de la psicología quizás no salta a la vista. El concepto de lo estable será fundamental para la búsqueda de leyes en el universo, en nuestro planeta y en nuestro comportamiento a distintos niveles. El reconocimiento del devenir, por su parte, será uno de los supuestos ontológicos de las ciencias. El conflicto entre la experiencia sensible (o quizás sensorial) y su posible racionalización tendrá que ver con las explicaciones que se puedan tejer en torno a los procesos psicológicos básicos y superiores, como también al procesamiento de la información, según alguna metáfora como la computacional.

Pese a las dificultades en el hallazgo, el reconocimiento de la autenticidad, la traducción y la interpretación de los escritos de Zenón, es interesante arriesgar la lectura de

7 Debe aclararse, en este contexto filosófico, que Parménides se refiere más que al Ser, a *lo que es*, como participio presente del verbo *ser* (*eòn o tò eòn*) (Conrado, 1978), y que solo puede pensarse algo de *lo que es*, mas no de *lo que no es*.

8 Así recordado por Aristóteles.

9 Aristóteles lo considera su iniciador, al igual que de la filosofía erística.

que no quisiera negar como tal el movimiento, para mantenerse así fiel a Parménides. Parece más enriquecedor, traspasando quizás los límites del ejercicio hermenéutico y exegético, ver en este pensador a un crítico sobre la posibilidad de obtener el conocimiento del mundo mediante el congelamiento de la realidad o los hechos en el pensamiento. Esta crítica quizás en la misma línea de su posible ataque frontal a los pitagóricos (Conrado, 1978).

Finalmente, Brennan (1999) cierra el párrafo sobre los filósofos antiguos, que clasifica como *naturalistas*, diciendo:

El planteamiento observacional difiere del hipotético deductivo en la manera de considerar el entorno, pero ambos ofrecieron soluciones al carácter de la vida al examinar las leyes de la naturaleza y generalizarlas a las causas de los actos humanos (p. 21).

Resulta evidentemente anacrónico el uso de los conceptos *hipotético deductivo* y *leyes naturales*. Salta a la vista que en la época de los filósofos presocráticos aún no puede hablarse de un proceso lógico hipotético-deductivo, y no porque les fuera necesariamente imposible pensar o razonar de esa manera, sino porque tal expresión encierra una categoría lógico-epistemológica que se enmarca en el contexto contemporáneo del pensamiento filosófico-científico, luego de una tarea de fusión o mediación entre los *inductivismos* y los *deductivismos* propios de las posturas empirista y racionalista modernas.

También así ocurre en el caso de las *leyes de la naturaleza*, que no pueden descontextualizarse de sus posibles significaciones entre el pensamiento de los antiguos y el pensamiento científico de los modernos. La noción de *ley*, como generalización explicativa de relaciones causales y lineales, libre de toda acepción o influencia mitológica, es muy diferente de la versión que pudiera hallarse en los presocráticos. No parece pertinente volver a tomar aquellos argumentos ya utilizados antes en esta investigación para aclararlo.

Orientación biológica

Si queda desvirtuada la versión del *naturalismo* presentada por Brennan (1999), es ya problematizable la restante taxonomía con la que parece forzar a los filósofos presocráticos. De hecho, la siguiente agrupación la hace bajo el rótulo de *orientación biológica*. Otra expresión bastante arriesgada y que, no manejada con suficiente cautela, resulta también anacrónica para lo que se quiera decir de pensadores como Alcmeón, Hipócrates y, especialmente, Empédocles.

Que se destaquen algunas reflexiones que sean atinentes al cuerpo humano no autoriza clasificar el pensamiento de Empédocles como *biológico*. La tesis fundamental de

Empédocles ya ha sido tratada aquí antes y, como pudo verse, claramente manifiesta un pensamiento que trasciende lo biológico. Es la idea de la unidad misma del todo lo que está en juego, y ello vuelve a tener que ver directamente con la naturaleza, con el mundo, con el cosmos y, dentro de él, con el hombre. Aunque la clasificación no parece fiel a las ideas de los presocráticos, solo en razón del orden del texto de Brennan se seguirá utilizando.

Orientación matemática: Pitágoras

Por razones de extensión, se destacarán aquí solo dos observaciones acerca de la presentación de Brennan (1999) sobre Pitágoras.

La concepción matemática

[Pitágoras] enseñaba que conocemos el mundo por las imprecisiones de los sentidos, pero que este mundo es artificial y está distorsionado. Tras todas las relaciones, existe otra realidad, más permanente y de índole esencialmente matemática, que no está al alcance de nuestros sentidos y que debe ser descubierta por razonamiento intuitivo. Este segundo mundo de relaciones definidas explica todo en la realidad al ofrecer la unidad esencial de la naturaleza. [...] La orientación matemática tendía [a] despreciar el mundo, y nuestro conocimiento de él, por no ser confiable. En su lugar, ofrecía un reino diferente de relaciones matemáticas, un reino que no podemos conocer por medio de los sentidos (p. 23).

Hace falta recuperar una interpretación que nos aleje de la idea de que los pitagóricos pudieran concebir los números como ideas o entes extramundanos, es decir, pertenecientes a un mundo paralelo y opuesto al que percibimos. Aunque haya autores como García (1992) que erróneamente así lo presenten, es bueno señalar que el propio Aristóteles ya lo advertía al mostrar la relación entre las cosas mismas del mundo y los números en los pitagóricos (la realidad hecha de números):

Arist., *Met.* XIII 6, 1080b: Los pitagóricos [dicen que el número es] uno, el matemático, pero afirman que no está separado sino que las sustancias sensibles están compuestas de él. Sostienen, en efecto, que el cielo íntegro está fabricado de números, aunque no de unidades abstractas, ya que piensan que las unidades tienen magnitudes: ahora, cómo se constituyó con magnitud el primer Uno, se ven dificultades (para explicarlo) (Conrado, 1978, p. 237).

Si las sustancias sensibles están compuestas del número, ¿cómo ubicarlo en otra realidad diferente de la sensible? De hecho, el término *geometría*, en sus definiciones

etimológica y genética, muestra claramente el *vínculo* de la matemática con la realidad o su *identidad*. Si bien es cierto que el conocimiento del mundo no puede ser meramente sensible, sino que requiere darse en el plano de la racionalidad, esto no autoriza para hacer ver a los pitagóricos como dualistas radicales que distinguieran dos mundos.

Concepción transmigratoria de las almas

Otro infortunio al leer a Brennan (1999) radica en el hecho de que se mantienen anónimas las fuentes de las cuales va extrayendo algunas ideas supuestamente reveladoras. No hay ninguna certeza acerca de las fuentes que señalen a Pitágoras como el autor de la idea de la transmigración de las almas. Por el contrario, existen fuertes sospechas de que hacia la época hubiera podido existir, y por ello no era posible que aún se hubiera gestado esta idea. Para el caso, veamos una referencia importante que respalda esta tesis:

1) Pitágoras mismo no sabemos qué dijo; 2) es probable que la admiración que despertó en sus discípulos le haya dado una aureola divina o de ascendencia divina; 3) es probable que, a fines del siglo VI o comienzos del V, discípulos suyos hayan hablado de la inmortalidad, pero restringiéndola a Pitágoras, y acaso a algunos discípulos; pero si ha habido un mayor grado de generalización y con la característica de me-tempsícosis, sólo ha tenido lugar en la segunda mitad del siglo v, y no forzosamente entre los pitagóricos. A algunos de ellos, pitagóricos o no, Heródoto alude, sin dar nombres, por motivos que no sabemos (Conrado, 1978, p. 208).

Orientación humanista¹⁰

Anaxágoras

Brennan (1999) presenta a Anaxágoras como un filósofo antropocéntrico, centrado en la idea de un *nous*, a partir del cual se organizan los cuatro elementos naturales, pero no hace alusión a la noción popularmente atribuida a este presocrático de las homeomerías. Lo clasifica como el primero en poner al hombre en un plano superior sobre los demás seres vivos, por características tales como la razón, el lenguaje y la introspección.

Según Brennan (1999), Anaxágoras propuso como origen un caos que se fue organizando por un espíritu consciente (*nous*). Este espíritu iría diferenciando los cuatro elementos básicos y vigilando todo el desarrollo del mundo:

¹⁰ No se hacen observaciones aquí a la *orientación ecléctica*.

Anaxágoras le atribuyó razón e intencionalidad a este agente sistemático de progreso. Más aún, el *nous* permea todas las formas vivientes y establece un fundamento común que de hecho define la vida. Anaxágoras imputaba las diferencias individuales a una variedad de base biológica, mientras que el *nous* determina la naturaleza esencial de todos los hombres (Brennan, 1999, p. 25).

Según algunos estudios realizados durante los últimos cincuenta años, Diógenes Laercio retomó de manera descuidada las imprecisiones más importantes para Platón de los escritos de Anaxágoras de Clazómenas: “Todas las cosas estaban juntas; después, al llegar el intelecto, las ordenó cósmicamente” (Conrado, 1978, p. 298). Resultan también imprecisas y poco diferenciadas las citas de Simplicio comentando la *Física* de Aristóteles, con observaciones que no dejan claro si son retomadas de algunas interpretaciones de Teofrasto u otros autores.

A partir de estas versiones y de “la recopilación de Diels según los esquemas trazados por Aristóteles y Teofrasto” (Conrado, 1978, p. 298), nos llegaba la idea de un Anaxágoras, al igual que Empédocles, reconciliador entre Heráclito y Parménides; pluralista por elegir como origen varios elementos, a diferencia del monismo cerrado de Parménides. En la interpretación aristotélica convino clasificar a Anaxágoras como pluralista y atribuyendo la estructura de la realidad a infinitas homeomerías (*homoioméreiαι*). Pero en realidad no es un término utilizado por Anaxágoras, como tampoco el término ‘semillas’ (*spérmata*). En lugar de estos términos se encuentra el de ‘cosa’ o ‘cosas’ (*chrēma* o *chrēmata*). Por la razón a la que obedezca, en este punto resulta preciso Brennan (1999), por no atribuirle a Anaxágoras la hipótesis de las *homeomerías*.

Hasta aquí podría pensarse que para Anaxágoras el mundo está hecho de cosas, en el sentido vago que también tiene en español el término *cosa*. Pero al lado de esta afirmación podría creerse, como se da a entender en Brennan (1999), que el espíritu o intelecto es algo que existe aparte de las cosas mismas y que las ha organizado a partir de un primer momento caótico. Sin embargo, “Anaxágoras nos afirma que el *noûs* mismo es una ‘cosa’ [la más sutil]” (Conrado, 1978, p. 301).

Adicionalmente, pueden seguirse las quejas de Platón y Aristóteles: “No es lícito pensar que lo *principal* en la filosofía de Anaxágoras es el *noûs*” (Conrado, 1978, p. 301). Anaxágoras se asemejaría más fácilmente a Parménides que al propio Empédocles, pues el rasgo principal de su pensamiento no sería ningún pluralismo, sino la idea de que nada nace ni tampoco perece, sino que todo permanece en una combinación entre las cosas existentes. Aquello que permanece no son ciertas partículas mínimas ni entidades últimas, sino la misma *continuidad de lo real*. En ello radicaría su idea más original, particularmente desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia.

Es importante destacar también que no hay univocidad en el lenguaje de Anaxágoras para poder decir con Brennan (1999) que el hombre es diferenciado por poseer tal espíritu por encima de las demás especies, por ser su esencia. Otra cosa es la *sabiduría*, que la tienen en mayor grado los hombres, aunque no todos los que poseen intelecto, sino quienes saben usarlo. La posible diferencia entre alma e intelecto en Anaxágoras, también señalada por Aristóteles, hace aún más difícil la interpretación de su pensamiento: “Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto” (en Conrado, 1978, p. 386).

Hubiera sido más interesante que Brennan (1999) incursionara en otras ideas mucho más claras del pensamiento de Anaxágoras y relativas a las percepciones, las sensaciones y otros fenómenos psíquicos, como puede revisarse en Conrado (1978, pp. 391-396 y ss.).

Sócrates

Resultaría demasiado extenso revisar en este escrito cada uno de los términos polémicos o de uso impreciso encontrados en Brennan (1999) al hablar de los pensadores enmarcados dentro del apogeo de la filosofía griega. Por tal razón, solo se enumerarán algunos de estos y se explicarán, de manera exclusiva, aquellos que puedan resultar más sensibles al ejercicio crítico aquí propuesto.

Brennan (1999) habla del individuo de manera recurrente en Sócrates, como si este término tuviera el mismo significado que posee hoy para nosotros. Es confuso hacerlo así, pues al hablar de *individuo* estamos más tentados a pensar en el sentido individual que pueda tener hoy este término para el liberalismo moderno, invento muy posterior a la época de los antiguos griegos.

No obstante, el problema no está tanto en el término *individuo* como en el concepto que le subyace. Si se pensara al *individuo* en el sentido de átomo o *partícula mínima no divisible*, o al menos dentro de la noción del *zoon politikon* aristotélico (De la fuente y Hufty, 2007), no sería en realidad tan problemático, pues resultaría cierto decir que en Homero ya se hablaba de la *psiqué*, del *thymôs* y del *noos* de cada individuo; sin embargo, es indispensable advertir que no hay en ese contexto griego aún una distinción entre *el exterior* y *el interior*, como se entiende en nuestros días (Bremmer, 2002). De hecho, Platón hace hablar a Sócrates de *hombre* antes que de *individuo*.

Valdría la pena que Brennan (1999) hubiera destacado en Sócrates el conocimiento de sí mismo como método para el conocimiento universal, pues lo que se pretende conocer, según el filósofo, no es tanto al individuo, sino al hombre a través de cada hombre y al interior de cada hombre. Para Sócrates, la verdad se esconde en cada uno, pero no

es una verdad relativa ni subjetiva, sino universal; una verdad que da posibilidad al método mayéutico en cualquiera de sus fases. El conocimiento propio es, entonces, un conocimiento a través del otro, como el ojo que no puede verse a sí mismo, sino reflejado en el espejo, que sería para el caso un *otro ojo* (Mondolfo, 1958, p. 152).

Hablar de Sócrates en un texto de historia de la psicología es además una buena oportunidad para destacar su noción de *docta ignorancia*, como un punto de inicio indispensable hacia el conocimiento a partir del reconocimiento de la propia ignorancia. Esta misma noción resulta necesaria para desmitificar la noción de ciencia que frecuentemente se ve positivizada, de forma simplista, en autores como Brennan (1999) y en otros tantos escritores de la historia de la psicología como Kantor (1990), Hergenhann (2001) o Leahey (1982).

Finalmente resulta también llamativo que Brennan (1999) no destaque algunas reflexiones de Sócrates tales como la relación fundamental, estrecha e irreversible entre a) el conocer y el obrar, b) la ciencia y la virtud, c) la idea de bien y de justicia, que prevalece en su pensamiento, y d) Dios y alma. Además, la naturaleza divina del alma, el reproche de Sócrates a Anaxágoras por la ausencia de una finalidad del cosmos en todas sus explicaciones, entre otras. Puede pensarse aquí en revisar estudiosos del pensamiento antiguo como Mondolfo (1958).

Platón

Aunque la exposición de Brennan (1999) sobre Aristocles no sobrepase los nueve párrafos, sí resultaría demasiado extenso retomar cada una de sus afirmaciones para revisar su solidez y su rigurosidad¹¹. Por otra parte, muchas de ellas no parecen tener mayor contravención con las interpretaciones que se hacen clásicamente del pensamiento de Platón. Se hará, en consecuencia, solo un ejercicio de revisión de algunas ideas que presenta Brennan y que pudieran ser más sensibles a la crítica o la controversia, o que pudieran requerir alguna aclaración especial:

- a) “Platón afirmaba un dualismo psicofísico de mente y cuerpo, [...] sólo el *alma* racional puede contemplar el verdadero conocimiento” (Brennan, 1999, p. 26).
- b) “De acuerdo con Platón, nos relacionamos con el ambiente por medio de los sentidos, y este conocimiento dependiente del organismo forma un aspecto del dualismo mente y cuerpo” (p. 28).
- c) “Las percepciones son inadecuadas en sí mismas como conocimiento, pero dan lugar a las ideas. Las ideas son generalizaciones estables basadas en los preceptos, pero que no dependen de ellos” (p. 28).

¹¹ Pese a que Brennan (2000) editará otro texto de textos sobre apartes de la obra de filósofos como Platón.

Con respecto a las dos primeras afirmaciones de Brennan (1999), no se mantiene la diferencia tradicional que se ha querido preservar entre los términos *alma* y *mente*. Es cierto que autores como Popper (1999), quizás en su afán por dar rápido soporte a una nueva propuesta desde la filosofía de la mente, rechazan esta diferencia. En palabras de este autor:

Se dice a veces que los griegos eran conscientes del problema del alma y el cuerpo, aunque no de un problema del cuerpo y la mente. Esta afirmación se me antoja o un error o un juego de palabras. En la filosofía griega, el alma desempeñaba una función *muy semejante* a la de la mente en la filosofía poscartesiana [cursivas agregadas] (Popper, 1999, p. 301).

Nótese que Popper (1999) no equipara estos dos términos, aunque parecería querer hacerlo, sino que solo se atreve a designarlos como *muy semejantes* en sus funciones. De hecho, Popper reconoce que esta equivalencia ha sido, en distintos casos, motivo de objeción. Quizás pueda ser suficiente, en esta polémica, citar la frase de Bremmer (2002): “Si prestamos atención a la épica de Homero, veremos que la palabra *psique* (entre los griegos) carece de cualquier connotación psicológica” (p. 17). Si la *psique* es entendida como *alma* en la modernidad, no puede ser en todo caso equiparable al *alma* de los griegos.

Tampoco *psique* puede equipararse a *razón*, pues si así fuera, Platón no hubiera distinguido el *alma racional* del *alma irascible* o del *alma concupiscible*. De lo contrario, se autorizaría hablar en Platón de *mente concupiscible* o de *razón irascible*. Y dado que no se deban confundir estos términos, ¿cómo podría hablarse de *dualismo psicofísico* en Platón, cuando el concepto de *lo físico* y el concepto de *lo psíquico* no coinciden con *lo mental* ni lo *corpóreo* en un sentido moderno?

Un requerimiento para comenzar a despejar estas confusiones es hablar primero del *alma tripartita* en Platón con mayor cuidado, justamente para evitar falsas interpretaciones con respecto a la existencia de varias almas en Platón, cuando se habla, por ejemplo, del *alma racional*. Es importante, entonces, conocer más sobre el alma platónica, su indivisibilidad, su inmortalidad y su preexistencia; sobre sus funciones, su relación con las Formas y su conexión con el mundo sensible.

Con respecto a la tercera afirmación de Brennan (1999) sobre Platón, resulta muy confuso afirmar que el fundador de la Academia defendiera la idea de que “las percepciones [...] dan lugar a las ideas, y [que] las ideas son generalizaciones estables” (p. 28), pues ello podría devolvernos a la opinión de Teeteto (2008) al pensar que el conocimiento se puede identificar con la percepción.

La *anamnesis* no es una generalización a partir de ciertas experiencias sensibles, pues esto equivaldría a traducir el conocimiento en una especie de *inducción*, al estilo de los mejores empiristas modernos. O, por lo menos, se presta para confundirlo con el proceso de conocimiento del mundo sensible desde la concepción aristotélica, en el que se da el paso de la sensación hacia la formación de los conceptos universales. Adicionalmente se podría preguntar sobre este punto: ¿acaso habría estabilidad alguna de las ideas si estas fueran producto de la generalización de sensaciones inestables?

Tampoco se soluciona este asunto, si tomamos la frase del Brennan (1999) completa: “Las ideas son generalizaciones estables basadas en los preceptos, pero que no dependen de ellos” (p. 28), pues no explica el psicólogo a qué preceptos se refiere ¿Preceptos morales, quizás? Tampoco explica en qué sentido no dependen de ellos. Parece que la frase resulta definitivamente confusa y desafortunada, en varios sentidos.

Aristóteles

En el caso del Estagirita, el análisis tendría que ser aún más exhaustivo. Se seleccionan, entonces, las afirmaciones de Brennan (1999) que pudieran ser más polémicas, confusas o que parezcan ligeras, como se hizo antes con Platón. Se examinará cada una por aparte.

Primera afirmación: “Aristóteles estaba totalmente de acuerdo con el dualismo platónico. [...] Como Platón, Aristóteles postulaba un dualismo de mente y cuerpo” (Brennan, 1999, p. 29).

De las críticas de Aristóteles a la *Teoría de las ideas* y, por ende, a la existencia de dos mundos se deriva fácilmente la siguiente conclusión: no se puede afirmar que el Estagirita estuviese conscientemente de acuerdo con el dualismo platónico. El problema no es que haya dos elementos o dos realidades; incluso si las hubiera, para Aristóteles el problema, es de dónde se origina el dualismo de Platón y, por ende, en qué se traduce ese dualismo.

En cualquier caso, es claro que no existen para Aristóteles dos mundos. Se puede decir, en cambio, que para él existen la materia y la forma. Resulta claro decir que justamente con esta teoría, reconocida como *teoría hilemórfica*, Aristóteles pretendía salvar aquel dualismo enseñado por Platón. Por otro lado, no debe olvidarse, como el propio Platón lo da a entender en el libro séptimo de la República, que tener que pensar en la existencia de un mundo *real de las ideas* es producto de la necesidad de justificar la existencia de los entes matemáticos, que siempre son más perfectos que los objetos percibidos sensiblemente en el mundo de las cosas (Platón, 1998, 517b-c).

Aristóteles no tiene la misma preocupación de Platón, sino que pretende, especialmente hacia su etapa de madurez, superar justamente la diferencia radical entre la Forma y los objetos sensibles defendida por Platón. Desde una especie de realismo moderado, Aristóteles propone, a cambio, la unidad entre materia y forma; unidad que solo es “destructible” racionalmente en el entendimiento.

Esto no quiere decir que Aristóteles hubiera logrado a plenitud el propósito de superar el dualismo de su maestro. De hecho, la idea de que la materia y la forma no pueden hallarse separadas en los seres del mundo no le sería fácil de sustentar, pese a parecerle a alguien hoy muy obvia¹². De todos modos es evidente que “[Aristóteles] rechazó la doctrina de las Ideas, la existencia de un mundo trascendente de Formas, que siendo trascendente y separadas de los sensible, habían de constituir la verdadera esencia de las realidades sensibles” (en Aristóteles, 1998b, p. 39).

Cuando Brennan (1999) se refiere a la noción aristotélica de hombre, debería también ampliar, como se dijo sobre Platón, la noción de *alma*. Debería además abstenerse de afirmar un *dualismo* en Aristóteles (en cuanto a las funciones del alma) para hablar en cambio de su *trialismo*: *cuerpo, alma e Intelecto* (Aristóteles, 1998, p. 39), de manera análoga a lo que debería ocurrir al hacer el análisis de la concepción cartesiana.

Por ello es necesario revisar más cuidadosamente *De anima*, obra de la cual puede decirse que “en antropología filosófica [...] ha inspirado ininterrumpidamente toda una corriente de pensamiento que —sin olvidar su doble corriente orgánica y anímica— ha insistido poderosamente en la unidad del ser humano” (Aristóteles, 1998a, p. 119).

Segunda afirmación: “Los dos procesos lógicos [en la lógica de Aristóteles] son la deducción y la inducción” (Brennan, 1999, p. 30).

Si se sigue *Tópicos* (105^a-10, Aristóteles I, 12, 1973), por ejemplo, se encontrará que en efecto Aristóteles habla de dos especies de argumentos dialécticos: el razonamiento y la inducción. “El razonamiento es un argumento en el que, establecidas de antemano unas cosas determinadas, otras cosas distintas de ellas se siguen en virtud de ellas necesariamente” (*Tópicos*, 100^a-25, Aristóteles I, 1, 1973). “Hay *demonstración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas” (*Tópicos*, 100^a-25, Aristóteles, 1995).

Y, más adelante, en 108^b-35 y 109^a, el Estagirita divide los problemas o las cuestiones en universales y particulares. Sin embargo, es claro también que el filósofo del Liceo ha hecho en otro momento la diferencia entre proposiciones *universales, particulares e*

¹² Claro está, no deben menospreciarse en estos casos las dificultades que, hasta la fecha, existen con respecto las traducciones de los textos clásicos griegos, así como tampoco el uso equivoco que el propio Aristóteles le diera a términos como *ousía* (οὐσία), que tan solo en algunos casos se traduce como *substancia*.

*individuales*¹³ (*Perihermeneias* 17^a-35 a 40). Al hacer esta diferencia, Aristóteles señala que no es lo mismo hablar de *Todos*, que de *algunos* o de *uno*, como ocurre en las expresiones: *Todos los hombres*, *algunos hombres* o *Sócrates*, las cuales tienen cantidad distinta en su sujeto, es decir, su extensión señala que abarcan cantidades diversas de sujetos.

De ahí que no se deba confundir *lo particular* con *lo singular* o *lo individual*, aunque el propio Aristóteles en ocasiones los agrupe como si fueran solo dos extensiones, así: *lo universal* y *lo particular* o *singular*. Debería, en realidad, entenderse que *lo particular* y *lo individual* se agrupan para él dentro de *lo no-universal*: “Entre las cosas hay algunas que son universales y algunas que son individuales o singulares” (*Perihermeneias*, 17^a-35 a 40).

También Aristóteles habla a veces de *lo particular* para referirse a aquella cantidad lógica que luego llegaría a llamarse *juicio existencial* y que es relativa a una cantidad indeterminada, a *por lo menos un* sujeto en la proposición, es decir, a *uno* o *más de uno*. Esto puede evidenciarse, por ejemplo, en *Tópicos* (108^b35 y 109^a). En la traducción de Larroyo (1987) se expresa así: “Unas cuestiones son universales y otras particulares [...]; particulares, éstas: *algún placer es un bien*, *algún placer no es un bien*” (p. 238).

Tercera afirmación: “La deducción comienza con una proposición general y prosigue hasta una verdad particular” (Brennan, 1999, p. 30).

Aunque la primera figura silogística sea la más típica para Aristóteles (*Analíticos I*) y, por ende, pueda decirse como característica de una deducción que parte de alguna proposición universal y deriva en alguna no-universal, no es esto lo que la determina como tal. Así, teniendo de nuevo presente la división de las proposiciones en *universales*, *particulares* e *individuales*, sería más propio decir, en muchos casos, que el *razonamiento deductivo* deriva en una afirmación individual, a partir de alguna otra proposición universal, o de la relación previa de una proposición universal con otra proposición que podría ser individual, como en el caso más típico del silogismo sobre la mortalidad de Sócrates, quien por ser hombre, como lo son todos los hombres, es también mortal¹⁴.

Es importante aclarar, entonces, que lo que caracteriza a una deducción y, en versiones de algunos, lo único que lo permite (Barreiro, 1970) es el carácter de necesidad o carácter apodíctico que tiene su conclusión con respecto a la(s) premisa(s) en juego. Estrictamente hablando, no es propio decir que la deducción parte de una proposición general y prosigue hasta una verdad particular¹⁵, sino que la conclusión se deriva necesariamente de la(s) premisa(s). No debe olvidarse, a este propósito, que en Aristóteles la *silogística* es sinónimo de *apodíctica*.

13 El término *individual* sigue siendo aquí distinto y distante de la noción moderna de individuo; está referido más bien al sujeto de la proposición, en cuanto a la extensión o cantidad a la que alude, para explicitar que se refiere a uno solo.

14 Hay que recordar que este ejemplo no debe ser atribuido a Aristóteles.

15 Aquí no nos hemos detenido en la diferencia que puede hacerse entre *general* y *universal*.

En síntesis, la deducción se caracteriza porque su conclusión: a) se deriva necesariamente de la(s) premisa(s) y b) nunca excede, como proposición, la cantidad *lógica* de esta(s), es decir, su extensión lógica.

Cuarta afirmación: “La inducción parte de lo particular y concluye en un enunciado general” (Brennan, 1999, p. 30).

En el caso de la *ind*-ucción, se trata de un proceso lógico en el que se deriva una conclusión general a partir de premisas *individuales*, más que de premisas particulares. “La inducción es un tránsito de las cosas individuales a los conceptos universales” (*Tópicos I*, 105^a-10). Claro está, *lo individual* puede referirse a un *universal relativo*, es decir, a una colectividad.

En otras palabras, el sujeto de la proposición individual está determinado por la manera como se le agrupe. Si decimos “el piloto que posee el arte de la navegación es el más efectivo” (105^a10-15) estamos partiendo de *un* tipo de piloto y no de *algunos* tipos de pilotos ni de *todos* los tipos. En este sentido es *singular*.

Entendido de esta manera, se puede seguir una inducción diciendo que “asimismo lo es el auriga que posee el suyo” (105^a10-15); y finalmente, relacionando las dos afirmaciones singulares anteriores, decir que “consiguientemente de una manera general, el hombre que posee su arte es el mejor para su trabajo particular” (*ídem*). Esto hace pensar, de igual manera, que la individualidad de las premisas es relativa al tipo de conclusión que de ellas se derive. Según el sujeto de la generalización, corresponderá un sujeto de la individuación.

En términos de las ciencias empíricas, es muy importante hacer esta aclaración metodológica, a la hora de saber que un muestreo, por ejemplo, puede constituirse en una proposición individual, dentro de una inducción sobre todas las muestras de las que se habla. O que, en otro momento, cada sujeto de la muestra es también un individuo para las premisas de la inducción, con respecto a la generalización que en la conclusión se haga (completa o incompleta) sobre todos ellos.

Quinta afirmación: “Las especificaciones de Aristóteles de las reglas de la deducción e inducción siguen siendo el lineamiento para las metodologías de las ciencias empíricas” (Brennan, 1999, p. 31).

Se hará aquí solo una aclaración sobre este asunto. Si bien es cierto que la inducción y la deducción siguen siendo procesos lógicos reconocidos por algunas metodologías científicas, hay que recordar también las posturas que se alejan de esta especie de *dupla metodológica*.

Es el caso concreto del *criticismo racional* o el *racionalismo crítico*, según el cual no existe ni siquiera la inducción en las ciencias, sino que su método se entiende

como hipotético-deductivo, por cuanto el investigador no observa, selecciona y registra cada caso para luego elaborar una generalización a partir de un sujeto de la misma clase y un predicado común, sino que arriesga más bien una generalización como hipótesis, deduce rigurosamente de esta hipótesis sus consecuencias —siguiendo las leyes pertinentes a la deducibilidad— y finalmente contrasta tales consecuencias con los datos empíricos que le deben ser correspondientes. En caso de no coincidir, la hipótesis de base debe revisarse, modificarse, cambiarse o eliminarse.

En términos vectoriales, el científico no infiere inmediatamente de una proposición tipo I otra de tipo A para formular legalmente su hipótesis inicial y, por ende, verificarla desde un comienzo. Más bien ocurre que el científico parte de una proposición hipotética A y de ella infiere deductivamente la verdad de I, la falsedad de E y de O, pero siempre con el criterio de falsación posible para A, de tal manera que si se hallara por testación algún caso en que no ocurre lo esperado por la hipótesis, O sería verdadero, y lógicamente A dejaría de serlo.

En su *Metafísica*¹⁶, Aristóteles distingue cuatro clases de causalidad: 1. La *causa material*, de la que están hechas las cosas; por ejemplo, la causa material de una mesa será la madera o bien el plástico. 2. La *causa formal*, que distingue una cosa de otra. La causa formal de la mesa es que suele tener cuatro patas. [...] 3. La *causa eficiente*, por cuya acción se hace algo. La causa eficiente de la mesa es el carpintero que la fabricó. 4. La *causa final*, la razón de que algo se haya hecho. La causa final de la mesa es el deseo de alguien de tener un mueble sobre el cual pueda colocar objetos (Brennan, 1999, p. 31).

Basta con abrir el texto de *Metafísica* para encontrar, en sus primeras páginas, la siguiente aclaración de Aristóteles con respecto al estudio de las cuatro causas: “Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad” (*Met.*, 983^b30). Aunque es cierto que en la *Metafísica* las vuelve a mencionar (*Met.*, 983^b y 1013^a 25 a 1013^b5).

Pero en su *Física*, el Estagirita ya explicaba detalladamente las causas:

En un primer sentido se llama causa a aquello a partir de lo cual algo se hace y produce, de manera que permanece en el ser producido como inmanente. Así, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata lo es de la copa, igual que los géneros de estas cosas (*Fís.*, 194^b 25).

¹⁶ Aunque solo se refiere aquí al nombre que recibe actualmente el escrito atribuido a Aristóteles, no debe olvidarse que Aristóteles se refería, en realidad, a la que llamó *Filosofía Primera*. En este sentido puede entenderse que se haga la observación de Düring (1990): “Es naturalmente anacrónico y equivocado hablar de un concepto aristotélico de metafísica”.

Nótese que el sentido aristotélico de la *causa material* hace referencia a aquello de lo que está hecho lo producido, lo cual no quiere decir que deba ser de *materia física*. Si la materia es de lo que está hecho algo, ese algo puede ser un verso y, en tal caso, serían las palabras su causa material o su materia. La materia además puede cambiar dentro de una misma clase de objeto, de tal manera que una estatua puede estar hecha de piedra o de bronce y, según el caso, esa será su causa material.

“[Causa:] esta es, por otra parte, la noción de la esencia y sus géneros; así, por ejemplo, es la relación de dos a uno, y, en general, el número, y las partes que vienen incluidas en la definición” (*Fis.*, 194^b 25); es decir, aquello que corresponde a su esencia, a su substancia, aquello sin lo cual dejaría de ser lo que es.

La causa formal en el caso del hombre sería su alma, pues el cuerpo lo hace común a los animales, como causa material, pero es su alma con facultad racional la que lo hace diferente como ser vivo y animal. Brennan (1999) destaca la causa formal como aquello que distingue, pero no como aquello que le es esencial; dos cosas bien distintas, por cierto.

Lo diferente no es lo esencial. Se debe ser cuidadoso con estas nociones, pues pueden prestarse a confusión cuando se es así de difuso. El color puede hacer diferente a una mesa de otra, pero el color no es lo que las hace mesas. Es simplemente accidental, y no esencial, el color que porte o refleje cada una de ellas. En cambio, ambas mesas requieren de una base para no ser tablones sino mesas. Por eso, es totalmente infortunado el ejemplo de Brennan (1999) cuando al tratar de seguir el mismo estilo de Aristóteles de la definición seguida del ejemplo para ilustrar cada tipo de causa, señala como causa formal de la mesa el que tenga frecuentemente cuatro patas.

Tener cuatro patas es claramente accidental a una mesa, pues es solo una posible característica de su base. Brennan comete el error típico de una mayoría de estudiantes en clase cuando confunden *lo más común* con *lo esencial*. De hecho, dice Brennan que la causa formal de la mesa es que *suele* tener cuatro patas:

En otro sentido, es causa aquello de donde proviene el primer principio del cambio o del reposo. Causa de este tipo es el que toma una decisión; y lo es el padre del hijo; y, en general, lo que produce algo de lo que es producido, y lo que provoca el cambio o desencadena el movimiento respecto de lo que cambia o de lo que es movido” (*Fis.*, 194^b 30).

En esto coincide la explicación y el ejemplo de Brennan (1999) sobre la causa eficiente con Aristóteles. “Finalmente, lo es también lo que tiene razón de fin. Y esto es la causa final. Por ejemplo, la salud respecto del pasear” (*Fis.*, 194^b 30). Nótese que Aristóteles no habla de la intención de quien pasea, sino del efecto final que produce, como es el ser benéfico para la salud de quien ejecuta tal acción.

Esto querría decir que, por ejemplo, en el caso de una mesa, su causa final sería su función, el estar hecha para poder apoyar otros objetos, independientemente de la intención de cada sujeto al darle un uso. En este sentido, la causa final es parte de la causa formal, pues es esencial a una mesa su función, aunque su uso sea accidental.

Hechas estas aclaraciones, sería bueno mencionar algo de aquello que deja de decir Brennan (1999) al tratar sobre el pensamiento de Aristóteles en el contexto de la reconstrucción de los antecedentes filosóficos de la psicología. Una de las cosas que no dice Brennan, y que impide secuencializar debidamente esta teoría de las causas aristotélica, es justamente la razón de su formulación. Una vez hechos los análisis a los anteriores filosofemas, el Estagirita señala cómo se han parcializado hacia una o solo algunas de estas causas para explicar el devenir. Y agrega que no han visto la multicausalidad sus antecesores y que él ahora quiere mostrar a todos.

Tampoco muestra Brennan (1999) la relación entre *causalidad múltiple* y *causa última*, ni la relación de la explicación causal en el marco de la noción de ciencia aristotélica, que difiere bastante del concepto de ciencia galileano, en cuanto que se mantiene firme en un propósito teleológico.

Después de señalar algunos aportes específicos de interés para la psicología, relativos a la introspección, a la memoria, a los mecanismos de asociación y a otros procesos psicológicos de diversa índole, cierra el autor el primer capítulo de su texto ofreciendo algunas conclusiones y un resumen final.

Sus conclusiones son básicamente cuatro y pueden resumirse así: 1) de los griegos heredamos una variedad de posturas divergentes sobre las causas y la naturaleza de la vida; 2) las orientaciones naturalista, biológica, matemática, ecléctica y humanistas han sido ligeramente complementadas hasta nuestros días. Desde la Antigüedad, ellas definieron bien sus cuestiones y sus soluciones básicas, especialmente la sistematización y los problemas de la psicología; 3) las estrategias y metodologías, en cambio, se han desarrollado y renovado notoriamente en el desarrollo de la disciplina psicológica; 4) solo hasta en el Renacimiento se culmina la etapa de un desarrollo paulatino de la ciencia, de tal manera que se fuera superando el saber especulativo y delineando las demás ciencias empíricas.

2

CONCEPTOS FILOSÓFICOS HELENÍSTICOS Y MEDIEVALES EN LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA DE BRENNAN

Filosofía helenística: el estoicismo

Con la invasión romana al mundo griego, iniciada aproximadamente hacia el 323 a. C., la cultura *helénica* fue convirtiéndose en cultura *helenística*. La semejanza nominal entre *helénica* y *helenística* obedece a la raíz que comparten estas dos expresiones derivadas del término griego *ἑλληνίζειν*, como acción de ‘hablar en griego’. En efecto, los romanos se preocuparon por hablar muy pronto esta lengua extranjera, con el fin de asimilar y propagar la invaluable cultura griega, bajo el nombre de su propio Imperio romano en expansión. Por esta razón, aunque de muy distinta manera, han dicho los grandes historiadores de la antigüedad que al crecer geográficamente el Imperio romano, la que iba extendiéndose culturalmente sin duda era Grecia.

Aun así, en medio de este aparente prevalecer del espíritu helénico, puede hablarse de un cambio radical del hombre griego, que pasaría repentinamente de ser un ciudadano de la polis (*zoon politikón*) a ser un individuo sin clara identidad. Esta crisis civilizadora lo obligaría a tener que percibirse pronto como un cosmopolita. La autarquía y la democracia de su antigua polis se le habían esfumado en medio de las leyes comunes impuestas por los romanos. La ciudad se le convertía ahora en una gran comunidad, mientras que su sentido de vida, gestado y nutrido por la ciudad-Estado, caería de manera abrupta en manos de la esclavizadora barbarie romana.

Contexto de las primeras escuelas grecorromanas

Esta dirección de la reconstrucción histórica es quizás la mejor vía para comprender la aparición de las escuelas morales grecorromanas, esto es, para entenderlas como

una nueva forma de hacer filosofía en la época, de responder a las necesidades hodiernas del hombre sometido, de recuperar su sentido existencial después de la inevitable destrucción de sus polis, de reorientarle en medio de las vicisitudes por aquel humillante sometimiento a los romanos.

Pero es una mejor manera de comprender el paso de la filosofía griega, preferencialmente especulativa, a la filosofía grecorromana, preferencialmente práctica. Y, aun dentro de lo práctico, es una mejor manera de hallar razón a la desaparición temporal de la filosofía política en función de una filosofía moral o de una prioritaria reflexión ética, así como el viraje hacia la reflexión particular sobre el comportamiento en función de la felicidad en medio de tantos sufrimientos.

Desde este nuevo panorama histórico debería leerse el aporte de la filosofía helenística a la psicología, a diferencia de lo que intentan hacer autores como Brennan (1999) cuando se quedan en un recuento historiográfico, atiborrado de acontecimientos propios de la época, con numerosas dataciones, pero sin aclaración alguna del porqué de la aparición de estas nuevas escuelas, como las del estoicismo y el epicureísmo.

De hecho, Brennan no describe contextualmente su aparición, sino que se limita a subrayar el abandono de la filosofía universalista de los griegos por unas doctrinas más particulares relacionadas con las actitudes generales frente a la vida y sus valores morales, pero sin explicar de fondo ni las razones ni las motivaciones de estos cambios radicales, o bien, dejando entender, al menos en el caso del epicureísmo, que su finalidad fuera que el individuo aprendiera a resignarse definitivamente frente al destino:

En Roma, el estoicismo y el epicureísmo contribuyeron al desarrollo de la psicología de una manera que iguala la suerte de las ciencias naturales. Ambas doctrinas tuvieron un alcance limitado y se expresaron sobre todo en las prácticas religiosas romanas. No continuaron los esfuerzos de los griegos por diseñar un sistema general de conocimiento humano en el que la función de la psicología fuese central, sino que más bien se especializaron y limitaron a las actitudes generales ante la vida. Por su parte, las implicaciones psicológicas de estas posturas se reducían a lineamientos de conducta y a los valores morales (p. 40).

El epicureísmo, por ejemplo, es presentado por el autor como si fuera una continuación de la escuela griega; en este caso, como una prolongación de las opiniones de Zenón de Citio, solo que con un matiz más religioso. En ningún caso se muestra más bien como un grito desesperado de los griegos en busca de libertad frente a los apabullamientos romanos: “Los estoicos derivaron sus opiniones del filósofo griego Zenón (*circa 336-264 a. C.*)... El estoicismo condujo a la resignación del individuo a los dictados del destino”.

La pregunta orientadora de los filósofos helenísticos fue siempre esta: ¿cómo lograr la felicidad en medio de tantas adversidades? Y, por ende, ¿cómo controlar o al menos convivir con el sufrimiento? Y ahora, al hacer una reconstrucción histórica de los antecedentes de la psicología, el lector se puede preguntar: ¿no es alguno de estos cuestionamientos pertinente a la psicología en todos los tiempos? o, por lo menos, ¿habría sido alguna de estas una pregunta importante para la psicología mientras se ocupó del alma?

Estoicismo: determinismo y responsabilidad

Primeras consideraciones

Según refiere Mates (1985), el fundador de la escuela estoica (Zenón) está influenciado por dos escuelas socráticas: los cínicos y los megáricos. De los primeros deriva su doctrina moral, y de los segundos, su lógica. Esto significa que el legado que deja el estoicismo a la psicología no se restringe a sus opiniones sobre el alma, sino también a la manera como el pensamiento opera para alcanzar conocimientos del mundo. Aunque suele hablarse del estoicismo antiguo, medio y posterior, para efectos de esta investigación no ha resultado significativa la diferencia.

La lógica estoica se anticipó en algunas cosas a la lógica moderna y se diferenció de la lógica aristotélica por tratarse, entre otras cosas, de una lógica proposicional, y no de una lógica de clases. De ahí que el lógico polaco Lukasiewicz (1974) reclamara en pleno siglo XX su cuidadosa revisión y estudio.

Debe agregarse que tanto la física como la lógica fueron saberes indispensables entre los estoicos para entender, en el caso de la primera, la Naturaleza, su manera de proceder y de ser prescriptiva frente al comportamiento de todo lo que ocurre, incluido el comportamiento humano; y, por el lado de la lógica, para entender la naturaleza particular de la racionalidad humana y su manera de proceder frente a la Naturaleza de las cosas en general.

Esta doble función científica se concluye en una tercera, que quizás sea la más importante: el desarrollo moral del hombre, los problemas éticos derivados de este y sus soluciones prácticas para la vida. De ahí que no deba reconocerse el valor de la física y de la lógica en el estudio del alma, su naturaleza y su fin último.

No obstante, dado que el aporte de la lógica es una de las omisiones de Brennan (1999), se hará enseguida solo una revisión general de los desarrollos del estoicismo en el estudio del alma. Específicamente, se pondrán en franca sospecha las siguientes afirmaciones de Brennan (1999) sobre estos asuntos:

Zenón explicaba la libertad del hombre como la mera capacidad de cooperar con la causalidad del universo. Esta idea de la libertad tiene la clave de la postura de los estoicos. Es el cosmos el que determina la vida. El destino, producto de las leyes de la naturaleza o el capricho de los dioses, era la tesis fundamental del estoicismo. [...] Al apartarse de la noción aristotélica de alma, los estoicos cambiaron el acento del determinismo interior al determinismo universal regido por las fuerzas del destino. Desde este punto de vista, los humanos eran vistos de nuevo como parte del orden natural.

El estoicismo condujo a la resignación del individuo a los dictados del destino. En la práctica, esta actitud propugnaba la abdicación de la responsabilidad personal y la renuncia a la iniciativa. [...] La solución de los estoicos deja al hombre como parte de la naturaleza y sujeto al gobierno de los determinantes del entorno (pp. 40-41).

Si bien es cierto que la ética estoica es heterónoma y naturalista, es decir, su fuente de eticidad está en la naturaleza de la que emanan sus leyes y a la cual debe “obedecer” el hombre, también es claro que las afirmaciones de Brennan (1999) terminan por condenar al hombre, en nombre del estoicismo, a un determinismo fatal, en el sentido de coartarle toda libertad, de dejarlo sin opción para decidir racionalmente a favor de una u otra alternativa; de dejarlo, en últimas, sin responsabilidad alguna frente a sus actos, sujeto al entorno como una simple parte del orden natural del cosmos.

Sin embargo, a primera vista pareciera ser esta interpretación de Brennan (1999) la más sensata, acorde y consistente con los planteamientos internos de la escuela inspirada en la *Stoa* de Zenón. Pero resulta ligera si se examinan con mayor cuidado sus implicaciones y su sentido más propio, a la luz de nuevos estudios sobre la escuela estoica¹⁷. Enseguida se hará un brevísimos ejercicio de reconstrucción de algunas ideas muy específicas del estoicismo que dan claro indicio del problema central de la interpretación de Brennan (1999).

Los estoicos establecieron por excelencia el principio de causalidad, aunque ya los atomistas en Grecia habían avanzado considerablemente sobre este particular. Afirmar que todo lo que ocurre en el mundo, es decir, establecer la causalidad universal como explicación de todos los cambios, lleva a un determinismo causal. Esta concepción de la Naturaleza de todas las cosas obliga a concebir en ellos el universo como un orden de relaciones físicas entre elementos de naturaleza física.

Esta concepción les permite creer en la posibilidad de llegar a conocerlo todo haciendo uso racional de la lógica, como la única capaz de seguir fielmente el *logos* universal o razón rectora. Su concepción naturalista no debe reducirse a un materialismo, sino más bien ser leída dentro de los vitalismos (Long, 1977, p. 154).

¹⁷ Brennan (1999) referencia únicamente una fuente especializada para la revisión de las escuelas morales grecorromanas: Oates, W. (comp.) (1940). *The stoic and epicurean philosophers*. Nueva York. Random House.

Estas afirmaciones podrían llevar a pensar en un determinismo absoluto que niega toda posibilidad de actos libres en el ser humano. Toda acción obedecería a causas predeterminadas sin asomo alguno de un libre albedrío; sin embargo, para sustentar esta crítica es justo revisar el tipo de causalidad que en la filosofía estoica explica el acontecer de todo y, en el caso particular, de las acciones del hombre. Esta revisión pretende responder así a esta pregunta: ¿es el determinismo causal una idea contradictoria a la existencia de la responsabilidad de los actos en el ser humano o a la existencia de su libertad?

Los estoicos no se guiaron por la tetracausalidad aristotélica; las causas material, formal, eficiente y final son quizás sintetizadas en ellos de otra manera. Según Long (1977), hay dos principios para los estoicos: un *principio activo*, que se identifica con la Naturaleza o Dios, y otro *principio pasivo* o *materia* (en el sentido aristotélico). También, como en la concepción del Estagirita, estos dos principios forman una unidad por mezcla inseparable en la realidad. Estos principios permiten entender mejor el tratamiento de las virtudes como parte de la realidad física, que resultan perceptibles para el ser humano sin que se confundan con las cosas, como las piedras o las puertas:

Al elucidar sus distinciones causales, Crisipo tomó como ejemplo un tambor rodante (Cic., *De fato*, 39-44). Hemos de suponer probablemente que el tambor está colocado sobre una superficie llana. Su rodamiento, según Crisipo, ha de explicarse por referencia a dos causas. Primera, un cierto agente exterior: un tambor sobre superficie llana no echa a rodar a menos que alguna otra cosa le dé un empujón. Mas en segundo lugar, el tambor no rodaría a menos de tener una cierta hechura. Unas cajas cuadradas no ruedan, por muy violentamente que se las empuje. El rodamiento del tambor es así una consecuencia, tanto de la presión externa como de su propia naturaleza intrínseca. Crisipo denominaba al primer tipo de causa «auxiliar y próxima»; al segundo, la capacidad rotatoria del tambor, causa «principal y perfecta». Ninguna de las dos causas es suficiente para producir el efecto, a menos que la otra esté también presente. Mas la terminología de Crisipo muestra que él consideraba las propiedades intrínsecas de algo como más importantes para la explicación causal que los estímulos externos (p. 165).

Esta idea de Crisipo hace pensar inmediatamente que en el caso de las acciones humanas ocurriría que la determinación no es solo externa, sino interna, y que tendría un papel protagónico esta última, sin que pueda faltar la primera. Pero puede parecer insuficiente esta explicación para salvar la existencia de libertad y la presencia de responsabilidad en los actos humanos.

En este aspecto se hace relevante la interpretación adicional de Cicerón (*de fato*), evocada por Long (1977) cuando nos dice que Crisipo aplicó esta teoría de las causas

también para explicar las acciones humanas; y que el problema era mantener en medio del determinismo alguna autonomía. Crisipo lo lograría arguyendo justamente a partir de la diferencia entre el estímulo externo de la acción y la respuesta mental de quien actúa: “Las causas externas son expresión del obrar del destino, mas no son suficientes como para provocar necesidad en nuestras acciones” (p. 166)

Estas últimas afirmaciones respaldan la hipótesis según la cual de la causalidad, y aún del determinismo causal, no se puede inferir la ausencia de elección. Toda elección es causal, pero que sea causal no hace que no sea elección. Que la acción humana sea causada por... no significa que su causa sea justamente el estímulo externo que provoca la acción posible. Entre el estímulo externo y la acción se presenta la respuesta mental, y la respuesta mental no es tampoco una consecuencia directa del estímulo externo. Esto es defendible además revisando el origen y el papel de la racionalidad del hombre en la determinación de sus acciones, según la propuesta ética del estoicismo.

Existe algo entonces que pueda ser no-natural o contrario a la naturaleza. Aunque el todo influya en la parte, y la parte deba mirarse desde el todo para ser comprendida, esto no permite inferir que todo es natural porque obedezca a leyes naturales. Hace falta algo que explique la existencia del mal como opuesto a la naturaleza. Respecto al hombre, esta sería la opinión del estoicismo:

[Él] está dotado por naturaleza con la capacidad de comprender los sucesos cósmicos y de promover la racionalidad de la Naturaleza con su propio esfuerzo. Mas, igualmente, es el único ser natural que posee la capacidad de obrar en una manera que deje de conformarse con la voluntad de la naturaleza. Estas facultades antitéticas son las que hacen al hombre un agente moral (Long, 1977, p. 179).

Por eso puede decirse que sí existe responsabilidad en las acciones humanas, así haya determinaciones del todo hacia la parte. El espacio entre esas determinaciones y las respuestas mentales corresponde precisamente a la elección responsable a favor o en contra de la Naturaleza, esto es, a la práctica de la virtud o del vicio.

Brennan (1999) se comporta, entonces, como un defensor de incompatibilismo, según el cual el determinismo causal hace imposible dentro del estoicismo la presencia de responsabilidad y, por ende, la existencia y el ejercicio de la libertad en los actos humanos. En palabras de Salles (2006):

En concreto, el incompatibilista puede quejarse de que, si una acción y la psicología que la subyace son necesarias en algún sentido particular (y no solo en el sentido implícito en el sentido externo), entonces su agente no pudo haber actuado de otro modo en algún sentido que es relevante para eximirlo de responsabilidad (p. 85).

Segundas consideraciones

Salles (2006) encuentra a través de los escritos de Alejandro de Afrodisia en *DF (De fato ad imperatores, 13)* y Nemesio de Emesa (*De natura hominis, 35*) buenos y suficientes argumentos para contradecir la incompatibilidad señalada. Solo se subrayará aquí el argumento principal de esta revisión reciente de Salles. De hecho, la pregunta que intenta responder el autor en su texto (2006) la formula precisamente en los siguientes términos: ¿es la responsabilidad compatible con el determinismo?; y bajo el subtítulo “La función de la reflexión de la psicología de las acciones” y luego “El argumento a favor del compatibilismo” desarrolla sus argumentos principales.

En la primera parte, Salle (2006) retoma lo que ya se ha dicho antes sobre la causa intrínseca (entendida esta vez como impulso) y la causa extrínseca. La naturaleza humana no coincide con la naturaleza de los animales en medio de la naturaleza en general. ¿Qué las hace diferentes en la unidad que prevalece en toda la naturaleza? La naturaleza animal se constituye de impulso y asentimiento. El impulso lo comparten con especies inferiores, pero el asentimiento será su característica diferenciante. En el caso del humano, existe también una característica que no se comparte con ningún otro ser, ni siquiera con el género animal: la *krisis*. La naturaleza humana se nombra, entonces, como constituida por el impulso y la *krisis*:

Según Nemesio 106, 3-4. En la filosofía estoica, el término “crisis” puede referirse a dos conceptos distintos. Uno de ellos es el del juicio en el sentido de una afirmación verbal [...] es la combinación del acto mental de asentir a una proposición y el acto de hablar que consiste en emitir afirmativamente (a uno mismo) la oración correspondiente. El otro sentido de *krisis* [...] es el de una aceptación crítica de una impresión. En cualquier caso, una *krisis* se acompaña del uso de la razón y, por ello, consiste en algo específicamente humano. [...] Estos dos sentidos de *krisis* no son equivalentes. [...] En especial, el primero no implica el segundo. [...] El segundo sentido de *krisis*, que involucra una reflexión previa, es el que está presente en la teoría de la responsabilidad (pp. 92-93).

El agente racional, desde el estoicismo, nunca asentirá a un impulso sin antes haber evaluado como verdadera la proposición que afirme su conveniencia. Esto quiere decir, en otras palabras, que el agente evaluará debidamente las circunstancias, previamente a decidirse por la acción. Esto es lo que lo constituye en agente moral. Salle (2006) retoma a Long en otro de sus textos para ejemplificar lo anterior: “Me guste o no, tuve la [impresión], por decir, de que sería bueno ir a la playa. Puesto que hay muchas otras cosas que debo hacer, puedo detenerme y preguntarme si en realidad sería bueno ir a la playa” (Long, 1991, p. 111).

El término *krisis* evoca el término *Krinein*, verbo utilizado por Aristóteles con el que se refiere a la deliberación crítica en torno a una alternativa entre distintas opciones (Salle, 2006). Sin necesidad de revisar cada argumento que vale la pena que revise el que pueda estar interesado en toda la demostración, se puede empezar a concluir con el autor que el hecho de que exista en la naturaleza humana este momento de reflexión o acto mental o racional, antes de la acción, es suficiente para considerar con Crisipo responsable al individuo de sus actos y, por ende, en ejercicio de su libertad, sin que con ello se nieguen los principios de la naturaleza ni la determinación causal.

La determinación causal se vuelve asfixiante cuando se cree que el todo determina a cada una de las partes, sin que prevalezca la naturaleza de la parte en medio del orden general. En este sentido, la naturaleza es relativa a los objetos y sus circunstancias. Estos objetos no estarían estrictamente regidos por una única naturaleza general, so pena de hacerlos idénticos en todas sus respuestas a las circunstancias y, por tanto, de *des-particularizarlos*.

Ahora bien, con respecto a la libertad y a la responsabilidad, Salles (2006) afirma:

La plena libertad es el privilegio del sabio estoico. En efecto, el no solo sabe que el universo está ordenado providencialmente sino también, y en cada circunstancia particular, qué acción es mejor desde esta perspectiva cósmica. De este modo, el sabio alinea sus deseos con el orden providencial con que se desarrollan los sucesos. Por consiguiente, sus deseos no se ven jamás frustrados. La responsabilidad, en cambio, no es exclusiva del sabio. Y la razón por la cual, según los estoicos, todos, o la gran mayoría de nosotros somos responsables es lo que he intentado mostrar en este libro (p. 162).

Si Salles (2006) habla de plena libertad como privilegio del sabio estoico es porque existe la libertad parcial en el hombre que aún no lo es. Que sus deliberaciones lo lleven a decidir acorde o no con la naturaleza es lo que lo hace libre. Reclamar otro tipo de libertad sería caer en el juego aberrante de aquella soñada por Don Quijote de la Mancha, libre de toda fuente moral, de toda normatividad divina, natural o humana.

Una vez revisada aquí esta escuela de la época grecorromana, tan importante para los medievales, se examinan enseguida otros conceptos y otras afirmaciones filosóficas utilizadas por Brennan (1999) en la reconstrucción del pensamiento psicológico de la Edad Media.

Se podría seguir la línea del tiempo, revisando el epicureísmo y el neoplatonismo; destacando, por ejemplo, la ausencia en Brennan (1999) de conceptos filosóficos tan importantes como el de *emanación* de Plotino (Michel *et al.*, 1980), cabeza del neoplatonismo; sin embargo, este trabajo implicaría aplazar más el análisis de autores centrales del Medioevo que finalmente son el objeto propio de esta investigación. El examen se centrará desde ahora, entonces, en Agustín de Hipona y Tomás de

Aquino, como dos de los más grandes representantes de la patrística y la escolástica, respectivamente, y que son expuestos también por Brennan (1999).

Filosofía patrística cristiana

San Agustín

Llama la atención que Brennan (1999) mencione el concepto de *Trinidad* cuando habla de Orígenes, pero no al hablar de san Agustín:

El prolífico Orígenes dirigió una traducción griega del Antiguo Testamento y realizó comentarios e interpretaciones adecuadas al entendimiento griego. El resultado neto de sus esfuerzos fue la afirmación de que el Dios de los hebreos es la primera causa o principio de la vida. La doctrina judaica y el politeísmo de la tradición griega fueron resueltos en el concepto de Trinidad. Con la distinción aristotélica entre esencia y existencia, percibía a Dios como esencia pura capaz de tres manifestaciones de existencia: el Padre creador, el Hijo redentor y el Espíritu Santo que da el conocimiento (Brennan, 1999, p. 43).

Efectivamente, el concepto de Trinidad no es un invento de Agustín¹⁸, pues ya existía en algunas religiones monoteístas de la época. Era además distinto del principio de la existencia simultánea de tres dioses supremos, como en el caso de *trimurti* en la mitología hindú. Es discutible quién haya sido el primero en mencionar la Trinidad en el cristianismo. Algunos estudiosos han atribuido, por ejemplo, esta primicia a Tertuliano, pero otros, a Teófilo de Antioquía. No obstante, al parecer, es en Alejandría “donde se acentúa una tendencia franca hacia la especulación filosófica en el campo sin horizontes de la teología trinitaria” (Arias, 1985, p. 3). En el caso de Orígenes, se afirma que su teología tuvo puntos débiles como la falta de claridad en el concepto de *ousía* y la formulación exagerada de una triple *hypóstasis* (Arias, 1985).

A diferencia de los desacuerdos sobre los inicios de la reflexión trinitaria, nadie ha pretendido negar el valor de la obra de Agustín en el esclarecimiento de su dogma, al punto de haber sido llamado por los agustinólogos como “doctor de la Trinidad” (p. 43). De hecho, “su obra *De Trinitate* es la más profunda y extensa de sus libros dogmáticos” (Moriones, 2004, p. 41).

El trabajo de Agustín sobre este misterio de la fe cristiana, consolidado como dogma entre el Concilio de Nicea (325) y el Concilio de Calcedonia (451), pareciera ser solo teológico. Pero resulta interesante la “caprichosa” y a la vez significativa equipolencia del

18 “Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores” (san Agustín, *De Trinitate* IV, 7).

término Europa: $E^u + R^o + P^a = Evangelium, Ratio$ y *Patria* utilizada por Capanaga (1994), en la medida en que extiende el aporte de Agustín con sus estudios trinitarios.

“Evangelio, Razón y Patria forman los principios plásticos de Europa, o si se quiere, la Religión cristiana, la Razón o la Ciencia y el principio de nacionalidades. En tres grandes pueblos se cifran los tres elementos: en Jerusalén, Grecia y Roma” (Arias, 1985, p. 259). Tríada unificada por el santo africano y expresada como “trinidad creadora de la cultura y el espíritu de occidente [en el] *credere, intelligere y agere*, o la fe, la inteligencia y la acción” (p. 259). He aquí un claro aporte a la reconciliación entre el mundo grecorromano y la cosmovisión religiosa hebrea en Europa; he aquí un aspecto relevante del pensamiento de san Agustín que daría paso a muchas reflexiones relativas a la interioridad como conocimiento particular de sí mismo.

De la relación entre el cuerpo y el alma

Hay algunas imprecisiones conceptuales en Brennan (1999) que, por causa de su envergadura, logran tergiversar el pensamiento de Agustín como filósofo y teólogo medieval, y que opacan consecuentemente las contribuciones más significativas del santo de Tagaste al desarrollo de las ideas psicológicas a comienzos de la época patristica. A manera de ejemplo, se revisa enseguida una de ellas: “[Agustín] culminó la ‘cristianización’ de la filosofía griega al afirmar la relación platónica entre cuerpo y alma. [...] Esta postura dominó el pensamiento cristiano hasta el final de la edad media” (p. 46).

Es importante detenerse de manera particular en esta afirmación de Brennan (1999), pues resulta ser demasiado arriesgada en razón de la interpretación que se le puede hacer. Lleva a pensar que san Agustín era un filósofo platónico, cuando en realidad no era ni platónico y ni siquiera neoplatónico. De hecho, Agustín no conoció bien la lengua griega, hizo poco esfuerzo por aprenderla y se dedicó más bien al latín, lo que limitó notablemente su conocimiento de Platón.

San Agustín retoma especialmente la doctrina de Plotino, rompe con su concepto de emanación y propone a cambio, por vez primera dentro de la filosofía, el concepto de *creación*. En este sentido, san Agustín logra innovar varios conceptos dentro de la naciente filosofía cristiana que va dando origen a la teología cristiana. Dice Fraile (1960) que “su fuente filosófica principal fueron las *Ennéadas*, de Plotino, que tampoco sabemos si llegó a conocer en su totalidad” (p. 198).

Está en juego, entonces, la pregunta sobre *qué conoció Agustín de Platón*, pues para pensar que haya seguido a Platón y cristianizado su doctrina, como lo afirma Brennan (1999), tendría que suponerse al menos un conocimiento directo de sus obras. Sin embargo, y solo a manera de ejemplo, una vez más, afirma Fitzgerlad (2001):

El término “Platón”, o sus afines, aparece 252 veces en las obras de Agustín. Sin embargo, Agustín tenía tan solo un conocimiento modesto del griego, pero nada más. Por eso, deducimos que Agustín conocía a Platón exclusivamente a través de fuentes secundarias [...] por ejemplo, Virgilio, Cicerón, Varrón, Plotino, Apuleyo y Porfirio. [...] La división triádica clásica de la filosofía en física, lógica y ética es atribuida a Platón, pero en realidad procede del platonismo Medio. [...] En las *Confesiones* 7 Agustín escribe acerca de su conversión intelectual con ocasión de la lectura de los libros platónicos. Fueron las obras de Plotino y de Porfirio, traducidas por Mario Victorino (*Conf.* 8.2.3), no obras del mismo Platón (pp. 1060-1061).

Lo anterior deja claro que debe tenerse mucha cautela con el uso de la afirmación “las obras de san Agustín son cruciales para la historia de la psicología por su relación con el platonismo” (Brennan, 1999, p. 45). En este orden de ideas, para evitar entonces malas interpretaciones con respecto a la manera como Agustín establece la relación del cuerpo con el alma, hace falta mostrar justamente su postura con respecto a los orígenes de las almas y sus diferencias profundas y radicales con lo que le llega indirectamente del pensamiento de Platón.

Según nos cuenta Moriones (2004), Agustín estudió no menos de cinco hipótesis con respecto al origen de las almas, después de la creación del alma de Adán, de las cuales rechazó tres y se mantuvo indeciso en las dos restantes hasta la muerte:

Rechaza con indignación la teoría del Platón y de Orígenes acerca de la “preexistencia” de las almas, que habrían sido encarceladas en el cuerpo en castigo de sus pecados. En la carta 166 a San Jerónimo da las razones de su rechazo: “Que las almas pecan en otra vida superior, y que por eso son precipitadas en la prisión carnal, eso yo no lo creo, ni lo tolero, ni lo consiento. Proponen no sé qué movimientos circulares, de modo que después de no sé cuántas series de siglos, hay que volver de nuevo a esta carga de la carne corruptible y a tolerar los suplicios. No sé si puede imaginarse cosa más horrorosa que una tal opinión [...] Una cosa es haber pecado en Adán, como lo afirma el apóstol al decir: ‘En quien todos pecaron’ (Rom 5, 12), y otra cosa es haber pecado no sé dónde fuera de Adán y luego ser encerradas como en una cárcel en Adán, es decir, en la carne propagada de Adán” (p. 77).

Salta a la vista que la teoría de Agustín no es de ninguna manera comparable con la doctrina de Platón, ni con muchos otros pensadores cercanos a este último, por lo menos en lo que respecta a la relación existente entre cuerpo y alma. Que pueda hablarse de un dualismo en Agustín, como se habla de un dualismo en Platón, no permite inferir, en ningún caso, que haya coincidencia en sus doctrinas sobre la relación entre cuerpo y alma, ni mucho menos una asimilación de la teoría de las almas de Platón por parte del obispo de Hipona.

En otras palabras, no es válido insinuar, como al parecer lo hace Brennan (1999), que el dualismo agustiniano sea producto o residuo del dualismo platónico. Ya los antecesores del cristianismo (los hebreos) estaban lejos de profesar un dualismo al diferenciar justamente en la unidad del hombre el alma, el cuerpo y el espíritu.

La ligereza de Brennan (1999) tiene su origen, al parecer, en una falta de diferenciación entre dualismos y entre grados de dualismo. También podría pensarse que le hace falta a Brennan destacar la aproximación paralela de Agustín con el pensamiento de Platón y Aristóteles; y, a su turno, que le hace falta el reconocimiento a la aproximación insinuada desde muy temprano por el propio Agustín entre las doctrinas de Platón y el Estagirita: “Agustín sostiene, además, que Platón y Aristóteles estaban de acuerdo el uno con el otro, en grado mayor de lo que pretenden muchos historiadores del pensamiento” (Courcelle, 1968, citado en Fitzgerald, 2001, p. 1061).

Es bien reconocida la unidad substancial procurada por Aristóteles en su doctrina, con base en su crítica en torno al dualismo cuerpo y alma de su maestro. Agustín se parece más a Aristóteles en esta concepción metafísica, independientemente de que se pueda decir que en Aristóteles se mantenga o no algún dualismo. Una cosa es aseverar que la relación entre el cuerpo y el alma es accidental, como ocurre en Platón, a decir que es una unión substancial y, por ende, que es una relación esencial e indisoluble en vida, como ocurre en el caso tanto del Estagirita como de Agustín. En palabras de Capanaga (1994):

No hay tampoco en la doctrina agustiniana ninguna prueba de una unión accidental entre el cuerpo y el alma, como se ha dicho apoyándose en unos pocos textos de sabor platónico, olvidando cientos con sabor, digámoslo así, escolástico. Un investigador español, el agustino escurialense Marcos del Río, ha entresacado más de *doscientos pasajes* agustinianos para probar que el hombre es un compuesto natural que consta de alma racional y de cuerpo organizado. En la *Ciudad de Dios* [X 19,2: PL 41, 308]¹⁹ dice así: Conocemos por testimonio de nuestra misma naturaleza que el cuerpo está unido al alma para que el hombre sea entero y completo: *corpus animae cohaerere ut homo totus et plenus sit*. [...] Esta composición define la esencia metafísica del hombre (p. 66).

Y agrega más contundentemente contra esta errada interpretación de quienes quieren ver platonismo en Agustín en la historia de las ideas psicológicas:

No se puede sostener, pues, que en la psicología agustiniana lo corpóreo no puede influir de algún modo en lo psíquico, y menos todavía que la unión de cuerpo y alma es accidental, como la que hay entre el motor y el móvil, el habitante y la casa, *la cárcel y*

¹⁹ El corchete es mío para rescatar la cita del autor, una vez revisada en *De Civitate Dei*.

el aprisionado [cursivas agregadas] o el coche y el cochero. Para San Agustín, la unión de lo somático y lo espiritual no es un accidente, sino un grande misterio, que, a pesar de todos los esfuerzos del pensamiento, sigue siendo, y solo podemos atisbarlo por ciertos efectos y operaciones que el principio superior o alma produce en el inferior. *Tradit speciem anima corpori ut corpus sit in quantum est*, dice muy escolásticamente San Agustín [*De inmort. Animae* XV 24: PL 32, 1033]²⁰. (pp. 67-68).

Puede anotarse además otra dificultad en la interpretación señalada: sería errado equiparar siquiera el dualismo de Agustín al de Platón, pues resulta claro que el maestro de Aristóteles defiende un dualismo radical, mientras que Agustín asume como verdad la unidad entre cuerpo y alma en cada individuo. De esta manera, no acepta ningún tipo de transmigración, ni de preexistencia de las almas, pese a que tuviese personalmente dudas hasta su muerte con respecto a la manera como el alma de cada individuo era otorgada, si por propagación del alma del primer padre Adán o por creación directa de Dios:

Agustín se opone terminantemente a la idea de que las almas se hayan encarnado en cuerpos como castigo por algún pecado anterior y rechaza la idea de Orígenes de que el mundo sensible de los cuerpos fue creado como un lugar de castigo para las almas que habían pecado antes de su encarnación en los cuerpos (Fitzgerald, 2001, p. 27).

Del concepto de alma en Agustín

Entre aquellas ideas que no quedan tratadas suficientemente por Brennan (1999), y que se pueden considerar de máxima importancia en una revisión histórica de los conceptos psicológicos presentes en el pensamiento de san Agustín, sobresale la idea de alma. Esto importa con mayor razón si, como se mostró en el apartado anterior, Brennan ha pretendido acercar este concepto al de Platón al equiparar la relación cuerpo-alma entre los dos autores. Finalmente, se justifica esta revisión del concepto agustiniano de alma en la medida en que el estudio de ella fuera llamado desde antiguo *psicología*, independientemente de que luego se llegara a discutir, de muy distintas formas, cuál sería el objeto de estudio propio de la psicología.

Sin embargo, antes de adentrarse en el concepto de alma, es relevante subrayar que Brennan (1999), al hablar de las *confesiones*, señala la *introspección* como método de Agustín para describir su encuentro con Dios y la solución de los conflictos entre la pasión y la razón. A este respecto, es importante aclarar que el método de san Agustín no es la introspección, pues este sería más bien un término de discusión metódica dentro de la psicología y no dentro de la filosofía agustiniana del alma.

²⁰ El corchete es mío para incluir la cita de pie de página que el autor referencia.

En Agustín no se habla de *introspección* sino de *interiorismo*: “Pocos temas aparecen en San Agustín con tanta insistencia como el llamamiento a la interioridad [...] pero el conocimiento de sí mismo no es en San Agustín un término, sino un principio” (Fraile, 1960, p. 211). Es un principio de búsqueda de sí hacia Dios. No debe olvidarse que, desde el concepto de persona, como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, el hombre en su interioridad encuentra la trinidad en él, lo cual lo hace capaz de encontrar a Dios en el camino del conocimiento de sí mismo.

Con respecto al alma, Brennan (1999) subraya la idea agustiniana de que esta no se reduce a la mente, sino que “es el receptor de la divina sabiduría y comparte la gloria de Dios. Con ella podemos adquirir una clase de conocimiento que escapa a los sentidos corporales” (p. 45). Mientras que Agustín “propuso una imagen más psicológica de la mente, en tanto que como conciencia, como el yo del individuo, dotada de la gracia de la divina sabiduría, determina la acción de la actividad” (p. 46), Agustín llegó a afirmar que solo quería conocer a Dios y al alma (*Soliloquia 1.2.7*), y de hecho varias de sus obras están dedicadas al conocimiento del alma: *De beata vita*, sobre su felicidad; *De immortalitate animae*, sobre su inmortalidad; *De libero arbitrio*, sobre su libertad; *De animae quantitate*, sobre su grandeza, etc. (Fitzgerald, 2001).

Sería propio hablar de las almas como del alma en Agustín. El alma es una y múltiple a la vez, como Dios es uno y trino. Esto se explica mejor si se recuerda que para el obispo de Hipona nuestras almas no son divinas, como lo hubiera creído él mismo durante sus nueve años como maniqueo, sino que el (las) alma(s) está(n) creada(s) a imagen y semejanza de Dios, esto es, de la Trinidad (léase *Tri-Unidad*).

De ahí que el interiorismo me permita conocer a Dios a partir del conocimiento propio. Esto mismo explica la vía contraria si se trata del iluminismo a través del cual Dios me abre al conocimiento transmundo. Esta idea de unidad y multiplicidad es retomada directamente de Plotino (*enn.* 4.9).

Agustín concibe al alma incorpórea luego de su conversión al cristianismo. Anteriormente se había adherido a la doctrina corpórea del alma de los maniqueos y de los estoicos. El alma (*anima*) en los vegetales da vitalidad al cuerpo, le permite crecer, reproducirse, moverse. En el animal también es la fuente de los apetitos y las sensaciones: “En los seres humanos, el alma racional es la fuente del pensar y del querer, así como de todas las demás actividades que los hombres tienen en común con los vegetales y los animales” (Fitzgerald, 2001, pp. 24-25).

Aparte de estas ideas de inicio sobre el alma para Agustín, se sugiere al lector una revisión minuciosa de su teoría de la percepción sensorial retomada del neoplatonismo; la noción de *memoria*, que va mucho más allá del acto recordatorio, de un proceso psicológico; la noción de racionalidad; y otros conceptos que han contribuido a través del tiempo, y hasta nuestros días, a la reflexión psicológica.

De la aparición de la modernidad

El que unos cuantos destacados eruditos lograran despertar a Europa atestigua el notable grado de aprendizaje en las universidades medievales. Más aún, estos eruditos reflejan el constante cuestionamiento de la autoridad de la Iglesia por parte de quienes reconocían los beneficios de buscar el conocimiento por otros medios diferentes a los que tenían por base la fe. El movimiento dio lugar a la aparición de la ciencia y al triunfo de la razón sobre la fe en las investigaciones académicas (Brennan, 1999, p. 60).

Brennan (1999) lo intitula “Algunos pensadores eminentes”, pero está tratando de explicarnos en este párrafo la aparición de la ciencia moderna. Más adelante dirá, al referirse a la *escolástica* como punto crucial de partida de la modernidad, que el resultado de la reconciliación entre las metafísica aristotélica y las enseñanzas sobre el alma de la teología cristiana, hecha inteligentemente por santo Tomás, sería la propia *escolástica*: “Esta tarea la realizó santo Tomás de Aquino, y el resultado se conoce como *escolástica*, la cual abrió la puerta a la vida mental al admitir la razón, junto con la fe, como instrumento en la búsqueda de la verdad” (p. 64).

La lectura que hace Brennan (1999) de la modernidad es aceptable toda vez que hace pensar que la modernidad no debe confundirse con una etapa histórica demarcada por acontecimientos puntuales tales como el descubrimiento de América (1492) o la caída de Constantinopla en manos de los turcos otomanos en Europa (1453), sino que bien puede y debe remitirse a un movimiento anterior a la época histórica denominada *moderna*. No quiere decir esto que la modernidad nazca antes de la modernidad, pero sí que sus antecedentes renacentistas y medievales deben ser reconocidos. Se evita, de esta manera, creer en una modernidad producida por la ruptura intempestiva de un par de pensadores o revolucionarios del Siglo de las Luces.

El espíritu moderno ronda entre las paredes monásticas, palatinas, episcopales, aunque no haya un *modo* de vida en función de lo *hodierno* (mod-hierno)²¹ todavía. Esto recuerda las interesantes apreciaciones de Umberto Eco a propósito de los conceptos medievales en la modernidad y de los conceptos modernos en la medievalidad, hablando sobre su gran novela policiaca, con gran riqueza histórica, sin afán historiográfico, en la que la *ficción*²² de los personajes es una estrategia para descentrar justamente la atención en los personajes reales y mostrar la relevancia de la mentalidad presente en una u otra época.

El riesgo de las afirmaciones de Brennan (1999) está más bien en lo que deja de decir o en aquello que reduce históricamente a un solo acontecimiento o a un solo autor. Sobre la modernidad se ha escrito en abundancia y, con mayor razón, en su permanente y

21 “*Mōdērnus, a. um.* [de *modo* = ahora, poco ha]. Nuevo, reciente, actual” (De Miguel, 2000, p. 579). “Modo, tomado del lat. *mōdus* ‘medida para medir algo’, ‘moderación, límite’, ‘manera, género’” (Corominas y Pascual, 1985, p. 99). “*Mōdō* [de *modus*], adv. Cic. Poco há, Al presente, ahora”. (De Miguel, 2000, p. 580). “*hōdiērnus, a. um.* [de *hōdie*]. De hoy, del día de hoy” (p. 580).

22 Neologismo requerido para sustantivizar lo mismo ficticio, la actitud permanente de fantasía intencional.

vigente debate con la posmodernidad. No es el caso que reconstruyamos acá las muy diversas versiones de los hechos, razones y motivaciones que podrían dar pie a la modernidad. No se trata de construir un nuevo o repetido *hiperrelato*, pero sí de destacar la *multicausalidad*, la complejidad, la no linealidad determinista de los hechos en el caso de la aparición paulatina de la modernidad en Europa.

El desarrollo de las ciencias modernas constituye, en alguna medida, una forma de poner en marcha el *megaproyecto* de la modernidad. El empuje al conocimiento científico (empírico-racional) expresa el despliegue de la llamada por los frankfurtianos *razón instrumental*, la cual, en relación con los ideales políticos que le servirían como derrotero, ambicionaría alcanzar también los ideales de emancipación y, por otro lado, la recuperación económica de la Europa en plena crisis terminando hasta ahora el siglo XV. No parece aceptable afirmar que la aparición de la ciencia moderna y el triunfo de la razón sea producto del pensamiento de unos cuantos intelectuales en el mundo académico.

La modernidad no parece haberse impuesto a los pueblos y naciones, sino parece más bien haber surgido de la maduración paulatina de la racionalidad de los pueblos, aunque impulsados por grandes intelectuales y revolucionarios de la época, y de muy distintas maneras. Dejar la historia en manos de unos pocos es *hipernarrar* la historia, *linealizarla*, *incausarla* (*uni-causarla*)²³ como un simple producto de ciertas ideas. El análisis marxista de las ideologías debe servirnos para revisar este tipo de lecturas que siguen a la sombra, invisible para ellos, de las ideologías.

La modernidad no puede, entonces, reducirse al resultado de la lucha contra la imponente o directividad de la fe cristiana, como si además no hubiese mediado el Renacimiento, en el que las emociones habrían desempeñado un papel fundamental por encima todo contexto meramente religioso. La modernidad no es el triunfo de la razón sobre la fe, sino de la razón sobre la *minoría de edad* (Kant, 2004), que aunque pueda incluir para algunos el derrocamiento de la fe de su trono de la verdad, no la sustituye, ni la opaca, ni la desaparece en esos momentos. La *muerte de Dios* proclamada por Nietzsche no ha llegado aún por esas épocas.

La escolástica

Santo Tomás de Aquino y los inicios de la escolástica

Brennan (1999) inicia este apartado sobre la escolástica interpretando lo siguiente:

²³ Se usa aquí esta expresión verbalizada y compuesta para significar la tendencia epistemológica a explicar los fenómenos de manera lineal, mono-causal, determinista y mecanicista.

Era una época cristiana y la fe dominaba. De algún modo, había que conciliar sistemáticamente las enseñanzas de Aristóteles sobre la metafísica y el alma con la teología cristiana. Esta tarea la realizó Santo Tomás de Aquino, y el resultado se conoce como *escolástica*: la cual abrió la puerta de la vida mental al dirimir la razón, junto con la fe, como instrumento en la búsqueda de la verdad (p. 64).

Es particular que Brennan (1999) señale a santo Tomás como el iniciador de la escolástica: ¿está hablando Brennan de la época escolástica?, ¿del método escolástico?, ¿o quizás de la doctrina escolástica? Parece que Brennan (1999) se apresura en la atribución. Para argumentar este señalamiento se revisan enseguida algunas nociones generales sobre la escolástica.

Aunque la etimología no sea la clave para resolver el enigma, es importante comenzar recordando que el término *escolástica* proviene de *schola*, referido al saber cultivado en las escuelas y enseñado por un profesor (el escolástico). Este término no tiene, sin embargo, sus orígenes en la Edad Media, sino que se remonta a la antigua Grecia, esto es, al vocablo *σχολή*, que se traduce como *ocio*. Solo quienes podían dedicar tiempo al estudio podrían cultivar el saber. El *scholasticus* ya era una dignidad en la época de Carlomagno en las escuelas monásticas y episcopales (Fraile, 1960).

Más adelante, el término *escolástica* sería utilizado para referirse al contenido y al método de la enseñanza de los saberes teológico y filosófico. La unificación de la cultura europea era el último propósito que se pretendía lograr a través del cultivo común del saber perdido, durante una época en la que las múltiples invasiones y destrucciones habían desmembrado la cultura helenística:

Pero, tanto aplicada a la teología como a la filosofía, la palabra *escolástica* resulta excesivamente vaga para caracterizar un panorama intelectual tan vasto y variado y de una vitalidad tan intensa, en que entran personalidades muy heterogéneas: dialécticos como San Anselmo y Abelardo, místicos como San Bernardo y Ricardo de San Víctor, humanistas como Juan de Salisbury, retóricos como Guillermo de Alvernia, teólogos como San Buenaventura y Santo Tomás. Es necesario matizar mucho para no confundir los rasgos de pensadores tan distintos como los que se agrupan bajo una rúbrica tan amplia. Ni por su desarrollo ni por su espíritu la denominada «escolástica» constituye un todo homogéneo ni indiferenciado. Dentro de ella se dan tendencias tan distintas como las que se presentan, por ejemplo, en San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto y Guillermo de Ockham.

Esta aclaración pareciera ser favorable, o al menos más cercana, a la declaración de Brennan (1999) con respecto al uso del término *escolástica*; sin embargo, precisando un poco más la anotación de Fraile (1960), este acude nuevamente a la etimología

para recordar que el término evoca también la enseñanza impartida en las escuelas, lo que la haría de buen uso para hablar de la teología a partir del siglo IX.

Para los historiadores como Fraile (1960), desde el punto de vista cronológico, la escolástica se suele dividir en cuatro etapas: 1) de *formación* teológica (siglos IX-XI); 2) etapa de *desarrollo* (siglo XXII); 3) etapa de *apogeo* (siglo XIII); y 4) etapa de *deca-dencia* (siglos XIV-XV). Es claro que la escolástica no puede haber sido entonces un producto de santo Tomás, pues en el siglo XIII ya estaba en apogeo; más bien puede decirse que él significativamente contribuye. Quizás se pueda rescatar la afirmación de Brennan (1999) si se entiende que la teología comienza a configurarse como ciencia, en un sentido premoderno, a mediados del siglo XIII. Pero esto implicaría, de todas formas, limitar la escolástica al desarrollo de la madurez teológica.

De la persona y el dualismo tomista

Hay un alto riesgo de hacer una inadecuada interpretación del pensamiento de Tomás si se afirma —como lo hace Brennan (1999) quizás para sostener la idea de “cristianización” de la filosofía de Aristóteles por parte del Doctor Angélico— que él “tomó los principios aristotélicos de materia y forma y explicó una relación dinámica entre el cuerpo y el alma, cristianizando entre tanto el sistema” (p. 64). Este tipo de lectura lleva, por supuesto, a la conclusión de que “la relación entre cuerpo y alma que postulaba el aquinatense [...] muestra las características básicas del dualismo aristotélico” (p. 64).

Existe en Brennan (1999) la tentación de interpretar directamente la forma sustancial como el alma y la materia como el cuerpo en el individuo, quizás porque la materia es el componente *individuante* de la forma y quizás porque la forma se identifique con la esencia en algunos pasajes aristotélicos. No obstante, es fácil abusar de la figura y de la analogía, y terminar en estas afirmaciones que darían a entender que es equiparable literalmente la materia con la forma y el cuerpo con la materia.

A este propósito, aun quienes poseen una visión angloamericana de la filosofía escolástica, rechazan tal forma simplista de hacer la equivalencia. A manera de ejemplo, los estudios contemporáneos de Kenny (2000) sobre santo Tomás y la mente, en los que el autor es reiterativo con esta idea:

Hay graves dificultades filosóficas para identificar el alma con la forma; o, por decirlo de otro modo, no es claro que la noción aristotélica de forma, pese a su coherencia intrínseca, pueda emplearse para explicitar la noción de «alma» tal como la utilizan Tomás y otros filósofos cristianos. [...] Si identificamos el alma humana con la forma

sustancial como la entiende Aristóteles, es lógico también identificar el cuerpo humano con la «materia prima». Cuerpo y alma, sin embargo, no son en modo alguno lo mismo que materia y forma. El propio Santo Tomás insiste en este punto: el alma humana no es al cuerpo humano lo que la forma es a la materia, sino lo que la forma es al sujeto (S 1-2.50,1). El ser especie. El cuerpo muerto de un ser humano no es ya un cuerpo humano, ni tan siquiera otra especie de cuerpo, sino más bien, a medida que se descompone, una amalgama de muchos cuerpos. Los cuerpos humanos, como todo otro objeto material, consta de materia y forma; el alma humana es la forma del cuerpo humano, no la forma de la materia del cuerpo humano (p. 37).

Se ha comentado al inicio, en el aparte sobre san Agustín, los problemas de la interpretación del dualismo en el obispo de Hipona, indebidamente equiparado con el dualismo platónico. Se observa ahora algo muy similar entre la interpretación que hace Brennan (1999) del pensamiento de santo Tomás en relación con el de Aristóteles y la estructura de los entes. La dificultad tiene sus orígenes, entre otros, en el hecho de que se ignore o se quiera ignorar la noción de unidad sustancial, tan importante para estos dos últimos filósofos.

Pero vale la pena arriesgar otra hipótesis: la posibilidad de que estas dificultades también finquen sus raíces en la idea de que solo existe una forma de dualismo, el dualismo radical. Las diferencias entre “ser” y “tener” están allí en juego, y de manera importante, según el dualismo del que se hable. Estas divergencias se hacen más notorias al expresarse alguien sobre la naturaleza humana, pues no es lo mismo decir “el hombre *tiene* un cuerpo y un alma”, “el hombre *es* un alma *con* cuerpo” o “el hombre *es* un cuerpo *con* alma”, a decir “el hombre *es* cuerpo y alma” o “el hombre *es* una unidad corpóreo-espiritual”.

Estas últimas aclaraciones ponen en franco cuestionamiento la intención, la validez y la utilidad de hablar de dualismos solo para diferenciarlos de los monismos. De hecho, paradójicamente parece ser bastante dualista esta manera de percibir la multiplicidad y complejidad de las *ontovisiones* y las *antropovisiones* filosóficas y científicas. Es importante aquí recordar que, en nombre de la supuesta veracidad del monismo, se puede hacer reduccionismo en lugar de solucionar los problemas.

Reducir el debate de las sustancias al debate entre el monismo y el dualismo hace que con frecuencia se “acomoden” los datos, para que tengan que estar siempre en alguno de los dos polos. Se ignora con ello la complejidad de muchas otras posturas que escapan a esta sospechosa y bipolar clasificación. Una mira poliocular permite entender que el problema es distinto y que quizás ni siquiera se trate de solucionarlo en función de uno de dos extremos. En defensa del monismo se pueden atropellar *la diferencia*. No se puede hacer una historia sensata de la psicología sin reconsiderar estos asuntos.

En el caso del concepto de persona en santo Tomás, el problema trasciende mucho más allá, pues ni siquiera se podría hablar de una sustancia compuesta de cuerpo y alma. En palabras del santo: “En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas” (*Suma Teológica*, I-II, q. 27, a. 1., ad 3, citado en Forment, 2003), para recordar que el hombre es una síntesis del universo. Por eso no se puede equiparar la noción de hombre de Aquino a la de Aristóteles en *De anima* (II, 3; Bk 414 b 18)²⁴. Por eso sostiene García (2003):

Una vieja y famosa definición del hombre²⁵ nos dice de él que es *animal racional*. Analizando un poco esta definición nos encontramos con que el hombre es una sustancia corpórea, viviente, sensitiva (esto es lo que significa animal) y además racional (tal es la diferencia específica del hombre). Otra manera de entender al hombre es concebirlo como una sustancia compuesta de cuerpo humano y alma espiritual. Finalmente el hombre también puede ser entendido como persona, es decir, como una sustancia individual de naturaleza racional, aunque esta definición que es válida para toda persona (siempre que se le tome analógicamente), debe acomodarse al caso del hombre, cuya naturaleza no es solo racional, sino también corpórea.

Viniendo a la primera definición, tenemos que el hombre es radicalmente una sustancia, es decir, una realidad que no está sustentada en otra. [...] Es falsa cualquier concepción del hombre que excluya a la corporeidad de la esencia del mismo, como la concepción platónica o la cartesiana. [...] El cuerpo no es algo que el hombre solamente tenga o a lo que esté accidentalmente unido; el cuerpo es algo que el hombre es: una parte constitutiva de su esencia (pp. 24-25).

Estas últimas consideraciones parecen no rivalizar con las afirmaciones de Brennan (1999) cuando argumenta:

[Según santo Tomás], la persona se define en términos de esencia y existencia. La esencia de la persona es el universal que determina la naturaleza humana. *Está* compuesta del mundo físico²⁶, del cual se deriva el cuerpo, y del alma, que es inmortal y posee las funciones primarias del intelecto y la voluntad (p. 64).

Y parecieran ser compatible con el propio Tomás cuando dice: “Así como la esencia del hombre es que *sea*²⁷ compuesto de esta alma y esta carne y estos huesos” (*Suma Teológica*, q75 a4). Pero hay que cuidarse de leer esta sentencia como “es compuesto” y no como “está compuesto”, y que es justamente lo que puede conducir a un dualismo que el santo nunca profesó.

24 Es interesante a este respecto revisar hipótesis como la que recuerda Beuchot (1993) acerca de la unión de dos sustancias incompletas para formar una sustancia completa en el hombre. No obstante, tiene esta conjetura la limitación de seguir interpretando como hilemórfica y aristotélica la antropovisión tomista.

25 El autor se refiere a la definición aristotélica en *De Anima*.

26 El subrayado es mío para destacar el uso del verbo en la traducción del inglés al español.

27 El subrayado es mío para destacar el uso del verbo en la traducción del latín al español y que contrasta con el verbo *estar* usado en la traducción del texto de Brennan (1999).

De la dinámica entre voluntad e intelecto

Habría muchos otros asuntos por tratar sobre el pensamiento de santo Tomás, que son indudablemente de especial interés para la psicología. Desde estudios sobre la imaginación y la memoria (Manzanedo, 1978) o la generalidad del conocimiento intelectual (Ribeiro, 2002; Gilson, 2002), hasta trabajos sobre su filosofía de la ciencia (Sanguineti, 1977) o sobre la mente (Kenny, 2000), o sobre los principios de la naturaleza (De Aquino, 1983). Sin embargo, enseguida se revisará solo un último aspecto en relación con las afirmaciones de Brennan (1999) acerca de la relación entre voluntad e intelecto en santo Tomás:

El elemento motivador en la psicología de Santo Tomás es la voluntad, que comprende la fuerza central de crecimiento y movimiento. El intelecto está subordinado a la voluntad puesto que este determina su dirección. El fin natural de la voluntad es el bien (Brennan, 1999, p. 66).

El intelecto y la voluntad, según santo Tomás, son producto de la unión substancial del cuerpo y el alma, junto con la imaginación, la emoción y demás procesos. El intelecto necesita de algunas de estas otras funciones (Rassam, 1980) para lograr el conocimiento. Sin embargo, hay diversas maneras de entender la relación entre intelecto y voluntad, lo que ha dado lugar a múltiples y divergentes estudios sobre este complejo asunto. Se visibilizan aquí, a manera de muestra, algunos de los primeros puntos de discusión. El propósito es ampliar la afirmación de Brennan (1999) expuesta en el párrafo anterior y explicitar más sus implicaciones.

Según Rassam (1980), para santo Tomás hay seres como las plantas y los inanimados que se inclinan naturalmente hacia el bien, sin tener algún conocimiento sobre lo que sea bueno. A esto se llama *apetito natural*. Hay otros seres que son animales y que poseen capacidad sensorial a través de la cual particularizan su inclinación, llamándose a este *apetito sensitivo*. Finalmente, está el hombre, que se inclina hacia el bien en la medida en que puede captarlo haciendo uso de su razón. Su inclinación es hacia el bien universal, con lo cual supera notablemente la limitación de los dos anteriores tipos de seres que se guiaban, respectivamente y en su orden, por causas externas o por motivaciones particulares. “Esta inclinación se llama voluntad” (*Suma Teológica*, 1, q. 59, a. 1. C.) (p. 237).

Las anteriores aclaraciones hacen pensar en la libertad como un acto de la razón, en cuanto que ser libre significa ser guiados racionalmente hacia el bien que conocemos como bien, y no simplemente ser llevados por la voluntad hacia lo que no elegimos ni conocemos. En este sentido, parece ser la voluntad la que se somete al intelecto para poder ser libre, y no al contrario. Esto no niega que la voluntad sea la que haga efectivo el acto, pero sí que la elección está de por medio y ocurre antes

por parte del intelecto. Sin embargo, llama al tiempo la atención que la capacidad superior atribuida al hombre por su intelecto sea llamada por el filósofo de Aquino justamente *voluntad*. El problema al contrastar esta afirmación con la de Brennan (1999) es la ausencia de referencias bibliográficas suficientes del psicólogo escritor para saber qué pasaje está tomando de santo Tomás o de qué comentarista se ha valido que sea reconocido o validado por alguna comunidad académica experta.

Ahora bien, en el pensamiento de Tomás de Aquino “se puede considerar al intelecto desde dos puntos de vista: según la universalidad de su objeto, en cuanto que la voluntad desea el bien universal, y según su naturaleza de potencia del alma, destinado a un acto determinado” (Rassam, 1980, p. 238). Si se hace la comparación entre voluntad e intelecto a partir de la universalidad de distintos objetos, el segundo resulta ser “más noble y excelente que la voluntad” (p. 238). Aún si se mantiene la comparación desde el punto de vista de la generalidad del objeto y entendida la voluntad como potencia, “el intelecto sigue siendo superior a la voluntad” (p. 238). En cambio, desde la perspectiva del carácter general del objeto de la voluntad, la dinámica entre uno y otro también se ve distinta, por cuanto la voluntad puede mover al intelecto, siempre y cuando se le entienda como potencia particular.

En conclusión, el movimiento que le produce el intelecto a la voluntad es distinto al que le produce la voluntad al intelecto. Pero recuerda Rassam (1969/1980) que para el Aquinate (y he aquí lo novedoso de esta presentación), “todo movimiento de la voluntad presupone un acto del intelecto, pero no todo acto del intelecto presupone un movimiento de la voluntad (S. Th., 1, q. 82, a. 4, ad 1, ad 2, ad 3)” (p. 239).

No es ni fácil ni tan simple inferir de estas complejas relaciones una conclusión contundente acerca de quién prevalece, si el intelecto o la voluntad. Quizás no deba hacerse tanto así. Rassam (1980), por ejemplo, prefiere mostrar la relatividad de las primacías que puedan atribuirse a la voluntad sobre el intelecto y al intelecto sobre la voluntad. Y así lo ejemplifica:

El intelecto se puede comparar con la voluntad de tres modos: primero, considerado de modo absoluto y universal, sin referencia a ningún determinado objeto, el intelecto es más excelente que la voluntad; así, para un sujeto el poseer la nobleza de una cosa es más perfecto que estar solamente en relación con ella. Segundo, respecto a las realidades naturales sensibles, el intelecto continúa siendo más noble que la voluntad; por ejemplo, conocer la piedra vale más que poseerla, porque la forma de la piedra existe en el intelecto y es conocida de un modo más noble a como existe en la piedra misma en cuanto objeto del deseo de la voluntad.

Por último, en lo que respecta a las realidades divinas superiores del alma, querer vale más que conocer²⁸; así poseer a Dios y amarle vale más que conocerle, porque la bondad divina existe de una manera más perfecta en Dios, tal como es deseada por la voluntad, que como existe participada en nosotros, concebida por el intelecto (*De veritate*, q. 22, a. 11) (p. 239).

Quizás las mayores dificultades en esta dinámica entre intelecto y voluntad surjan toda vez que se pretende señalar entre sí una distinción radical o dual. Aunque no deban confundirse, su relación es mucho más estrecha, dinámica y difusa de lo que pareciera. A este respecto, explica Forment (2003) que “al igual que el apetito sensitivo deriva del conocimiento sensible del sujeto, el apetito intelectual o voluntad brota del conocimiento intelectual y quiere el bien conocido por éste” (p. 115).

Como el intelecto conoce la *razón de bien*, quiere en sí mismo el bien. “Además de esta relación de origen con el entendimiento, hay una implicación mutua entre ambas facultades, porque sus objetos son trascendentales, y, por tanto, el bien es verdadero y lo bueno es verdadero” (p. 115).

Para terminar se revisará, a manera de muestra, el examen dedicado que hace Gutiérrez (1999) sobre lo que él llama la *dialéctica entre intelecto y voluntad* presente en uno de los textos clásicos de santo Tomás²⁹. La autora propone trascender la tradicional mirada circular en la relación entre intelecto y voluntad, y concebirla como una dinámica helicoidal que permite la emergencia de la voluntad libre. Desde esa perspectiva, da un justo valor al intelecto y su influencia sobre la voluntad, pero al mismo tiempo resuelve a la voluntad como principalidad sobre el intelecto.

Si por una parte la voluntad se abre y tiende hacia lo que el intelecto le muestra como conveniente, por otra, cabe notar que la misma intelección se da porque es la voluntad la que quiere que el intelecto entienda.

En *De Malo* q. 6 art. Único, una de las últimas obras de Santo Tomás y quizás el lugar donde con mayor profundidad desarrolla la cuestión de la lección humana, se encuentra retomada esta misma expresión: “Intelligo quia volo”, a propósito de distinguir la función propia del intelecto y de la voluntad, teniendo en cuenta el de la especificación y el ejercicio del acto humano (pp. 105-106).

De ahí concluye Gutiérrez (1999) que la voluntad sea el primer principio de cualquier acto humano en cuanto que le corresponde el fin último, el bien, hacia el cual se ordenan también todas las demás potencias. En ese sentido, el intelecto queda sujeto justamente al actuar de la voluntad. Y termina este apartado de su texto dando, una vez más, la “razón” a la voluntad:

28 Con lo cual no se está negando la observación de san Agustín en torno a cómo poder amar lo que no se conoce.

29 Es importante tener presente que el estudio, no obstante, está centrado en la época de juventud del santo.

En el análisis concreto del acto de elección, donde se refleja eminentemente la tensión intelecto-voluntad, se verá cómo la función del intelecto es propedéutica, o sea preparatoria de la elección, pues para S. Tomás no es el intelecto el que elige, sino la voluntad que elige luego de haber movido al intelecto a su propio acto. Así la voluntad como *facultas finis* se vale del intelecto y también de las otras potencias, en especial de la cogitativa, para la realización del acto de elección (p. 106).

Queda ratificada, como era el propósito inmediato, la complejidad que hay en las explicaciones diversas acerca de la relación intelecto y voluntad en santo Tomás y el debate actual que aún suscitan.

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.

CONCLUSIONES

- 1) En el texto *Historia y sistemas de la psicología*, de James Brennan (1999), he encontrado diversas imprecisiones en la interpretación y el uso de conceptos filosóficos. Este hallazgo cobra importancia en la medida en que tales nociones son relevantes —como lo afirma el propio autor— para la reconstrucción de los antecedentes filosóficos de la psicología.
- 2) He notado que las imprecisiones de Brennan obedecen, por una parte, a la falta de rigor para seleccionar fuentes de consulta pertinentes y confiables; y por otra, a la ausencia de los ejercicios de interpretación exegética y contextual que regularmente se requieren para hacer un trabajo historiográfico de tales dimensiones.
- 3) Adicionalmente, he confirmado que no hay suficiente cuidado para elegir los mejores traductores, intérpretes y comentaristas de los textos filosóficos originales. A esto se suma, desde los inicios de su texto, la renuncia explícita que hace Brennan a todo compromiso posible con cualquier tendencia historiográfica. Este último detalle hace especialmente cuestionable su empeño por mantenerse disciplinado en el ejercicio de reconstrucción de algunas de las ideas acuñadas por filósofos clásicos y que son pertinentes a cualquier estudio de la historia de la psicología.
- 4) Existen múltiples consecuencias historiográficas para la elaboración reconstructiva de los antecedentes filosóficos de la psicología, que quedan sugeridas en esta investigación y que provienen de las interpretaciones y los usos imprecisos de términos y afirmaciones filosóficas como las elaboradas por Brennan. Tales imprecisiones afectan incluso la ilación historiográfica de su texto. Así, toda vez que Brennan intenta hallar una secuencia lógico-lineal entre un filósofo y otro,

- o extraer efectos de sus pensamientos para hacerlos “coincidentes” con aquello que quizás ha deseado encontrar en la historia de la psicología, se hacen más notorias sus consecuencias.
- 5) En este orden de ideas, sugiero reevaluar el uso de este tipo de textos tan controvertibles de historia de la psicología como guía o fuente de consulta para los estudiantes que se inician o avanzan en el estudio de la disciplina, y para los propios profesores que les acompañan en estos aprendizajes.
 - 6) En su lugar, invito a que los investigadores y los profesores que se encuentran al frente de asignaturas en las que se enseñan algunos de los antecedentes filosóficos de la historia de la psicología fomenten el tipo de ejercicio crítico que escasamente dejo iniciado en este libro. Una lectura mucho más juiciosa de los textos filosóficos resultará, seguramente, de gran beneficio para los profesores y los estudiantes en su quehacer educativo y, particularmente, en sus ejercicios de comprensión sobre el origen de muchos de los conceptos filosóficos presentes hasta la fecha en cada uno de los diversos enfoques de la psicología.
 - 7) En consonancia con lo anterior, considero que el profesor debe dar el mejor ejemplo a sus estudiantes a la hora de buscar, seleccionar y objetar, con argumentos y pruebas suficientes, los textos que lleguen a formar parte del repertorio al que ambos accedan alguna vez para apropiarse del saber o de la historia de su disciplina.
 - 8) A manera de ilustración, en los tres capítulos he dejado sugeridas algunas soluciones a las principales imprecisiones halladas en el texto de Brennan (1999), a la luz de algunos de los ejercicios interpretativos más actuales en el estudio de los filósofos antiguos, medievales, renacentistas y modernos. No he ahondado más en estos asuntos, como bien hubiera querido hacerlo, por razones ya expuestas en la introducción.
 - 9) Ratifico que mis críticas pueden hacerse extensivas, en cierta medida, a otros textos actuales de historia de la psicología y sus antecedentes filosóficos, y que tuve ocasión de revisar y utilizar para mis clases de Historia de la Psicología, Psicología General y Teorías y Sistemas Psicológicos, al tiempo que avanzaba en mis investigaciones. Dejo abiertas todas mis indagaciones para que pueda retomarse y continuarse el examen crítico y reconstructivo de la(s) historia(s) de la(s) psicología(s), en cuanto a sus antecedentes filosóficos.
 - 10) Me parece justa la ocasión para realizar también un breve ejercicio autocrítico y señalar que el presente estudio tiene limitaciones importantes que deberían superarse en una futura investigación:

Conclusiones

- a. La extensión del texto es aún insuficiente para lograr todo aquello que desde el inicio se propone, por cuanto es solo una muestra de lo que podría hacerse en una especie de ejercicio abierto, reflexivo y crítico, útil para quienes estén interesados en lograr un buen trabajo histórico de reconstrucción de la psicología.
 - b. El texto tiende a hacerse disperso en algunos de sus apartados a causa de la multiplicidad de autores e ideas que allí se revisan; esta particularidad, a su vez, dificultó la sistematización y articulación entre los hallazgos obtenidos por “épocas históricas”.
 - c. Debo agregar que no siempre fue posible consultar todos los textos y autores expertos en los distintos temas abordados, debido a las dificultades para acceder a la información; por ello recomiendo completar esta tarea a otros investigadores que hoy estén interesados por estos temas.
- 11) Finalmente, considero que este ejercicio de investigación me ha confirmado la necesidad de mantenernos apartados de todo posible dogmatismo historiográfico, filosófico, psicológico y epistemológico que nos impida, más allá de la validez de las interpretaciones diversas y las polémicas propias de la academia y el conocimiento humano, ir tras las huellas de los antecedentes más remotos del saber psicológico.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín (1760). *Divi Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Meditationes, Soliloquia et Manuale accesserunt meditationes*. Venetiis: Apud Nicolaum Pezzana.
- Agustín (1985). *De Trinitate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arias, L. (1985). *Obras completas de san Agustín*. Madrid: BAC Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1973). *Obras*. Madrid.: Aguilar.
- Aristóteles (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica (Organon)*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998a). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998b). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2006). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aróstegui, J. (2001). *La investigación histórica. Teoría y Método*. Barcelona: Crítica.
- Barreiro, T. (1970). *Lógica dinámica*. Barcelona: Kapelusz.
- Bernabé, A. (1988). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- Beuchot, M. (1993). Reflexiones en torno a las relaciones alma-cuerpo en Santo Tomás de Aquino. En L. Benítez y J. Robel (comps), *El problema de la relación mente-cuerpo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boring, E. (1978). *Historia de la psicología experimental*. Ciudad de México: Trillas.
- Bremmer, J. (2002). *El concepto de alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela.
- Brennan, J. (1999). *Historia y sistemas de la psicología* (5.ª ed). Ciudad de México: Prentice-Hall Hispanoamericana.
- Brennan, J. (2000). *Psicología: historia y sistemas, lecturas*. Ciudad de México/Buenos Aires: Prentice Hall.
- Capanaga, V. (Ed.) (1994). *Obras Completas de San Agustín. I Escritos Filosóficos (1º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cardoso, C. (1976). *Los métodos de la historia: introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. Ciudad de México/Barcelona: Grijalbo.
- Conrado, E. (1978). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.

Bibliografía

- De Aquino, T (1983). *De los principios de la naturaleza*. Madrid: Sarpe.
- De Aquino, T. (1957). *Suma Teológica* (versión bilingüe latín-español). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De la Fuente, M. y Hufty, M. (2007). *Movimientos sociales y ciudadanía*. La Paz: Bolivia Editores.
- De Miguel, R. (2000). *Nuevo diccionario latino-español etimológico*. Madrid: Visor Libros.
- Diógenes, L. (1986). *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Barcelona: Orbis.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eco, U. (1989). *Apostillas al nombre de la rosa*. Buenos Aires: Lumen/Ediciones de la Flor.
- Fitzgerlad, A. (2001). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos, España: Monte Carmelo.
- Forment, E. (Ed.) (2003). *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica*. Madrid: Tecnos.
- Fraile, G. (1960). *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gadamer, H-G. (1994). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- García, C. e Imam, M. (1986). *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Bogotá: Cincel-Kapelusz.
- García, J. (2003). *Virtud y personalidad, según Santo Tomás*. Navarra: Eunsa.
- García, M. (1992). *Lecciones preliminares de filosofía*. Ciudad de México: Porrúa.
- Gilson, E. (2002). *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Gondra, J. (1998). *Historia de la Psicología. Introducción al pensamiento psicológico moderno*. Madrid: Síntesis.
- Gross, R. (2007). *Psicología: la ciencia de la mente y la conducta*. Bogotá: Manual Moderno.
- Gutiérrez, M. (1999). *La dialéctica entre intelecto y voluntad en el Comentario al Liber Sententiarum de Santo Tomás de Aquino*. Roma: Pontificia Universidad Lateranense.
- Hergenhann, B. R. (2001). *Introducción a la historia de la psicología*. Madrid: Paraninfo.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Kantor, J. (1990). *La evolución científica de la psicología*. Ciudad de México: Trillas.
- Kenny, A. (2000). *Tomás de Aquino y la mente*. Madrid: Herder.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1969). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.

Bibliografía

- Kirk, G., Raven, J. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos* (2.^a ed.). Madrid: Gredos.
- Kuhn, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I (1973). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Lakatos, I. (1993). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Leahey, T. (1982). *Historia de la psicología*. Madrid: Debate.
- Leahey, T. (1998). *Historia de la psicología*. Madrid: Debate.
- Long, A. (1977). *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Long, A. (1991). *Representation and the Self in Stoicism*. En S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 2. Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukasiewicz, J. (1974). Para una historia de la Lógica de Enunciados. *Cuadernos Teorema*, 3.
- Manzanedo, M. (1978). *La imaginación y la memoria según Santo Tomás*. Roma: Herder.
- Marx, M. y Hillis, W. (2000). *Sistemas y teorías psicológicos contemporáneos*. Ciudad de México: Paidós.
- Mates, B. (1985). *Lógica de los estoicos*. Madrid: Tecnos.
- Michel, A. et al. (1980). Del mundo romano al islam medieval. En *Historia de la Filosofía* (vol. 3). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Ministerio de Educación Nacional (1996). *Decreto Reglamentario 1527*. Bogotá: Autor.
- Mondolfo, R. (1958). *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Universidad de Córdoba.
- Moriones, F. (2004). *Teología de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Perelman, C. (1989). *Tratado de argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Pinillos, L. et al. (2005). *Psicópolis. Paradigmas actuales y alternativos en la psicología contemporánea*. Barcelona: Kairós.
- Platón (1998). *Diálogos* (vol. IV: *La República*). Madrid: Gredos
- Platón (2008). *Teeteto*. Barcelona: Anthropos.
- Plotino (1988). *Eneadas*. Madrid: Gredos.
- Popper, K. (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Quine, W. (1962). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel.
- Rassam, J. (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.

Bibliografía

- Ribeiro do Nascimento, C. (2002). Las Quaestiones de la primera parte de la Suma de Teología de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano. En F. Bertelloni y G. Burlando (Eds.), *La filosofía medieval*. Madrid: Trotta.
- Salles, R. (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sanguinetti, J. (1977). *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. Pamplona: EUNSA.
- Sarmiento, J. (2011.) Conocer: una visión epistémica. *Acta Colombiana de Psicología*, 14(1), 81-97.
- Schleiermacher, F. (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid: Gredos.
- Tortosa, F. (1998). *Una historia de la psicología moderna*. Valencia: Universitat de València.
- Vernant, J. (1967). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.
- Watson, R (1971). Prescriptions as operative in the history of psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1.
- Wolman, B. (1968). *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología*. Barcelona: Martínez Roca.



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

Editado por la Universidad Católica de Colombia en abril de 2016, en papel propalibros de 75 g., en tipografía Minion Pro, tamaño 11 pts.

Publicación digital
Hipertexto Ltda.

Impreso por:
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Sapientia aedificavit sibi domun

Bogotá, D. C., Colombia

COLECCIÓN LOGOS
VESTIGIUM

Conceptos
filosóficos en la
historia de la
psicología

1

Este libro, que obedece a múltiples propósitos, puede enmarcarse en los textos de historia de la psicología, aunque dedicado exclusivamente a hacer una revisión crítica de algunos antecedentes filosóficos de la psicología que, regularmente, aparecen con distintas clases y grados de imprecisión en la literatura. La obra es el resultado de tres años consecutivos de investigación en la Universidad Católica de Colombia e identifica, analiza y reflexiona sobre algunos de los conceptos filosóficos de frecuente uso en las reconstrucciones históricas de la psicología, como en el caso particular de la obra de James Brennan *Historia y sistemas de la psicología*.

El autor cuestiona profundamente las historiografías de la psicología que suelen interpretar y hacer uso de los conceptos filosóficos para nutrir una infundada retórica apologética a favor de algún enfoque particular de la psicología, o bien, que pretenden mostrar su historia de forma lineal para privilegiar una postura como su estelar protagonista. El escrito es también una invitación a revisar los textos con los que se trabaja en el aula de clase en la enseñanza de la historia de la disciplina, de su fundamentación y de sus principales enfoques epistemológicos, desde la mirada crítica que puede dar siempre la consulta de autores, investigaciones y fuentes confiables.

