

Problemas epistemológicos de la psicología contemporánea

Epistemological Problems of Contemporary Psychology

Dr. Andrés Cappelletti¹

DOI: 10.17533/udea.rp.v9n2a12

Recibido: 28 de mayo de 2017. Aceptado: 16 de junio de 2017. Aprobado: 11 de septiembre de 2017.

Resumen

En primer lugar, este trabajo expone las dificultades que se encuentran al intentar realizar un análisis reduccionista de la complejidad del mundo del conocimiento científico; se afirma que para una consideración integral del conocimiento científico y tecnológico contemporáneo es necesario un estudio que se dirija a su multidimensionalidad. En segundo lugar, se abordan los problemas epistemológicos de la psicología en lo que se refiere a la fragmentación del campo disciplinar, al problema de la científicidad de la disciplina y a los problemas vinculados a las relaciones entre la psicología y la filosofía. Finalmente, se destaca la necesidad de retornar a una meditación sobre el alma-*psykhé*, si la pretensión es contribuir a una crítica dirigida a la constitución de la psicología como tecnociencia reguladora de los comportamientos.

Palabras clave: Epistemología, Ciencia, Alma, *Psykhé*, Contemporaneidad.

Abstract

Firstly, this paper analyzes the difficulties encountered in the attempt to carry out a reductionist analysis of the complexity of the scientific knowledge world; it is stated that for an integral consideration of contemporary scientific and technological knowledge, it is necessary an analysis that addresses its multidimensionality. Secondly, the epistemological problems of psychology are dealt in relationship with the fragmentation of the disciplinary field, with the problem of the scientificity of the discipline and with the problems related to the links between psychology and philosophy. Finally, it highlights the need to return to a meditation on the soul-*psykhé* if what it is meant is to contribute to a critique aimed at the constitution of psychology as a regulating technoscience of behaviors.

Keywords: Epistemology, Science, Soul, *Psykhé*, Contemporaneity.

Para citar este artículo en APA:
Cappelletti, A. (2017). Problemas epistemológicos de la psicología contemporánea. *Revista de psicología Universidad de Antioquia*, 9(2), págs. 189-204.
DOI: 10.17533/udea.rp.v9n2a12

1. Universidad Abierta Interamericana, Argentina. Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6854-4395>. Correo electrónico: andrescappelletti1@gmail.com

1. Algunos problemas epistemológicos generales

En términos generales, es posible afirmar que cuando se utiliza el término epistemología se hace referencia al menos a dos cosas: la primera, -y en un sentido más específico- se designa con él al conjunto de reflexiones producidas desde el pensamiento filosófico, que toman por objeto al conocimiento científico. En este sentido, la epistemología es una parte de la filosofía relativamente nueva, puesto que surge durante el siglo XIX y se constituye tal vez en la región más vital de la filosofía durante el siglo XX. La segunda, puede llamársele también epistemología –aunque en un sentido menos preciso que el anterior– a la reflexión general sobre el conocimiento que inaugura la aparición del logos griego, es decir la aparición de la ciencia y de la filosofía que es posible situar en el siglo VI a.C. en Grecia. Tal aparición, entendida como un intento por comprender en términos racionales lo que ocurre tanto en el mundo de la naturaleza como en el mundo humano –indicado más adelante– conlleva necesariamente a una reflexión sobre las condiciones en las que un conocimiento verdadero ha de ser posible.

Por su parte, la palabra *ciencia* designa una realidad compleja y en ocasiones signada por aspectos contradictorios, que puede entenderse como conjunto sistemático de conocimientos, pero que también es, indudablemente, una actividad humana que forma parte de procesos históricos, sociales, políticos y económicos que en grados diversos determinan la producción de aquellos conocimientos (Díaz de Kobilá y Cappelletti, 2008). En tanto empresa de producción de conocimientos se trata de una actividad inten-

En términos históricos, la ciencia se ha convertido en la forma de conocimiento más valorada y más prestigiosa, a tal punto que se ha identificado con frecuencia a la actividad científica como la única actividad cognoscitiva humana que tiende a la producción de conocimientos verdaderos en función de su racionalidad, de su método y de su apego a los hechos derivados de la experiencia.

cional, racional y sistemática, que se encuentra sometida a la exigencia de la comunicabilidad de las ideas, a la crítica racional y a la validación de sus resultados.

En términos históricos, la ciencia se ha convertido en la forma de conocimiento más valorada y más prestigiosa, a tal punto que se ha identificado con frecuencia a la actividad científica como la única actividad cognoscitiva humana que tiende a la producción de conocimientos verdaderos en función de su racionalidad, de su método y de su apego a los hechos derivados de la experiencia (Newton Smith, 1987; Chalmers, 1997). En este sentido, la ciencia se ha instituido como criterio de delimitación de la verdad; esto significa que los saberes que no asumen la forma establecida por los criterios de científicidad dominantes son con frecuencia menospreciados y desacreditados como pertenecientes al campo de la no-verdad, ya sea como meras creencias, como mitos, o como pseudociencias.

Aquellos criterios de cientificidad dominantes se encuentran tomados de las ciencias que, al menos desde los inicios de la modernidad, han tenido los éxitos más avasallantes; se trata de la biología, de la química y especialmente de la física. Las ciencias o las disciplinas que no obedecen a tales criterios epistémicos han padecido una valoración negativa que muchas veces conduce a una desacreditación completa del valor de sus logros (Hernani, 2013); se trata de las ciencias sociales en general, y de saberes de difícil ubicación como el psicoanálisis, el marxismo, el anarquismo, la etnología, etc.

Al mismo tiempo, la ciencia ha devenido en modelo o paradigma del conocimiento puro alcanzado a través de una búsqueda desinteresada y objetiva de la verdad (Brunetti, 2010), por lo tanto, es incuestionable en términos éticos, separada o en contraposición con las aplicaciones tecnológicas de las investigaciones científicas —las cuales procuran la manipulación, la transformación y el dominio de la naturaleza—, que efectivamente sí podrían ser susceptibles de una ponderación moral.

En este sentido, el concepto de ciencia se distingue del concepto de técnica. En cuanto a la ciencia, su ámbito propio se hallaría en el discurso teórico y en la búsqueda de conocimientos objetivos y verdaderos o verosímiles. La técnica, en cambio, podría ubicarse en el campo de la práctica y su objetivo sería el de conseguir aplicaciones útiles. Sin embargo, esta diferenciación resulta una simplificación y al mismo tiempo un reduccionismo, tanto en términos históricos como en términos actuales. Las relaciones entre la ciencia y la técnica han sido complejas, incluso en los diferentes momentos de las distintas sociedades —y en nuestra contemporaneidad— se encuentran lejos de hallarse

La alianza entre la ciencia, la tecnología y el poder resulta indiscutible, aunque parece imprescindible tener en cuenta que se trata de un fenómeno históricamente determinado, de una forma específica que en ningún sentido es esencial ni fundamentalmente necesaria.

desvinculadas. Por el contrario, la ciencia y la técnica han construido un entramado que lleva a algunos a mencionar la existencia de una tecnociencia —lo que representaría más que una unión, una fusión de estas dos entidades—, en una época que se caracteriza por la potencia productiva de la ciencia, por su capacidad para generar ideología en una sociedad tecnológica y por su omnipresencia en la vida social, comunitaria e individual (Habermas, 1984).

La alianza entre la ciencia, la tecnología y el poder resulta indiscutible, aunque parece imprescindible tener en cuenta que se trata de un fenómeno históricamente determinado, de una forma específica que en ningún sentido es esencial ni fundamentalmente necesaria. Se trata de una práctica social que encuentra sus determinaciones en una época histórica específica —la nuestra— y que habrá de modificarse cuando aquellas determinaciones se transformen. La indudable participación activa y en algunos casos protagónica de la ciencia en las actividades de destrucción y de dominio, sus efectos devastadores con respecto al medioambiente, la manipulación y la domesticación del

individuo a la que conduce, son todas acciones que parecen contradecirse con aquellos logros que tienden a mejorar o a prolongar la vida humana y ciertas condiciones materiales en las que ésta se desarrolla. En síntesis, con sus innumerables contradicciones, la ciencia tanto como la tecnología no dejan de ser prácticas humanas sometidas a condiciones históricas y sociales que las determinan y eventualmente las modificarán en un sentido que no es posible prever.

Cuando se habla de ciencia es necesario comprender que se trata de una realidad compleja y pluridimensional (Cappelletti, 2007), esto significa que existen varias dimensiones que es preciso tener en cuenta si lo que se pretende es describir o analizar integralmente las realidades que la ciencia ofrece en su existencia.

En primer lugar, se podría designar una existencia teórica o discursiva de la ciencia, aquella en la que se presenta como un sistema de producción de conocimientos sujetos a exigencias racionales, a la reproductibilidad pública de los resultados, al empleo de un método o de un conjunto de métodos. Se trata sin duda de la dimensión más visible de las ciencias y aquella que tradicionalmente ha sido objeto de la mirada epistemológica. En términos de ejemplo, podría decirse que la *biología evolucionista* debe estudiarse a partir de y fundamentalmente en la obra *El origen de las especies* de Charles Darwin (y de todas las derivaciones teóricas que ella suscitó), o que el psicoanálisis es estrictamente aquello que comienza con *La interpretación de los sueños*. En segundo término, puede decirse que también la ciencia, como toda práctica social humana, presenta una dimensión histórica referida naturalmente al pasado y a las complejas determinaciones

políticas, económicas, culturales y subjetivas que en conjunto constituyen el presente de las ciencias. Finalmente, es posible ubicar también una dimensión social de las ciencias que se refiere a los vínculos que mantiene con los estados y con los procesos productivos propios del capitalismo, a las innumerables concreciones materiales de la tecnología que ella inspira y que constituyen elementos esenciales en la cultura y en la vida contemporánea.

Una comprensión integral de las ciencias exige entonces la consideración de al menos estas tres dimensiones; sin embargo, ha sido frecuente la reducción de las explicaciones acerca de la realidad de las ciencias en torno a su dimensión teórica, es decir a aquella faceta en la que la ciencia se constituye como un sistema de producción de conocimientos: enunciados que describen o explican en términos racionales y metódicamente algún aspecto del funcionamiento del mundo. Esta reducción de la explicación de la existencia de la ciencia a sus aspectos lógicos y metodológicos no es ingenua o azarosa, pues cumple la función de obturar las preguntas que deberían surgir acerca de las relaciones entre la ciencia y las estructuras de poder político, económico y militar, que son las que en definitiva definen, financian y promueven una forma determinada de investigación científica, dirigida a la consecución de objetivos que les son convenientes, así —al mismo tiempo— desalientan cualquier otra dirección que podrían asumir las indagaciones.

Esto conduce de forma directa a la pregunta por los intereses, los valores y los proyectos a los que responden los diferentes tipos de saberes (Habermas, 1984). Está claro que no existe algún tipo de jerarquía ‘natural’ o absoluta en cuanto a los diferentes tipos de conocimientos, ni tampoco un criterio objetivo para valorarlos.

Sin duda, si lo que se quiere es dominar y manipular activamente el mundo natural —y también esa peculiar forma de naturaleza que es la naturaleza humana—, la tecnociencia contemporánea resulta sumamente eficaz y el mundo en su estado actual es por entero una prueba de su éxito. Pero si se tiene otra visión del mundo, si se lo percibe de otros modos, si las sociedades y los individuos tienen en definitiva otra imagen de sí mismos y del mundo o, en otros términos, si los valores rectores no son exclusivamente los del capitalismo —la eficacia, el rendimiento y la ganancia— otras formas de conocimiento y de ciencia, otros lenguajes y otros métodos serían posibles.

Para fabricar ordenadores, cohetes o centrales nucleares, la ‘mejor’ ciencia es, ciertamente, la ciencia moderna. Pero para llevar una vida contemplativa o preservar la naturaleza, sin duda son más útiles otros conocimientos. Podría suceder que todos los alegatos a favor y en contra de la ‘ciencia’ no fueran epistemológicos más que superficialmente. En lo más recóndito, si se me permite decirlo así, el verdadero tema es una cuestión ética y política. A saber: ¿cómo hay que percibir el mundo, integrarse y comportarse en él? El culto a la ciencia, en estas condiciones, no es más que la expresión de una convicción filosófica: al estimar que poseen la mejor concepción del mundo, ¡los occidentales se imaginan que pueden, por la misma razón, exhibir los ‘mejores’ conocimientos, cualesquiera que sean! (...) Todo lo que puede servir a la realización de este proyecto tan particular se presenta como ‘racional’; y el resto es arrojado a las tinieblas exteriores (mentalidad primitiva, irracionalismo, magia, misticismo, etc.) (Thuillier, 1990, pp. 24-25).

Además, podría decirse que el acto de conocimiento, en principio, puede definirse como el encuentro entre un sujeto o un grupo de sujetos que pretende conocer y un objeto a ser conocido. Especialmente en los dominios propios de esa forma particular de conocimiento que es la ciencia, el conocimiento se produce cuando el

sujeto, dotado de teorías, de técnicas y de un conjunto de procedimientos metódicos que le resultan apropiados, también con una particular forma de ver y de representarse el mundo, se plantea preguntas o problemas relativos a alguna parte del mundo natural o social. A propósito de esta relación entre el sujeto y el objeto es que es posible hablar de un primer nivel del conocimiento que —como se ha señalado arriba— pretende obtener resultados o respuestas objetivas, es decir desprendidas de la subjetividad de los investigadores. Además, tiene que ser comunicable —lo que implica estar expuesto a la crítica— y promover el consenso o el disenso de la comunidad científica que comparte esa forma de ver y de representarse el mundo.

Pero cuando ese conocimiento se hace a su vez objeto de reflexión, es decir cuando el sujeto se pregunta sobre las condiciones, la posibilidad y la validez de aquel primer nivel de conocimiento, se está en presencia de un segundo nivel del conocimiento —el conocimiento del conocimiento— en el que se sitúa la reflexión epistemológica.

En términos generales, los científicos no se ocupan de este segundo nivel de conocimientos, a excepción de aquellos momentos en los que se producen descubrimientos revolucionarios que generan nuevos conceptos y que rompen con las reglas aceptadas y establecidas para la producción de nuevos conocimientos. En esos momentos revolucionarios de la ciencia resulta necesario rever las categorías epistémicas básicas y reconstruirlas en función de las nuevas ideas. En este movimiento de reflexión situado en aquel segundo nivel de conocimiento, con frecuencia los científicos se ven obligados al uso de conceptos y nociones propias de la filosofía, en función de su extensa tradición centrada en

Pero cuando ese conocimiento se hace a su vez objeto de reflexión, es decir cuando el sujeto se pregunta sobre las condiciones, la posibilidad y la validez de aquel primer nivel de conocimiento, se está en presencia de un segundo nivel del conocimiento —el conocimiento del conocimiento— en el que se sitúa la reflexión epistemológica.

los problemas de la razón y del conocimiento. Se produce de esta manera un diálogo la mayoría de las veces provechoso entre ciencia y filosofía, diálogo del que debe partir la epistemología como reflexión necesariamente situada en el quehacer de las ciencias.

Pero ocurre también que los científicos muchas veces no disponen de los recursos necesarios para observar la novedad de sus descubrimientos y lo que de revolucionario tienen -incluso en términos epistémicos-. Un ejemplo claro de esta situación es el de Freud, quien a pesar de haber producido una genuina revolución en el campo de las ideas psicológicas, al postular una nueva idea de sujeto y una manera sustancialmente novedosa de entender la técnica y la práctica con respecto a la neurosis, fue él mismo incapaz —en parte— de valorar correctamente los alcances de sus descubrimientos (Castoriadis, 2005). Durante casi toda su vida persistió en la idea de que el psicoanálisis pertenecía a las

ciencias naturales —las únicas ciencias para Freud— y que sólo de una manera transitoria, hasta que fuera suplantado por el avance de las ciencias neuroquímicas, el psicoanálisis era una forma válida de comprender y de resolver los trastornos neuróticos. Y si bien esta posición puede considerarse una declaración de compromiso como parte del intento por legitimar la nueva disciplina en el clima determinista y biologista dominante en la época, recién en el año de su muerte, en el inconcluso *Compendio de Psicoanálisis* Freud declara que poco hay que esperar del desarrollo de las ciencias naturales en relación al psicoanálisis, cuyo dominio es sustancialmente diverso al de aquellas.

2. Problemas epistemológicos de la psicología

Resulta un hecho indudable que el territorio disciplinar de la psicología se encuentra constitucionalmente fragmentado. Esto quiere decir que tal fragmentación-dispersión no es una contingencia que afecta de manera provisoria a los conocimientos y a las prácticas que se desarrollan dentro de la denominación general de *psicología*, sino que se trata de una de las características esenciales y permanentes del campo disciplinar (Cepeda, 2014). Hay que decir también que los intentos de buscar allí una unificación en cuanto a objetos y métodos —la otrora casi célebre ‘unidad de la psicología’— han resultado tan ingenuos como infructuosos, pues transcurrida una buena parte del siglo XXI han dejado definitivamente de constituir una empresa mínimamente interesante. La psicología se presenta como un conjunto diverso, heterogéneo y plural de disciplinas diferentes que

al parecer no tienen mucho más en común que la denominación del conjunto y —lo que resulta mucho más importante e interesante desde un punto de vista epistemológico— el hecho general de formar parte de un proyecto conjunto y más amplio que la propia psicología, de técnicas de normalización y de control social (Cappelletti, 2007). No es de ninguna forma azaroso que las principales tendencias en la psicología del siglo XX —el conductismo, las psicologías cognitivas, las humanistas y finalmente las vinculadas al pensamiento sistémico— hayan tenido su origen en los Estados Unidos, y que todas estén vinculadas de forma más o menos directa al control y a la manipulación de las conductas o de los desempeños para una mayor adaptación o para la optimización de un rendimiento. En el mismo sentido, la diversidad de objetos que suelen atribuirse como propios de la indagación psicológica —la conducta, los estados y funciones de la consciencia, la inteligencia, la comunicación, la personalidad, etc.— no constituyen en conjunto más que el reflejo y la indicación de la presencia de un territorio disciplinar fragmentado, cuyos fundamentos de unidad —que existe al menos en lo semántico— deben buscarse en la exterioridad de su campo específico.

En el marco de esta aparente diversidad de objetos y de métodos que adoptan las diferentes tendencias en psicología, hay una ambigüedad sustancial que se refiere al estatuto mismo de la disciplina, que se presenta como ciencia de un ser vivo —y por ello de una naturaleza—, y al mismo tiempo como ciencia del hombre que produce y es producto de una cultura. El conflicto que nace de esta ambigüedad es el mismo conflicto que puede observarse bajo distintas apariencias en todos los avatares de la historia de la psicología y que parece enfrentar dos modos de pensamiento antagónicos.

D. Lagache (1986) lo llamó ‘naturalismo’ y ‘humanismo’ respectivamente; el primero de ellos, vinculado a los desarrollos de las ciencias físico-químicas y biológicas, asociado también al atractivo que ofrece la fuerza objetiva de las ciencias naturales, pone todo el énfasis en el carácter orgánico de los hechos psíquicos y propone modelos de inteligibilidad fundados en la ‘explicación’ nomológica y cuantitativa. El segundo se relaciona con la necesidad de hacer comprensibles los complejos sentidos que ofrecería el devenir específicamente humano y se vincula a las indagaciones propias de la sociología y de la filosofía; los hechos de la vida psíquica se entienden aquí por su inevitable referencia a su carácter histórico y a su origen inconsciente, y se proponen modelos de inteligibilidad orientados a la ‘comprensión’ de tipo cualitativo o por referencia a modelos ideales. La especificidad de la psicología se encuentra entonces constantemente amenazada por el doble reduccionismo que proponen, por un lado, las ciencias fáctico-naturales, por otro la filosofía y la sociología (Bernard, 1981).

Por otra parte, han sido numerosos los intentos y las discusiones que han tenido por objeto establecer algún tipo de cientificidad para la psicología, en especial a partir de la negación comteana de la posibilidad de que ésta integre un cuadro junto a las demás ciencias positivas. Si se toma en cuenta la división referida por Lagache entre *naturalismo* y *humanismo* en psicología, veríamos que la tradición naturalista comienza sin duda con Aristóteles —el alma como ‘forma del cuerpo’— y que continúa con Wundt, Fechner, Titchener y Ribot y aún en Pavlov que, llevando las cosas más lejos, propone construir una psicología fundada en el análisis de los reflejos, lo que en algún sentido tiene su punto culminante en Watson, pues allí se

proclama el advenimiento de una ‘psicología sin consciencia’ y también sin sujeto. Se trata de una psicología analítica, mecanicista y cuantitativa, que tiene por objeto la conducta, en lo que ella tiene de exterior y de material, con el propósito de producir leyes sobre esa conducta con el modelo de las ciencias físicas. En toda esta tradición hay una identidad supuesta y admitida entre los fenómenos biológicos y los fenómenos psíquicos, no existe reflexión sobre los fines de la conducta ni reconocimiento alguno de la significación de una motivación cualquiera de esa conducta. Se excluye decididamente la teleología y la psicología se hace —o se pretende— pura descripción de ‘hechos objetivos’.

Por su parte, la tradición denominada humanista puede remontarse a Descartes y al *cogito* (Canquilha, 1958; Cebrecos, 2014), que asegura en el pensamiento una certidumbre sin grietas a partir de la cual puede construirse todo otro pensamiento, en la cual los ‘hechos psíquicos’ son hechos accesibles al sentido interno y diferentes de los hechos orgánicos. La noción misma de ‘fenómeno’ es aquí completamente distinta, pues se trata ya no de un objeto material y perceptible en su exterioridad, sino que es la significación el fenómeno mismo y su comprensión el objeto y la tarea de la psicología.

Por otra parte, el positivismo —como ha señalado la tradición epistemológica dominante en el siglo XIX y en buena parte del XX— intenta precisamente la reducción o la simplificación de aquella diversidad característica de los discursos psicológicos, en tanto elabora criterios de cientificidad cuyo modelo se extiende desde el campo de las ciencias naturales hacia los otros territorios disciplinares. La imposición de modelos biológicos o tomados de la física es explícita, tanto en Comte —observación de los ‘hechos’ de una

psicología que es rama experimental y objetiva de las ciencias naturales—, como en los filósofos del Círculo de Viena —psicología en ‘lenguaje fiscalista’—, así como también en Popper —falsabilidad de los enunciados de la psicología, utilización del método de conjeturas y refutaciones—. Por esta intervención demarcatoria queda entonces configurada una red a través de la cual sólo pueden pasar la psicofísica, la psicobiología, el conductismo, el neoconductismo, etc., en la que quedan atrapadas todas las psicologías que puedan ser asimilables al modelo de la *Verstehen* —entre ellas, el psicoanálisis—. De esta forma, solamente se considera científica la psicología liberada de cualquier lastre de metafísica y separada de toda filosofía.

Es esta misma filosofía positivista la que en algún sentido impulsa los intentos por fundar una psicología que se pretende científica en un contexto en el cual el ideal que debe perseguirse es el de la física con base matemática (Yone Kasely, 2015). En un ambiente influenciado por el evolucionismo de Darwin y por la sociología de Comte, la necesidad de abandonar las ‘especulaciones metafísicas’ y el convencimiento de que la materia y los ‘hechos’ que surgen de la experimentación son los únicos datos que tienen verdadero valor en la construcción de la ciencia, son las dos ideas rectoras que fundan los diversos caminos que toma la denominada *psicología científica*. Es conveniente señalar que esta ‘depuración’ de la metafísica no se produce sin una previa vinculación con la física, con la biología y con la fisiología, vinculaciones de las que nacen, por ejemplo, la psicofísica y la psicofisiología, que perduran hoy en distintos discursos psicológicos.

Los nombres de W. Wundt y de G. Fechner se inscriben entre los más importantes de esta

nueva psicología científica que se empeña en relacionar, a través de la experiencia como único procedimiento válido, los fenómenos físicos entendidos como excitaciones con las sensaciones que se producen en lo psíquico, relaciones que especialmente Fechner intentó describir en términos matemáticos. Al mismo tiempo y siguiendo los preceptos del Método Científico —que “puede resumirse en una sola palabra: observación” (Titchener, 1908, p. 185)— se desarrolla la psicología de las funciones y los contenidos de la consciencia, a través de la introspección sistemática y experimental que domina buena parte del panorama académico de la primera mitad del siglo XX. También, como se ha indicado arriba, el inicio de ese siglo marca el tiempo de la constitución de un nuevo campo de estudio cuya influencia y cuyas consecuencias han sido decisivas en el campo de la psicología —y también fuera de él—, signado por la determinación de un nuevo objeto y por la declaración explícita de la nueva finalidad de la investigación psicológica: se trata aquí de observar la conducta humana, para poder predecirla y controlarla con el objeto de una mejor adaptación al medio. Por último, el siglo XX ve construirse un campo psicológico radicalmente distinto a los anteriores; en 1896 Freud utiliza por primera vez el término *psicoanálisis* y en 1900 se publica *La interpretación de los sueños*, obra decisiva en la construcción de la teoría psicoanalítica y que abre una nueva y fructífera perspectiva desde la cual abordar la investigación acerca del psiquismo humano.

De las numerosas tendencias o escuelas psicológicas que han surgido durante el pasado siglo, la gran mayoría puede considerarse, en sus líneas fundamentales, como derivación o como sucedáneo de las psicologías mencionadas en el párrafo anterior; a ellas es preciso

añadir la llamada psicobiología, adoptada por un buen número de psicólogos y defendida por algunos epistemólogos de renombre, ligada a las investigaciones biofisiológicas y en particular a los estudios del sistema nervioso vinculados asimismo con fenómenos neurales, bioquímicos y genéticos.

A lo largo de más de 2300 años no existió una separación de hecho entre la psicología y la filosofía, para quien quiera intentar una historia de las ideas psicológicas, las referencias a la labor de los filósofos y de los teólogos se transforma en la única vía posible de acceso a ellas. Incluso el vocablo que designa a la psicología es de invención relativamente tardía, pues aparece sólo a finales del siglo XVI: etimológicamente significa, como se sabe, discurso racional acerca del alma. Y es en los diversos significados que se le han atribuido al alma en donde habría que buscar buena parte de las que en la historia podemos denominar ‘ideas psicológicas’. Además de este pasado común, las relaciones entre psicología y filosofía han estado signadas por el hecho de que la psicología ha hecho suyo el tema metafísico de la naturaleza de la psique y de sus relaciones con el cuerpo.

Sin embargo —y a pesar del pasado común que las integra y que nos muestra la ausencia de una psicología independiente al menos hasta el siglo XVIII—, muchos psicólogos contemporáneos pretenden haberse desprendido de cualquier influencia filosófica (Nudler, 1995). Para ellos, la intromisión de la filosofía es una característica de la etapa pre-científica de los desarrollos psicológicos y es necesario mantenerse alejados de tales injerencias si lo que se pretende es continuar en el campo de la verdadera cientificidad. La única filosofía que aquí es admitida es la ‘filosofía científica’ —el positivismo—, lo

demás es metafísica y especulación fundada en ningún hecho y por lo tanto, una enfermedad del pensamiento.

Pese a la vigencia de estas posiciones —que son compartidas no solamente por una gran número de psicólogos sino también por la mayoría de los científicos que trabajan en las ‘ciencias duras’—, epistemólogos tales como G. Bachelard (1981) primero, luego Kuhn (1997) y Feyerabend (1998) han mostrado durante el transcurso del pasado siglo cómo hay en toda actividad científica una presencia insoslayable de concepciones filosóficas, de creencias y de valores que determinan y producen formas particulares de ver el mundo de las teorías científicas.

En el marco del complejo panorama que se plantea en torno a nuestro presente es posible constatar, por un lado, una permanente demanda a las ciencias sociales para que éstas adquieran estatuto científico adoptando el modelo de las ciencias instrumentales —aquellas que realizan pronósticos y definen procedimientos de control de la realidad—, por otro, la resistencia opuesta a esa demanda por las ciencias sociales que adoptan el modelo hermenéutico. El paradigma científico teorizado por el positivismo dominó la práctica de la investigación científica fundándose en la idea de una ‘descripción’ de los hechos y el establecimiento de regularidades o leyes que permitieran explicarlos, predecirlos y finalmente dominarlos. Tal proceder metódico y la exigencia de cuantificación garantizaban tanto la objetividad como la capacidad predictiva y la neutralidad de los productos de la labor científica. Sin embargo, diversos desarrollos en el campo de la física —relatividad, mecánica cuántica, micropartículas sub-atómicas que se ven afectadas por la intervención del investigador y de sus instrumentos, etc.— comienzan a problematizar los ideales de

neutralidad y de objetividad —como exclusión de la subjetividad—, verdaderos estandartes de la filosofía positivista de las ciencias. Por su parte, la fenomenología ya había puesto de relieve el papel activo del sujeto y la incidencia decisiva de la consciencia en el proceso de constitución del conocimiento, al mismo tiempo que negaba la intención positivista de biologizar o naturalizar el mundo de lo social, ya que el mundo circundante no es un mundo de ‘hechos’ ni de ‘objetos’, sino que es un mundo de sentidos, valores y finalidades. El rechazo a este objetivismo positivista es, entre otras cosas, la base para la constitución del paradigma interpretativo o hermenéutico que tiende a afianzarse en las ideas de ‘descentramiento’ del sujeto y de la razón, lo que provoca una remisión del pensamiento a una instancia de realidad irreductible a lo racional, instancia que fuerza al pensamiento o lo inhibe y que obliga a sustituir el *cogito* por un “soy donde no pienso” (Cuartango, 1986).

Aquellas concepciones filosóficas que se hallan presentes en las teorías científicas (Koyré, 2007) se refieren especialmente a dos aspectos que difícilmente puedan presentarse separadamente, pues constituyen en conjunto el marco de premisas fundamentales para la formación profesional y científica, pero que para el análisis podemos dividir en: 1) hipótesis ontológicas, constituidas por formas específicas de considerar la naturaleza de los objetos de los que se trate y 2) hipótesis epistemológicas, referidas a las formas y los alcances del conocimiento posible acerca de tales objetos (González Rey, 2009). Este marco de premisas es fundamental precisamente porque constituye los principios que orientan y regulan la búsqueda de problemas, la forma de tratar esos problemas e incluso la determinación de metas posibles para cualquier investigación en ese campo.

Pero sucede que ese conjunto de premisas o de hipótesis ontológicas y epistemológicas no se presentan comúnmente de forma explícita, pues se incorporan o se aprenden junto con el aprendizaje de la misma ciencia: en cierta forma ese marco de supuestos fundamentales subyace a los contenidos específicos de la teoría y en este sentido podría afirmarse que es de carácter inconsciente. Se trata de hipótesis y de enunciados que no pueden ser formulados en el campo de la consciencia ni articulados racionalmente, pero que sin embargo actúan de forma eficaz, pues determinan la forma en la que el científico —para nosotros, el psicólogo— ve al mundo y las formas en las que interviene en él. A pesar de las resistencias y de las negaciones que esto pueda suscitar, no es posible ninguna práctica ni teoría científica desprendida de las concepciones filosóficas acerca del objeto y de sus formas de conocimiento.

El complejo y heterogéneo panorama de los discursos psicológicos contemporáneos —al que hemos hecho referencia arriba— permite afirmar desde un comienzo que la tarea de la elucidación de concepciones filosóficas subyacentes a las diversas teorías y prácticas de la psicología presentaría dificultades suplementarias. A la indudable diversidad de teorizaciones acerca de ‘lo psicológico’, en ocasiones de tal magnitud que sería lugar más que propicio para buscar ejemplos de la ‘incommensurabilidad’ de las teorías (Cappelletti, 2007), habría que añadirle las dificultades que se derivan del hecho de que en ese terreno —el análisis de concepciones filosóficas implícitas en las teorías psicológicas— nada podría comprenderse si no se admite desde un comienzo que la psicología es al mismo tiempo que teoría, un conjunto de técnicas de mayor o menor eficacia y con sentidos diversos en tanto práctica social, también activo elemento

en la transformación constante de la cultura (Bernard, 1981), con un sentido ideológico y también político que sería necesario en cada caso desvelar (Palma, 2015).

Una forma posible de elaborar tal elucidación puede ser la que resulte de considerar algunas de las muy diversas concepciones de alma que han surgido en la cultura occidental, entendiendo que esa historia es en buena medida la historia de la psicología contemporánea, allí encontraremos herramientas que nos permitan imaginar otra psicología, distanciada de los pragmatismos tecnocráticos que hoy la constituyen casi por entero; una psicología crítica, contestataria, insumisa y emancipadora del ser humano en nuestra actualidad.

3. El alma-*psykhé* como problema fundamental de la psicología

¿Puede la psicología contemporánea pensarse crítica y globalmente bajo la idea fundamental de un retorno a lo que fueron sus comienzos, es decir, a una reflexión filosófica en torno al alma-*psykhé*? ¿Tendrá alguna oportunidad de realización el proyecto de una despragmatización de la disciplina psicológica, teniendo en cuenta su devenir adaptacionista y su presente tecnocrático? ¿Será el de haberse convertido en una pretendida tecnociencia acerca de los comportamientos humanos el destino natural de la psicología de nuestro tiempo o, por el contrario, hay alguna posibilidad de reelaborar una meditación sobre el alma-*psykhé* que construya discursos y procedimientos críticos y emancipadores del ser humano en nuestro presente?

Es en las coordenadas económico-políticas señaladas desde hace al menos un siglo y medio por una formación social crecientemente científica y regulada por el imperio de la razón instrumental (Adorno y Horkheimer, 2007), que la psicología se ha transformado en este conjunto de disciplinas de regulación del comportamiento humano. Pero este presente no constituye en ningún sentido una necesidad histórica inevitable, pues es función de determinaciones que es posible hacer entrar en el campo de la crítica y por ese camino llegar a disolverlas como tales. La construcción de una psicología crítica y emancipadora —una psicología por cierto muy diferente a la actual— será factible sólo si la tarea de reconstrucción se inicia desde sus fundamentos, reelaborando y dando nuevos sentidos a los conceptos esenciales de la disciplina. Esta es la única vía posible para la incierta, aunque también probable, emergencia de una nueva psicología que tenga otros horizontes, otros procedimientos, otras formas de relación con las técnicas, otras concepciones del ser humano y de la sociedad de la que ese ser es producto y productor. En este sentido, creemos que una de las labores esenciales que una tal nueva psicología debería proponerse es la reelaboración de aquello que fue su fundamento durante siglos y que su devenir a partir del siglo XIX ha ido sustrayendo: la idea de alma-*psykhé*.

Es muy frecuente que el término alma sea asociado de manera más o menos directa a su empleo en contextos doctrinarios religiosos y, en menor medida tal vez, filosóficos. Las investigaciones realizadas en ámbitos científicos a propósito de tal tema se ocupan más de la mente, de la subjetividad o de la consciencia, o de objetos que tienen una relación de proximidad con el alma, pero que no corresponden exactamente a los significados religiosos que

se han impuesto en relación a tal término. Está claro, sin embargo, que es imposible hablar de un significado único de la palabra alma, que las aproximaciones religiosas representan opciones teóricas y políticas diferentes que no resulta posible ni conveniente evaluar aquí.

La multiplicidad de sentidos y de significados que se han otorgado al término en cuestión refleja indudablemente la potencia significativa de una noción que es más antigua que la propia filosofía y que las ciencias (Vanzago, 2011). La filosofía encuentra —por decirlo así— la idea de alma en diversas concepciones religiosas y las reelabora de acuerdo a coordenadas propias que, sin embargo, no opacan la significación religiosa del término ni impiden, por supuesto, las posteriores indagaciones científicas a propósito del tema. En definitiva, no se trata de ir eliminando posibles significaciones equivocadas de una noción, por lo demás caracterizada por la pluralidad con el fin de rescatar un posible uso claro y unívoco de la palabra alma, sino de efectuar una descripción en términos históricos que se constituya en un aporte para la comprensión del difícil presente del logos de la *psykhé* —es decir, de la psicología—.

No tiene, por tanto, ningún sentido aspirar a obtener una sola noción de alma después de algún tipo de decantamiento histórico de los usos erróneos del concepto, entre otras muchas cosas porque debemos partir de la presunción acerca de la inexistencia del alma como un objeto dado por la naturaleza que se mantenga igual a sí mismo a través del devenir de la historia. No hay una esencia oculta e inmutable del alma por debajo o por detrás de los usos prácticos y discursivos que se han hecho de ella. En otras palabras, las ideas de alma representan construcciones discursivas y disciplinarias que

se encuentran siempre elaboradas en una serie de circunstancias históricas, políticas, teóricas y culturales que es posible determinar y que les confieren a esas elaboraciones su sentido y sus alcances. Se trata entonces de ver cómo otras voces diversas pudieron ser dichas y escuchadas en otros tiempos, cómo en el presente se oyen de otras maneras, en otros registros, con otros sentidos y con otras intenciones.

Hablar de una historia del alma y de las formas de su conocimiento es, por lo tanto, una tarea descriptiva que no puede aspirar a solucionar un problema de sentido o de significado; los problemas son aquí —como en toda filosofía que reclame su carácter crítico— preguntas que insisten y que no encuentran respuestas finales que tengan como intención estratégica el fin de la actitud inquisitiva. Preguntarse por el alma es, en definitiva, preguntarse por lo que hace a la humanidad del ser humano, por su subjetividad, por su vida psíquica, por sus formas de ser actuales y pasadas, por su relación con los otros y consigo mismo. Al mismo tiempo, formular el problema del alma como problema —en el sentido apuntado— es tal vez dar un paso en la destecnocratización de la disciplina psicológica, que tan constantemente se ve reclamada por el uso de los poderes cientificistas, mercantilistas y pragmáticos de la racionalidad propia del capitalismo.

La indagación acerca de los diversos sentidos que en la historia ha asumido el término alma debe ser realizada teniendo en cuenta necesariamente la distinción que permite separar las investigaciones científicas, los discursos religiosos y las especulaciones filosóficas. En cuanto a la reflexión religiosa —que lógicamente no se pretende asumir aquí, pero con respecto a la cual no es posible permanecer ignorantes— se

trata casi siempre de un saber obtenido por revelación que por lo demás se encuentra establecido en la verdad del dogma respectivo y que reposa en la autoridad de quienes interpretan la escritura sagrada y sus sentidos. Este tipo de ideas sobre el alma son las que en los comienzos de la filosofía se encuentran bajo la forma de una elaboración signada por el misticismo más que por la vigencia de algún principio racional, a la que deberá remitirse de continuo para efectuar una labor de reelaboración conceptual de la noción de alma.

En cuanto a las investigaciones científicas en torno al alma —o a lo que se ha denominado, en parte para distinguir a este tipo de indagaciones de las que se producen en el ámbito religioso o en la elaboración filosófica, como mente, psique, subjetividad, consciencia, etc.—, las particularidades que asume la tarea de indagación son especialmente notables. Ocurre que la investigación en el campo de las ciencias siempre supone una cierta objetivación de los temas y de los problemas que resultan el centro de la indagación, esto es la reconstrucción de condiciones objetivas a partir de las cuales un fenómeno o un objeto pueda ser indagado en el marco de ciertas leyes o, en todo caso, de algún tipo de regularidad. En definitiva, el tipo de indagación que caracteriza en general al proceder científico supone una distinción efectiva entre el sujeto de conocimiento y el objeto a ser conocido, aun cuando es ostensible que tal distinción radical —y las consecuentes ideas de pureza, de neutralidad, de objetividad completa en la investigación— constituye un peligro epistemológico con respecto al cual es necesario hallarse precavidos. Pero, ¿es posible una indagación científica del alma cuando esta indagación no tiene otro camino que producirse a través de lo que la propia investigación

pretende conocer? ¿Será entonces posible una ciencia del alma? La respuesta a esta pregunta representa un punto crucial en la discusión de lo que la psicología es, de lo que ha sido y fundamentalmente de lo que debe ser en adelante.

Pero más allá de los problemas suscitados por el carácter científico, pseudocientífico o incluso anticientífico de las disciplinas psicológicas, el saber acerca del alma —como se ha señalado, el logos de la *psykhé*—, es decir la propia psicología, debe apropiarse de estos problemas de manera renovada y asumir como propia la problemática contemporánea del alma. Si se tiene en cuenta que la mayoría de las tendencias psicológicas gestadas en siglo XX aparecen, en última o en primera instancia, como un conjunto de teorías, de técnicas y de prácticas que tienen por objeto la operacionalización y por tanto el proyecto de control del comportamiento humano para lograr una más adecuada adaptación a un medio social que demanda subjetividades —o almas— unidimensionales, disciplinadas y normalizadas, será entonces muy evidente que el estado de situación de la psicología en los comienzos del siglo XXI debe recaer bajo el objeto de una profunda crítica ética y política. Tal procedimiento crítico debe poner en cuestión los fundamentos mismos de una disciplina que, como es notorio, se ha convertido en un elemento entre otros de nuestra cultura que tiene por objeto la regulación de los comportamientos.

4. Conclusión

Lo que es propio de los discursos sobre el alma es justamente que no pueden dirimirse en una solución única o en algún tipo de respuesta definitiva. La renovada insistencia con la que

aparece la preocupación por el alma a lo largo de la historia constituye a nuestro entender el signo preciso de que nos encontramos ante una preocupación propia de lo humano, que atraviesa como pocas las épocas, las diferentes clases de organización social y económica y aún las más diferentes formas culturales. Por supuesto, como en toda concepción teórica acerca de lo que fuere, en la definición de lo que puede entenderse como alma se ponen en juego elementos ideológicos —como forma determinada de representarse y de valorar el mundo— tanto como posiciones de poder que pugnan por imponerse. No se trata de meras discusiones académicas más o menos ociosas, por el contrario, en las diferentes concepciones del alma —o, insistimos, en las ideas de subjetividad, vida psíquica, consciencia, yo, persona o mente— es preciso ver tal vez el punto crucial de las representaciones de lo que el ser humano es y de lo que puede llegar a ser.

La filosofía se ha ocupado extensamente —diríamos también permanentemente— del alma, pero a diferencia de la tradición religiosa y de la más contemporánea indagación científica, debemos atribuirle a ella el mérito de haber exhibido, casi en todas las ocasiones, los fundamentos o las razones de lo que se afirma en cada caso, escapando con ello a los peligros del dogmatismo en el que recae inevitablemente todo saber que se presenta como revelado (Rivera Salazar, 2016). En definitiva, la reflexión filosófica sobre el alma es antes que nada una meditación sobre la humanidad de lo humano, en la que resulta imprescindible declarar de antemano el problema epistemológico que se suscita; se trata de la particular situación del objeto de conocimiento que resulta ser aquello que hay que conocer y al mismo tiempo el medio por el cual todo conocimiento ha de ser posible.

En muchas ocasiones el concepto o la idea de alma ha sido negada, en favor de un materialismo extremo o de algunas formas de reduccionismo biologicista o de un pragmatismo poco preocupado por tales discusiones. El mundo científico-académico ha tendido a soslayar el problema del alma, bien bajo las exigencias de un empirismo inadecuado o por el influjo de una creencia poco reflexionada que indica que ese territorio, el del alma, es el patrimonio exclusivo de los discursos religiosos. Por su parte, la propia psicología –tal como se desarrolla mayoritariamente desde hace casi dos siglos– rehúye el tratamiento de tal problema, puesto que centra sus esfuerzos en la descripción y en la manipulación de los comportamientos humanos, ignorando de continuo aquello que es o que puede ser la condición determinante de todo acto, de todo pensamiento y de toda emoción humana.

En definitiva, puede ser cierto que el término alma haya ido perdiendo consistencia en el pensamiento occidental, especialmente después de las revoluciones científicas y filosóficas que transformaron el mundo medieval en el mundo moderno. Sin embargo, también parece ser cierto que estamos ante la reaparición, al menos, de una consciencia que rescata la singularidad y la importancia del problema del alma –en especial para la psicología–, que parece adquirir en este tiempo una voz de renovada potencia tras un silencio demasiado largo.

Referencias

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. Buenos Aires: Akal.
- Bachelard, G. (1981). *El nuevo espíritu científico*. México: Nueva Imagen.
- Bernard, M. (1981). *La Psicología*. Madrid: Espasa Calpe.
- Brunetti, J. (2010). Algunas consideraciones sobre la relación entre epistemología y psicología en Thomas Kuhn. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 419-428.
- Canguilhem, G. (1958). ¿Qu'est-ce que la psychologie? Recuperado de <http://psysnepap.free.fr/?p=148>
- Cappelletti, A. (2007). *Filosofía y Psicología. El problema del sujeto*. Rosario: UNR Editora.
- Castoriadis, C. (2005). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: F.C.E.
- Cebrecos, F. (2014). Descartes, entre la filosofía racional y la antropología filosófica. *Persona: Revista de la Facultad de Psicología*, 17, 11-32.
- Cepeda, G. (2014). Psicología: la ciencia de las ciencias. *Sophia: colección de filosofía de la educación*, vol. 16(1), 25-45.
- Cuartango, R. (1986). La conciencia y el pensamiento. En M. Cruz (comp.) *Tiempo de subjetividad* (pp. 101-121). Barcelona: Paidós.
- Chalmers, A. (1997). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Díaz de Kobila, E. y Cappelletti, A. (2008). *Doce lecciones de Epistemología*. Rosario: Laborde.
- Feyerabend, P. (1998). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- González Rey, F. (2009). Epistemología y Ontología: un debate necesario para la Psicología hoy. *Diversitas: perspectivas en Psicología*, vol. 5(2), 205-224.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.
- Hernani Pereira dos Santos, J. (2013). O cientificismo como obstáculo à compreensão ético-política da Psicologia. *Psicologia; Ciência e Profissão*, vol. 33(extra 0), 42-53.
- Koyré, A. (2007). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, Th. (1997). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E.
- Lagache, D. (1986). *La unidad de la Psicología*, Buenos Aires: Paidós.

- Newton Smith, W. (1987). *La racionalidad en la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Nudler, O. (1995). *Problemas epistemológicos de la Psicología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Palma, C. (2015). Disciplina, saber y poder: una reflexión crítica sobre la construcción de la psicología como disciplina, campo y práctica social. *Teoría y crítica de la psicología*, 5, 26-39.
- Rivera Salazar, J. (2016). La controversia sobre la sede del alma en la antigüedad. *Boletín científico sapiens research*, vol, 6(2), 20-28.
- Thuillier, P. (1990). *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Titchener, E. B. (1908). *lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*. New York: The Macmillan Company.
- Vanzago, L. (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires: F.C.E.
- Yone Kasely, E. (2015). Una evaluación epistemológica de la psicología como ciencia. *Horizonte de la ciencia*, vol. 5(8), 47-54.