

PSICOLOGÍA ASCÉTICA Y PSICOLOGÍA EPISTÉMICA

JUAN DIEGO LOPERA ECHAVARRÍA*
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Recibido, junio 15/2006

Concepto evaluación, agosto 29/2006

Aceptado, septiembre 29/2006

Resumen

En psicología las tendencias *ascéticas* (purificación, cuidado y transformación del alma) y *epistémicas* (conocimiento sistemático sobre el alma), presentes desde la antigüedad hasta nuestros días, son evidencia del fundamento irrenunciable que la filosofía representa para esta disciplina. Con la ciencia moderna y su paradigma galileano algunos pensadores creyeron posible dejar atrás el pasado filosófico y hacer de la psicología una ciencia natural. El presente artículo destaca que esa herencia filosófica es esencial en la psicología, señala que no todas sus escuelas pretenden constituirse en ciencia, y muestra que las tendencias ascéticas y epistémicas pueden articularse dialécticamente en la psicología.

Palabras clave: Ascesis, episteme, paradigma galileano, paradigma indiciario, psicología.

ASCETIC PSYCHOLOGY AND EPISTEMIC PSYCHOLOGY

Abstract

Two tendencies have been present in psychology since antiquity to our days: the **ascetic** tendency (purification, self care and transformation of the soul) and the **epistemic** tendency (systematic knowledge of the soul). Both of them are evidence of the undeniable philosophical foundation of psychology. With modern science and its Galilean paradigm, some thinkers believed that it was possible to leave behind the philosophical past and turn psychology into a natural science. This paper emphasizes that philosophical inheritance is essential for psychology and points out that not all the schools in that discipline intend to become a science. Finally, the paper shows that ascetic and epistemic tendencies can be dialectically articulated in psychology.

Key words: Ascesis, episteme, Galilean paradigm, indiciary paradigm, psychology.

INTRODUCCIÓN

Antigüedad clásica y Edad Media

La reflexión acerca del alma (*Psyche*) es quizá tan antigua como el hombre mismo. Las complejas y ricas conceptualizaciones que nos han legado filósofos como Sócrates¹, Platón (1999a) o Aristóteles (1998), son ejemplo de ello: no sólo contienen sus elaboraciones personales, sino que también retoman, amplían, critican y refutan concepciones anteriores sobre el alma. Se podría decir que si bien desde los tiempos más primitivos existía

ya un sinnúmero de ideas sobre el tema, fueron estos pensadores quienes, en la antigüedad clásica, procuraron una sistematización en torno a este objeto. La tradición posterior, comenzando con los estoicos y los epicúreos, pasando por la patrística, San Agustín y llegando hasta San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, consistió en una elaboración constante y productiva de las reflexiones de estos filósofos. Incluso en la actualidad, no obstante, las críticas que desde el Renacimiento y en especial en la época del surgimiento de la ciencia moderna se hicieron a la física, lógica y filosofía de Aristóteles, este filósofo

* Psicólogo y Magister en Filosofía, Profesor Departamento de Psicología. Correspondencia: Ciudad Universitaria: Calle 67 N°. 53-108, bloque 9, oficina 406 Teléfono: 210 59 76 - Apartado: 1226 juandlopera@antares.udea.edu.co

¹ Es sabido que Sócrates prefirió durante su vida dedicarse a la búsqueda de la verdad a través de conversaciones con todos aquellos que dispusieran de tiempo para ello y no plasmó por escrito ninguna de sus concepciones. Sin embargo, es posible conjeturar unas ideas socráticas, diferentes a las de Platón, acerca del alma y del cuidado de la misma a partir del arte mayéutico (Arendt, 2002).

sigue siendo, al lado de Platón, uno de los referentes más importantes para el mundo occidental.

Desde la antigüedad clásica la investigación en torno al problema del alma estuvo íntimamente ligada a la búsqueda de la virtud. Sócrates, aunque privilegió la construcción de una *episteme* (conocimiento, saber razonado) sobre los diversos temas de los cuales se ocupaba en los diálogos con sus discípulos y con todo aquél que deseara conversar con él, siempre reconoció la existencia de un saber esencial, correspondiente al campo de la *doxa* (opinión), y al que no era posible acceder mediante enseñanza o instrucción (Platón, 1999b). Este saber fundamental tenía que ver con la sabiduría propia de aquél que obraba correctamente, que poseía el saber para actuar con templanza, valentía, moderación, bondad, etc. El hombre virtuoso vivía un proceso de transformación y cuidado de su propio ser —y, por ende, de cuidado del ser de los otros—,² lo que otorgó vital importancia al proceso de conducción del alma, que los griegos llamaban *psuchagogia* (Nussbaum, 1995, p. 59). Así, las reflexiones en torno al alma otorgaban un valor fundamental a este proceso de transformación en el camino hacia la virtud. Platón consideró que la búsqueda de la verdad, mediante la reminiscencia del saber adquirido en el mundo de las ideas pero olvidado en el acto de nacer, coincidía con la adquisición de la virtud, propia de los verdaderos filósofos que se ocupaban exclusivamente del cultivo de su propia alma (Platón, 1999a). Aristóteles dedicó parte de sus reflexiones al problema de la ética, en el que la *eudaimonía* (felicidad, vida buena) era importante como propósito en la existencia del ser humano y a la que podía llegarse mediante la adquisición de la virtud (Aristóteles, 1995). Privilegió, no obstante, la construcción de una *episteme* sobre el alma, fruto de lo cual es su tratado *Acerca del alma*. Los estoicos y los epicúreos resaltaron mucho más el valor de la filosofía como tendiente a la vida práctica y consideraron, a diferencia de Platón y Aristóteles, que la búsqueda de la verdad debía subordinarse a la búsqueda de una vida buena, que permitiera soportar las dificultades de la existencia y que aplacara los temores de los hombres (Abbagnano, 1973). Al respecto dice María Zambrano:

Porque estos filósofos, cínicos, y sobre todo estoicos y epicúreos, eran filósofos para ser en realidad otra cosa, una especie de médicos, de curas párrocos o frailes caritativos. Habían acudido a la razón, sí, mas no a la razón perfecta y desarrollada, la

platónico-aristotélica, sino a alguna otra anterior a ella, más reducida y más convincente. Con el nombre de filósofos vivían algo muy parecido a una religión (Zambrano, 1987, p. 20).

Para San Agustín, uno de los máximos representantes del cristianismo y uno de los pensadores más influyentes en la Edad Media, la vuelta del hombre sobre su propia alma —lo que llamó espiritualidad— era el camino para conocer a Dios y amarle (Marías, 1999). Sus investigaciones tenían como referente central esta vuelta sobre sí, en la que el conocimiento y cuidado del alma tenían un lugar principal (Abbagnano, 1973). En la baja Edad Media, Santo Tomás y San Buenaventura, al igual que muchos otros, continuaron la tradición aristotélica y platónico-agustiniana respectivamente (Leahey, 1998, p. 103). La construcción del saber sobre el alma y el conocimiento propiamente dicho resultante de esa construcción —como saber formalizado—, estuvieron durante toda esta tradición subordinados en gran medida a la búsqueda del cultivo, conocimiento y cuidado de sí, mediante la búsqueda de la virtud, la sabiduría, la salvación, el amor a Dios, entre otras vías posibles.

Con base en las consideraciones previas, han existido desde la antigüedad dos perspectivas en lo que respecta al estudio del psiquismo: una, referida a la construcción de un saber formalizado, epistémico sobre el psiquismo —lo que corresponde a la ciencia en cuanto tal—; y otra, referida a la **ascesis subjetiva**, la transformación o purificación del sujeto, directamente relacionada con la *areté* (virtud o excelencia del ser humano como la entendían los griegos), que se relaciona con lo que se ha denominado cuidado, cultivo y conocimiento de la propia alma. Precisamente, sobre este último proceso, Sócrates consideró que no podía construirse una *episteme*, puesto que concierne a una forma de saber —*sabiduría práctica*— no formalizable, sino sólo en parte. A su juicio, no es posible construir un conocimiento sistemático y transmisible acerca de cómo ser virtuoso, justo, sabio, temperante, valiente... los sofistas y retóricos de la época eran muestra de que se podía “tener” un saber formalizado sobre estas cuestiones y, sin embargo, no ser sabio, lo que habilitaba a Sócrates para concluir que lo esencial de ese saber no podía formalizarse ni enseñarse a partir de una *episteme*: eran saberes que permanecían en el campo de la *orthodoxa*, esto es, de la opinión verdadera, recta.

Aristóteles, por su parte, al referirse al tema de la ética, llega a igual conclusión, pues sostiene que un saber

² El cuidado del alma del discípulo en la antigua Grecia era fundamental, actitud que resalta Foucault al referirse al término de *parrhesia* para indicar cómo el maestro estaba compelido, no sólo a decir la verdad, sino también a que su conducta fuese ejemplo de lo que decía (Foucault, 2002).

general o *episteme* sobre la virtud (o sobre las cuestiones éticas esenciales), no puede ser guía para la acción cuando está implicada una decisión ética, ya que ésta se caracteriza justamente por escapar a principios generales. Aunque reconoce la importancia de la *episteme*, advierte el riesgo de conducirse por ella en aquellas situaciones existenciales, éticas. Afirma:

(...) que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hace nada de los que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía. (1995, p. 47).

Martha Nussbaum retoma a Aristóteles y destaca con claridad esta imposibilidad de que un saber formalizado pueda fundamentar la sabiduría práctica en la que consiste la ética:

Aristóteles insiste (...) en que la sabiduría práctica no es *episteme*, o sea, comprensión científica sistemática. Defiende su posición argumentando que tiene que ver con particulares últimos (*ta kath' hekasta*) que no pueden ser incluidos en ninguna *episteme* (sistema de principios universales) sino que tienen que ser aprehendidos por medio de la experiencia (1995, p. 123).

¿Cómo enseñar —transmitir a otros con el fin de que puedan aprehender— esa sabiduría práctica, es decir, ese saber sobre el alma y su modo de transformarse?. No era posible mediante un conocimiento sistemático, plasmado en libros, sino a través de una experiencia concreta, en compañía del hombre sabio que transmite su saber en la vivencia cotidiana con el discípulo o aprendiz. Este método de enseñanza, por su relación tan estrecha con la experiencia y con las cualidades de quien lo aplica, no puede ser formalizado sino sólo en parte y, por consiguiente, lo esencial de lo que transmite es del orden de la *mostración* más que de la *de-mostración*, de los *hechos* más que de los *dichos*. Dada la imposibilidad de formalizar o fundamentar mediante un conocimiento sistemático el saber en el que consiste este método, Platón creía que se trataba de un don divino (Platón, 1999c). En la Edad Media se relacionaba con la inspiración, la revelación, la gracia o con la intuición trascendental. En el siglo XVIII aparecía relacionado con un método basado en indicios y correspondiente a saberes ligados a la práctica. Era heredero de un método antiquísimo: el método vena-

torio (Ginzburg, 1989, p. 145) de los cazadores de los comienzos de la humanidad, que se fundamentaba en la experiencia sedimentada del cazador, convertida en intuición y difícil de transmitir a otros por un medio distinto al de la experiencia misma.

Tenemos entonces dos métodos (formas de saber): uno *epistémico*, basado en una construcción racional y que se expresa mediante escritos —libros manuales— o a través de discursos emitidos por oradores; y otro, basado en la experiencia, entendido como vivencia personal, inspiración, don divino, intuición o gracia. El método científico moderno, aunque pretenda ser sistemático, algorítmico, racional, secuencial, con el propósito de construir y transmitir un conocimiento sobre la realidad, no puede, él mismo, ser enseñado —transmitido y adquirido— de igual manera, pues comporta, como todo método, algo del orden de lo no formalizable. De allí que Mario Bunge afirme:

La comunicabilidad [en la ciencia] no implica que el método científico y las técnicas de las diversas ciencias especiales puedan aprenderse en los libros: los procedimientos de la investigación se dominan investigando (...). Como toda otra experiencia, la investigación puede ser comprendida por otros pero no es íntegramente transferible; hay que pagar por ella el precio de un gran número de errores, y por cierto que al contado. Por consiguiente; los escritos sobre el método científico pueden iluminar el camino de la ciencia, pero no pueden exhibir toda su belleza y, sobre todo, no son un sustituto de la misma (...) (2004, pp. 78-79).

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, puede afirmarse que los griegos y los medievales se encontraron con dos problemas centrales en sus reflexiones e investigaciones sobre el alma: uno, referido a la *aprehensión* de la realidad del alma, puesto que sobre ésta hay saberes que pueden sistematizarse y articularse en conocimientos racionales; pero también hay otro conjunto de saberes no formalizables sino de manera muy imperfecta (referidos a la virtud, la sexualidad, el amor, la amistad); el segundo problema, íntimamente relacionado con lo anterior, corresponde a las dos clases de métodos ya enunciados: uno entendido como procedimiento sistemático, exacto, preciso (*epistémico*), y el otro como **cualidad**.

Las *psicologías ascéticas*, que subordinan la construcción del conocimiento del alma al logro de la transformación o ascesis, armonizaban preferentemente con el método en tanto cualidad o experiencia sedimentada; las *psicologías epistémicas* encontraban en un método sistemático el camino para la construcción de un conocimiento “verdadero” sobre el psiquismo.

Es importante hacer algunas precisiones sobre la división de las psicologías que se acaba de proponer, especialmente en lo que se refiere al sentido atribuido al término *ascesis*, el cual se deriva de la teoría de Foucault. Para este autor, el ascetismo debe ser entendido en “un sentido muy general, es decir, no en el sentido de una moral de la renuncia sino el de un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser” (2000, p. 258).

Tal acepción del ascetismo es muy distinta de la que se ha popularizado a partir del cristianismo, en donde se refiere fundamentalmente a una renuncia de sí y de la realidad, a fin de alcanzar la gloria eterna después de la muerte. En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, la *ascesis* significa algo muy diferente, casi opuesto: no una renuncia, sino una consideración progresiva de sí, en donde el dominio sobre el propio ser es “obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad” (Foucault, 1990, p. 73). Su meta no es la preparación para otra realidad, sino el acceso a la realidad de este mundo, la posibilidad de construir un actuar ético, en donde los saberes adquiridos en el proceso de transformación son puestos a prueba.

El nacimiento de la ciencia moderna

Con el nacimiento de la ciencia moderna y los progresos —año inimaginables— que el método galileano-newtoniano permitió en la astronomía, la física, la química, la óptica... surgió la pregunta: ¿lograría este nuevo método recubrir todo el campo de la experiencia del psiquismo o habría saberes relativos a éste que quedarían siempre por fuera?

Este método, en el momento de su surgimiento, estuvo caracterizado por cuatro aspectos:

1. *La articulación entre la observación inductiva y la deducción racionalista.* Esta articulación fue realizada por Galileo, quien dio un lugar importante a la creación de hipótesis y su contrastación con la realidad. Bacon y Descartes habían enfatizado sólo un aspecto del método para acceder al conocimiento de la realidad: Bacon, la observación rigurosa y repetida, en su estado puro, de la realidad; Descartes, la deducción racionalista partiendo de sus ideas claras y distintas. Galileo articula ambos procedimientos en lo que conocemos como método *hipotético-deductivo* (Brett. 1972, p. 272).

2. *Relevo de lo categórico-deductivo por lo hipotético-deductivo.* Este relevo deriva de considerar que las regularidades descubiertas en la naturaleza son hipótesis que han ser sometidas a control experimental, no simplemente asumidas dogmáticamente como verdades. Ghirardi sostiene que el método de la ciencia moderna, a diferencia de la ciencia antigua, se caracteriza por la “conjunción singular de la experiencia y el razonamiento. Lo categórico-deductivo pierde terreno y va cediendo paso, poco a poco, frente a lo hipotético-deductivo.” (1979, p. 75)

3. *El tratamiento matemático de la experiencia.* Éste consiste en darle expresión matemática a la realidad que se busca conocer para hacer más precisa su observación y, si es menester, su control experimental. El valor del experimento como característico de la ciencia moderna reside en la posibilidad que brinda de contrastar las hipótesis y establecer su validez, procedimiento empírico que sólo es posible si se ha logrado una formulación matemática de los hechos examinados. De lo contrario, el experimento sólo nos daría una serie de datos cualitativos sumamente generales que no permitirían las predicciones tan importantes en el campo de la ciencia. (Carnap, 1985, p. 48).

4. *Establecimiento de leyes científicas (universales y estadísticas), inferidas a partir de la experimentación, que permitan el control y la predicción de nuevos hechos.* Carnap señala que para la física moderna y para la ciencia en general, todo hecho es un suceso singular: “La ciencia comienza con observaciones directas de hechos aislados. No hay otra cosa que sea observable. Una regularidad no es directamente observable, por cierto. Las regularidades se descubren solamente cuando se comparan muchas observaciones y se enuncian mediante leyes” (Carnap, 1985, p. 13).

Ghirardi (1979, p. 76 y ss.) resume las características del método de Newton —homologable por algunos autores al método científico moderno debido a los logros de este gran científico y filósofo—, de la siguiente manera: a) estudiar un fenómeno dándole forma matemática; b) controlarlo experimentalmente;³ c) deducir de la proposición lograda nuevas conclusiones. Habría que agregar un cuarto aspecto: la predicción y la transformación de la realidad.

Las psicologías ascéticas comenzaron a ser consideradas meras especulaciones metafísicas, a menudo carentes de rigor. Con el nuevo método se esperaba tener

³ Cabe aclarar que el mismo Ghirardi reconoce que en ciencias como la astronomía o la matemática, no son posibles los experimentos; a lo sumo, se pueden realizar experimentos en sistemas que simulen las condiciones astronómicas objeto de indagación, pero ello no es propiamente un experimento astronómico.

un conocimiento exacto, preciso y transmisible a todos, de aquellos saberes que parecían resistirse a la formalización.

Ya no podía ser el “alma” el asunto de estudio, pues se requería un objeto que fuese susceptible de abordaje mediante su matematización y control experimental. Para ello, se privilegió lo que se consideraba el soporte material de la vida psíquica: *las sensaciones*, entendidas como elementos simples que habían sido inferidos a través de la deducción analítica, de cuyas combinaciones se obtenían los elementos complejos y, por inducción, se conjeturaban las leyes de asociación.

Sin embargo, los resultados obtenidos seguían siendo insatisfactorios. En primer lugar, no se estaba aplicando el método experimental, ya que se continuaba investigando sobre un objeto “inobservable”; en segundo lugar, para emular la precisión de los resultados obtenidos en la física y en otras ciencias, se debió excluir del campo del psiquismo una serie de experiencias que tradicionalmente habían sido objeto de reflexión, como el amor, la espiritualidad, la búsqueda de trascendencia, la virtud, la amistad, la sexualidad.

Parecía olvidarse que las psicologías ascéticas, sin ser opuestas necesariamente a la forma de proceder científica, estaban interesadas en los aspectos relativos a la transformación subjetiva, mientras que la construcción de conocimiento sobre el psiquismo, si bien era importante, no era lo fundamental. Exigirles que se adecuaran al método galileano era pedirles que renunciaran a su genuino interés. Asimismo, esperar que las psicologías epistémicas fuesen un fundamento para el logro de la ascesis subjetiva, era desconocer que su principal pretensión era la construcción de un conocimiento preciso y riguroso sobre el psiquismo.

¿Estaban las psicologías ascéticas “condenadas” a que el conocimiento que construyeran sobre la vida psíquica fuese poco riguroso, inexacto, no científico? Y de parte de las psicologías epistémicas, ¿dejarían siempre por fuera los aspectos existenciales del ser humano? ¿Habría acaso otra opción para la psicología, diferente o complementaria al uso del paradigma galileano?

Un paradigma no galileano: el paradigma indiciario

Para Carlo Ginzburg (1989) habría en aquél entonces otra opción, incluso científica, pero desde la cual se renunciaba a la exactitud y generalidad características de la física de Galileo: *el paradigma indiciario*, propio de aquellas disciplinas que tienen en cuenta los indicios a menudo imperceptibles o insignificantes, para conjeturar una realidad desconocida. Disciplinas que se relacionan más directamente con el caso individual, con la situación

concreta, difícil de generalizar por su misma naturaleza. Entre estas disciplinas estaría la medicina, desde la perspectiva de la semiótica médica, y que Ginzburg ilustra con el diagnóstico que el médico, en el siglo XVIII, emitía después de observar los síntomas en el olor o sabor de una orina, de prestar oídos a un pecho, etc.; también estarían la historia, la sociología, la psicología, las ciencias del lenguaje y, en general, las ciencias humanas; y aquellas disciplinas más antiguas y relacionadas con formas de sabiduría mucho menos formalizables, como la adivinación, la actividad de caza de los primeros hombres, etc. En síntesis, el paradigma indiciario tiene sus raíces en los orígenes de la humanidad, concretamente en las actividades de la caza que exigían al primitivo basarse en indicios, imperceptibles para el profano en dicho arte, y que le indicaban el estado de la presa a cazar (Ginzburg, 1989, pp. 124 – 125).

Las formas de saber indiciario se adquieren en la *experiencia* propiamente dicha, en compañía de un sujeto que ya posee tal saber, que lo muestra y transmite en la manera como actúa y en el contacto vivencial con su discípulo o aprendiz.

Ginzburg destaca que en el siglo XIX surgieron tres métodos coincidentes en cuanto a que se fundamentan en el paradigma indiciario: a) El método de un crítico de arte, Morelli (método dado a conocer entre 1874–1876), para distinguir una copia de un original en pintura (precedido por el del médico Cancini). Para esta labor, “se abandona el método habitual de concentrarse en las características más obvias de las pinturas (...) Hay que concentrarse, en cambio, en los detalles menores, especialmente en los menos significativos del estilo típico de la escuela del pintor.” (1989, p. 117). b) El psicoanálisis, en tanto, procede a partir de los rasgos poco advertidos o aparentemente insignificantes para develar una estructura subjetiva que subyace y que no es aprehensible directamente. El mismo Freud destacó el parentesco de su método con el utilizado por Morelli en la atribución de las pinturas (Sigmund Freud, 1998, vol. 13.). c) El método del personaje de ficción Sherlock Holmes, del escritor Arthur Conan Doyle, para la solución de casos de ordinario imposibles de resolver por los métodos policíacos tradicionales. El parentesco de los tres métodos consiste en que se basan en pequeños detalles aparentemente triviales, que habitualmente escapan a la conciencia de quienes los producen y que develan rasgos de su personalidad.

Según se dijo, en el siglo XVIII había al menos dos opciones para la psicología: adecuarse al ideal impuesto por la física galileana (o por el método newtoniano), para lo cual debía restringir el psiquismo a algunos de sus aspectos —privilegiando así el abordaje de las sensaciones—; o

basarse en el paradigma indiciario, sacrificando la generalidad y exactitud propias del método galileano, pero conservando una serie de experiencias relativas al alma, no susceptibles de formalización sino sólo en forma parcial. Estos dos enfoques, a juicio de Ginzburg, eran ‘viabiles’ para las disciplinas indiciarias, entre las que podemos incluir a la psicología. En sus palabras, era posible:

(...) sacrificar la comprensión del elemento individual para alcanzar un nivel más o menos riguroso, más o menos matemático de generalización; o bien tratar de desarrollar, aunque sólo fuera de una manera tentativa, un paradigma alternativo basado en la comprensión científica (en un sentido que aún estaba por definir) de lo individual (1989, p. 138).

Tal como lo presenta Ginzburg, parece una disyunción: o se asume el paradigma galileano, o se renuncia a él y se adopta el paradigma indiciario. Otra opción, empero, sería asumir una posición dialéctica en lugar de separar tajantemente ambas formas de abordaje. Si se pretende construir un conjunto de teorías sobre el psiquismo, el principio galileano podría ser muy útil cuando se trate de aquellos aspectos susceptibles de generalización a partir de un tratamiento experimental. Podría complementarse con el paradigma indiciario que, aunque pretenda el conocimiento de lo individual, puede aportar conjeturas e hipótesis interesantes que pueden examinarse desde la experimentación hipotética-deductiva. Correspondería al concurso de métodos de investigación que no proceden mediante el control de variables y la experimentación, sino que intentan tomar en cuenta todas las variables intervinientes para profundizar en el conocimiento que pretenden lograr —lo que se conocerá posteriormente como método clínico—. Esta combinación de métodos no desconoce que hay saberes relativos al psiquismo que no pueden ser aprehendidos en forma de *episteme* (como ciencia) y, aunque se logre una formalización aproximada de los mismos, es decir, un conocimiento, *algo* de lo esencial que hay en ellos sólo puede transmitirse mediante dos formas: teóricamente, apelando a formas de expresión literarias, narrativas, poéticas, míticas, filosóficas (Nussbaum, 1995); y de manera vivencial, en la experiencia: el contacto entre maestro y discípulo, por ejemplo. Este último caso sería óptimo para la transmisión y se pondría en primer término la ascesis que ha de vivirse para poder acceder a ciertos saberes.

Ahora bien, cuando el propósito ya no es la construcción de teorías sobre el psiquismo sino su transformación o ascesis, el principio indiciario y todas sus derivaciones posibles, serían más adecuados; en particular, porque desde lo indiciario se tiene en cuenta lo singular, lo que corresponde y caracteriza a un caso específico. Con esta

diferencia de propósitos y de métodos quizá no se caería en el error de pretender construir una *episteme* sobre la virtud (excelencia del ser humano), rechazando todo aquello no formalizable; ni tampoco en el de subvalorar la construcción de un conocimiento sistemático con el pretexto de que en el alma *nada* puede ser formalizable.

El paradigma indiciario en tanto tiene por objeto lo individual, se constituye en fundamento del método clínico en la psicología pues, como señala Pasternac, este método consiste en *el estudio en extensión y en profundidad de un caso* (Braunstein, 1976, p. 146), teniendo en cuenta sus múltiples variables intervinientes. El método experimental, en cambio, consiste en el examen de una o más variables en múltiples casos (Gil, 1996, p. 21).

El método clínico en psicología ha estado entonces desde sus raíces relacionado fundamentalmente con el estudio de un caso (individual, plural, grupal o colectivo). Lo que establece una diferencia es el propósito que se tiene al llevar a cabo dicho estudio: por un lado, es posible estudiar el caso con el objetivo de ver de qué manera cumple con las leyes generales que operan para todos los casos similares; por otro, es posible llevar a cabo ese estudio para examinar las regularidades propias —singulares— de ese caso, diferentes a las de la generalidad; finalmente, es viable, también, estudiar el caso y tener en cuenta tanto lo general como lo singular y privilegiar uno u otro aspecto de acuerdo con las circunstancias. Esta descripción se refiere al uso del método clínico en el campo investigativo cuyo propósito sería la construcción de un conocimiento sobre el caso estudiado. Cuando se aplica el método clínico a un sujeto con el objetivo de moderar el sufrimiento se está en el campo psicoterapéutico, en el cual aparece un cuarto nivel que también ha de ser tenido en cuenta, además de los anteriores: lo *peculiar*, lo no sometido a leyes, que pasa a ser lo más importante en la psicoterapia (Ramírez, 1999, ens. 22).

Las raíces de la psicología contemporánea

La tendencia epistémica primó en las propuestas que han sido consideradas las raíces de la psicología contemporánea. En el siglo XIX los avances en la fisiología alemana se combinaron con corrientes filosóficas y epistemológicas en boga: *el positivismo, el materialismo, el empirismo y el evolucionismo*. Desde una perspectiva radical, algunos consideraban que la ciencia debía romper con su pasado filosófico y que, en el caso de la psicología, se debían crear formas de tratamiento científico que superaran de una vez por siempre las aproximaciones que despectivamente llamaban metafísicas. Koyré rechaza esta posición al afirmar que “El pensamiento científico (...) no se desarrolla *in vacuo*, sino que siempre se

encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencia axiomática que habitualmente han sido consideradas como pertenecientes a la filosofía” (1994, p. 51-52). El *materialismo* consideraba que todas las cosas pueden explicarse como expresiones o transformaciones de la materia y la energía. El *empirismo* aseguraba, en contraposición a los nativistas, que todo lo que puede conocerse pasa primero por los sentidos, dando como resultado, en psicología, una extrema importancia a la sensación y, con ésta, al estudio de las leyes de asociación de los elementos sensoriales. Finalmente, el *evolucionismo*, dentro de la teoría social de Comte, sostenía que la sociedad evolucionaba desde un estado teológico, pasando por uno metafísico, hasta llegar a uno científico, el actual. Estas corrientes filosóficas tenían entre sí una gran afinidad pues se complementaban dando una sólida base para el desarrollo de las ciencias naturales (Miller, 1972, p. 26 y ss).

En este estado de cosas, el problema fundamental para la psicología pasó a ser la definición de su objeto, de tal manera que fuera congruente con el espíritu cientifista de la época. Distintos pensadores emprendieron este intento, de los cuales son paradigmáticos Wundt, Dilthey, Freud y Watson.

Wundt, interesado por la aplicación del método experimental en su disciplina, creó en 1879 el primer laboratorio de psicología y redefinió las dos posiciones que hasta entonces dominaban en cuanto a la psicología, la cual era entendida o bien como “ciencia del alma”, o bien como “ciencia de la experiencia interna”. Ninguna de ellas, a juicio de Wundt, satisfacía la perspectiva científica de la época. Su propuesta fue que la psicología debía ocuparse de la *experiencia inmediata*, para lo cual podía valerse de dos formas del método científico: el experimento y la observación. El experimento solamente sería adecuado para los procesos psíquicos simples, y la observación —mediante la psicología de los pueblos—debería utilizarse para los complejos. En este caso, surgía la pregunta: ¿es posible la utilización del experimento en el campo de lo psíquico? Las respuestas a esta pregunta fueron diversas y marcaron orientaciones que permitieron la ramificación en sistemas contemporáneos de psicología (Wolman, 1975, p. 24).

Una de estas respuestas fue dada por un contemporáneo de Wundt, Wilhelm Dilthey, quien propuso otra vía para pensar la cientificidad de la psicología. En primer lugar,

rechaza la pretensión de la psicología de emular las ciencias naturales y sus métodos, haciéndose ella misma una ciencia natural. Establece una división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (Dilthey, 1966) y, justamente la psicología sería la ciencia que fundamentaría a estas últimas⁴. En segundo lugar, propone una psicología *descriptiva* o *comprensiva*, diferente de la psicología *explicativa* que recurre, como en las ciencias naturales, a establecer conexiones causales mediante hipótesis. A su juicio, la vida psíquica está originariamente conectada y requiere ser comprendida más que explicada (Dilthey, 1945, p. 228).

Dilthey no se opone a la cientificidad en psicología, pero considera que debe buscarse por una vía distinta de la del paradigma clásico de las ciencias de la naturaleza. En este sentido, su propuesta diverge de la de Wundt, quien procuró utilizar consecuentemente el experimento como uno de los procedimientos característicos de la ciencia moderna. La pregunta que surge es si en un momento en que la psicología hace todos los esfuerzos por constituirse en una ciencia, es conveniente renunciar al paradigma clásico, tal como lo propone Dilthey. Asimismo, su planteamiento de que la vida anímica no puede ser explicada sino comprendida es también una indicación acerca de la concepción del psiquismo que difiere de la de Wundt. En otras palabras, para Dilthey, el alma, aunque abordable científicamente, no estaría sujeta a una causalidad tal como lo están los objetos de las ciencias de la naturaleza.

Otra propuesta acerca de cómo abordar científicamente el alma fue realizada por Sigmund Freud. Su propósito inicial fue crear una forma de tratamiento para las afeciones histéricas (y para las neurosis en general), dado que los procedimientos tradicionales, además de ineficaces, no brindaban explicación alguna sobre dichas afecciones. Su punto de partida fue entonces diverso: mientras las investigaciones psicológicas de la época buscaban construir un conocimiento científico sobre el psiquismo (una *episteme*) y no estaban relacionadas con una posible aplicación terapéutica de sus resultados, Freud pretendía construir un procedimiento científico (un método), cuyo propósito fuese la transformación subjetiva (la *ascesis*), es decir, la reestructuración de la vida psíquica del sujeto, con miras a lograr (o restablecer) la capacidad de amar y obrar (Freud, 1998, vol. 16, p. 416). Este punto de partida le llevó, en un segundo momento, a articular en diversas

⁴ Konrad Lorenz propone una síntesis entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu al considerar que el método de las primeras —la inducción— puede articularse perfectamente con el método de las segundas —la intuición—. Afirma: “En la medida en que el filósofo y el naturalista estén convencidos de que, cognoscible o no, existe un único mundo de las cosas, ambos podrán llegar a un entendimiento perfecto.” (Lorenz, 1993, p. 105).

concepciones y teorías los conocimientos obtenidos a partir de la aplicación de su método de investigación. Entre estas teorías están, por supuesto, aquéllas que dan cuenta del proceso de estructuración del psiquismo, su estructura y sus efectos. Llegó así a la construcción de un conjunto de conocimientos o *episteme* sobre el psiquismo (lo que constituiría una psicología en cuanto tal), como una consecuencia secundaria a partir del privilegio que otorgó a la transformación subjetiva.

Aunque sus teorizaciones cambiaban recurrentemente de acuerdo con sus hallazgos, podemos ubicar dos momentos importantes relativos a su concepción sobre el psiquismo. El primero, corresponde a su visión de la psicología como una ciencia natural abordable desde el punto de vista de la neurofisiología de la época. El segundo, a su concepción propiamente psicológica, como él mismo lo llamó. Esta segunda perspectiva no constituye una oposición o un abandono de su concepción neurológica: Freud conservó, hasta el final de su obra, la idea de que sus construcciones teóricas eran provisionales, destinadas a ser sustituidas por otras de corte neurobioquímico, cuando se conociera más sobre la naturaleza de dichos procesos⁵.

Pero el aporte más importante de Freud fue el considerar lo inconsciente como objeto no sólo de estudio sino también de tratamiento. Su concepción del alma, así como la teoría que la sustenta, consiste en una psicología (*psique-logos*) distinta de las propuestas por otros pensadores de la época.

Watson, al contrario de Dilthey, Wundt y Freud, considera que en psicología sí es posible una aplicación rigurosa del método experimental. Sus investigaciones experimentales con animales le instalan la firme convicción de que es posible representarse la conducta de un organismo teniendo en cuenta los factores hereditarios, el ambiente y el aprendizaje, los condicionamientos, las formas aprendidas de respuesta ante determinados estímulos, etc. Pienso que para nada es menester traer el oscuro concepto de “conciencia”, ni siquiera el de mente, psiquismo, imaginación, alma. En su artículo de 1913, *La psicología tal como la ve el conductista*, comienza declarando:

La psicología, tal y como la ve el conductista, es una rama experimental puramente objetiva de la ciencia natural. Su meta teórica es la predicción y control de la conducta. La introspección no forma parte especial de sus métodos, ni el valor

científico de sus datos depende de la facilidad con que se presten a una interpretación en términos de conciencia. El conductista, en sus esfuerzos por lograr un esquema unitario de la respuesta animal, no reconoce línea divisoria entre el ser humano y el animal. La conducta del hombre, con todo su refinamiento y complejidad, sólo forma una parte del esquema total de investigación del conductista (Watson, 1982, p. 400).

Una mirada panorámica de estos cuatro pensadores y, en particular de las diferencias en cuanto a la forma de concebir la vida psíquica y los métodos científicos para abordarla, nos muestra que el ideal de un conocimiento unificado o, cuando menos, la posibilidad de someter a corroboración experimental los aspectos centrales de la existencia humana —no lo periférico— seguía siendo sumamente esquivo. Se constata el carácter irrenunciable que la filosofía sigue teniendo para la aproximación a determinadas dimensiones del alma, no en oposición a la psicología, sino como su complemento, quizá incluso, como su *fundamento*.

La tendencia epistémica seguía presente en el psicoanálisis, disciplina ésta que justamente fue la más criticada por parte de la psicología académica —la psicología oficial—, por su supuesta falta de rigor científico; y esta última, de manera similar, tuvo duras críticas de parte del psicoanálisis por la concepción reduccionista e ideológica del hombre.

Conductismo y psicoanálisis representaron, en las primeras décadas del siglo XX, en especial en Estados Unidos, las dos fuerzas principales en psicología. El primero, con una tendencia marcadamente epistémica, incursionó en el campo terapéutico desde el punto de vista de la modificación de la conducta, interesado en la solución puntual y científicamente validada de determinadas problemáticas, sin pretender llevar a cabo una reflexión de orden existencial o ascética. El segundo, al tener su origen en la búsqueda de un tratamiento para las neurosis, puede ubicarse en principio en las propuestas ascéticas. Sin embargo, en el curso de su evolución, fue gestándose un marcado interés epistémico que llevó a Freud y a otro gran número de psicoanalistas a la elaboración de conocimientos teóricos sobre lo psíquico —psicologías en sentido general.

Más adelante, y como reacción a lo que se consideró un excesivo determinismo y reducción de lo humano a un

⁵ A juicio de Jürgen Habermas, esta idea muestra que Freud confundió dos planos diversos: el de la reconstrucción discursiva de la propia historia vital —relacionada con la emancipación o ascesis subjetiva en el sentido de la *areté* como hemos visto que la llaman otros— y la influencia química en el psiquismo humano por medio de fármacos, que no precisa de una reconstrucción de dicha historia vital, ni conduce a ese proceso de emancipación sino más bien a todo lo contrario: el sometimiento a un poder. (Véase: Habermas, 1992, p. 256).

sistema de estímulos y respuestas, apareció la psicología humanista, la cual resalta la importancia de considerar al hombre desde el punto de vista de su posibilidad de trascendencia y autorrealización, tomando muy en cuenta una serie de experiencias que los modelos previos, de marcado corte naturalista y determinista, habían ignorado, tales como la libertad,

(...) el amor, la creatividad, el sí mismo, la autorrealización, los valores, la espontaneidad, el humor, la interioridad, la experiencia trascendental, la nobleza, el coraje moral, la ética, las delicadas —pero a veces tempestuosas— relaciones de la vida familiar, la felicidad e incluso la sexualidad humana (García, 1996, p. 235).

De este modo, se retoman nuevamente aquellas experiencias que los griegos y los medievales habían enfatizado en sus reflexiones sobre el alma y que estaban en directa relación con la búsqueda de la *areté* o excelencia del ser humano. En este caso, se trataría de la búsqueda de trascendencia como una experiencia espiritual. Esta característica pone al humanismo del lado de las psicologías ascéticas, pues más allá de la pregunta por el funcionamiento de lo psíquico y su modificación, lo que importa son las experiencias existenciales que pueden llegar a transformar la vida de un sujeto en términos de la trascendencia.

Un enfoque muy distinto se encuentra en la base de la **psicología genética** o la **epistemología genética** de Jean Piaget, la cual parte de un método rigurosamente científico para investigar un campo del psiquismo humano: la inteligencia, las estructuras cognitivas que la sustentan y la génesis de las mismas.

En este caso el interés es evidentemente epistémico. Piaget reconoce que sus investigaciones se refieren sólo al campo de la inteligencia y señala que no se ocupará del *afecto*, al que considera el fundamento energético del desarrollo de las estructuras cognitivas, sin el cual estas no podrían darse (Piaget, 1990, p. 31). No obstante, el interés por investigar las estructuras cognitivas y su desarrollo, Piaget hace continuas referencias a la afectividad, pues considera que ambas dimensiones están entremezcladas y una no puede darse sin la otra. Según sus propias palabras, su propósito es el estudio de “un sujeto epistémico, es decir, de los mecanismos comunes a todos los sujetos individuales del mismo nivel” (Piaget, 1974, p. 50).

Para Halbwachs: a) La epistemología genética, a través de su investigación psicológica, aborda y resuelve problemas de epistemología general; b) La actitud psicológica del niño ante un fenómeno físico es similar a la del científico enfrentado a un problema superior: se supone una causalidad que explica dicho fenómeno; y c) “Los estudios de los fundadores de la epistemología genética tienen el inmenso mérito de haber demostrado que el lado subjetivo de la causalidad puede ser abordado *desde* un punto de vista científico y de esta manera han hecho que la ciencia prevalezca sobre la especulación en un problema considerado filosófico” (Halbwachs, 1977, p. 27).

Desde otro punto de vista aparece la **psicología cognitiva** norteamericana. Los antecedentes que usualmente se destacan como principales en esta corriente son las investigaciones sobre la inteligencia artificial y la creación del ordenador como una posibilidad de simular (o incluso superar) la inteligencia humana y obtener así un modelo del funcionamiento del psiquismo. En un sentido, esta perspectiva psicológica se aleja del conductismo radical, pues, a diferencia de éste, reintroduce el concepto de psiquismo (el cual será llamado *mente*⁶, enfatizando así sólo su aspecto cognitivo) que había sido dejado de lado por los conductistas en el intento de lograr un estudio rigurosamente naturalista de la conducta humana, conforme con el modelo de dar forma matemática a los fenómenos y controlarlos experimentalmente, esto es, correspondiente al paradigma de la física clásica. En otro sentido, no obstante, es una continuación de dicho conductismo, puesto que, por un lado, acepta el esquema estímulo–respuesta pero introduce los procesos cognitivos en medio de ese circuito, y por el otro, busca una aproximación que pueda tener la precisión matemática y el control predictivo como antaño pretendía el conductismo.

El modelo computacional a partir del cual el cognitivismo busca explicar los procesos psicológicos, lleva a que su lenguaje sea el de la informática: entrada, procesamiento y salida de información, estados computacionales, codificación, almacenamiento, evocación y decodificación. Asimismo, se privilegia el estudio del programa computacional y no de la estructura que sustenta dicho programa, permitiendo a la psicología utilizar un lenguaje “propio” diferente al de la neuropsicología. Desde esta perspectiva se pretende describir la conducta

⁶ Desde un punto de vista filosófico (que por supuesto no está alejado de la perspectiva psicológica) la *mente* está íntimamente relacionada con el entendimiento y éste con la facultad de comprender, proceso en el que media la reflexión. Por ello en psicología el concepto de mente enfatiza el aspecto cognitivo del psiquismo. Coincidiría con el **intelecto** de Aristóteles, que sería racional, dejando por fuera las otras funciones del alma. (Véase: Ferrater, 1983, p. 515-516; y *Diccionario Enciclopédico UTEHA*. Tomo IV y VI, pp. 355 – 630).

de la manera más precisa posible —desde un programa computacional— con el propósito de predecir y controlar los actos humanos.

Todo esto da como resultado la búsqueda de un programa algorítmico que no sólo simulara la inteligencia humana, sino que permitiera explicar cabalmente su comportamiento, dentro de un riguroso determinismo. Ése ha sido el camino de los psicólogos cognitivos tradicionales. No obstante, surgen críticas desde diferentes posiciones: en primer lugar, sería necesario construir una teoría sobre la motivación humana, la personalidad y la interacción social (García, 1996, p. 255). No bastaría con sólo una teoría computacional algorítmica. En segundo lugar, tal como lo han señalado diversos matemáticos y físicos que se han interesado por el problema de la inteligencia artificial y sus relaciones con el psiquismo humano, hay un componente no algorítmico en este psiquismo, que fundamenta la intuición, la inspiración y la creatividad humana. Esta impronta no algorítmica de la conciencia, como la llama Roger Penrose (1991, p. 505), escaparía justamente al intento de construir un programa computacional que permita el control y la predicción de los actos humanos.

A partir de estos planteamientos algunos hablan incluso de *conciencia cuántica*, para enfatizar que los fenómenos de la conciencia —de la cual se ocupan los psicólogos— no pueden ser estudiados desde el paradigma clásico de la física, sino desde el paradigma cuántico, en el cual la influencia del azar y de la incertidumbre así como la injerencia de la subjetividad del investigador, deben ser tenidas en cuenta para aproximarse a la comprensión de dichos fenómenos (Gell-Mann, 1995).

Los desarrollos de los últimos años en psicología cognitiva han tomado en cuenta estas críticas, lo que ha llevado a planteamientos más amplios y abarcativos, ya no concentrados exclusivamente en la cognición como expresión racional del ser humano. Muestra de ello es la perspectiva posracionalista, la cual retoma los aportes del constructivismo y propone una manera distinta de concebir la realidad y al hombre mismo. En *El sí mismo en proceso*, Vittorio Guidano presenta una teoría sobre la identidad personal en la que los conceptos de personalidad y trastorno dejan de ocupar el lugar preponderante que tenían en los modelos clásicos de la psicología cognitiva. Su propuesta está basada en los aportes de Maturana, Varela y otros autores y tiene un enfoque constructivista desde el que se considera que “vivimos en una pluralidad de mundos y realidades personales posibles, creados por nuestras propias distinciones percibidas. Hay tantos campos de existencia como tipos de distinción construidos por el observador” (Guidano, 1994, p. 16), y todos los campos son igualmente válidos y únicos.

Este recorrido por la psicología cognitiva muestra que en ella ha primado el propósito epistémico y que el interés ascético se ha ido incluyendo con los nuevos desarrollos en esta escuela.

Por último, la **psicología transpersonal**, heredera del humanismo, vuelca nuevamente la atención sobre la trascendencia, en oposición a aquellos modelos que pretenden construir un algoritmo que permita la explicación, predicción y control del psiquismo humano.

A juicio de Ken Wilber (2003) —uno de los representantes de este enfoque— la ciencia psicológica yerra cuando considera que la mirada naturalista —el ojo de la carne— o la mirada psicológica —el ojo de la mente— recubren todo el campo de la experiencia. Hay otra serie de experiencias que puede ser abordada por una tercera mirada: la *mirada trascendental* procurada por el *ojo contemplativo*. Para la psicología transpersonal el ser humano vive un proceso de crecimiento psicológico que le lleva de unas estructuras determinadas —al identificarse primero con ellas, integrarlas luego, y trascenderlas después— a la emergencia de estructuras de nivel superior, hasta que, por diversas vías (como la meditación por ejemplo), puede llegar a un nivel de conciencia superior en el que todas las estructuras confluyen y se logra la Unidad: la liberación que coincide con la trascendencia en la que se es nada y todo a la vez (Wilber, 2003, p. 30).

El énfasis en la trascendencia del ser no implica subvalorar la construcción de un conocimiento sistemático y formalizado sobre el psiquismo. Por el contrario, para el enfoque transpersonal es muy importante la construcción de un conocimiento riguroso, comunicable y susceptible de comprobación. Según Wilber (1989), quienes critican la psicología transpersonal aduciendo que no es científica parten de compararla con la ciencia empírica, la cual no es la única existente. Olvidan que esta psicología tiene sus formas de comprobación y validación que, sin desconocer las realidades material y mental, se fundamentan en una realidad trascendental, susceptible de ser *vista* con la adecuada formación para ello.

Charles Tart señala que todo conocimiento es vivencial (1989, p. 315) y, en esa medida, el ser humano requiere vivir un proceso de formación que le permita probar, opinar y, si es del caso, refutar algunos planteamientos. Mientras no se realice ese proceso, las afirmaciones acerca de una teoría son irrelevantes, trátase de física, química o psicología transpersonal.

La posibilidad de construir un conocimiento exacto y preciso sobre el psiquismo, que incluya todos sus aspectos, en lugar de afianzarse, parece diluirse con los últimos planteamientos en psicología y los derivados de la ciencia contemporánea: del lado de las ciencias físicas,

la mecánica cuántica ha demostrado la relatividad de lo observado a partir de la influencia que ejerce el observador y el instrumento de observación; en el caso de las ciencias sociales, la antropología, por ejemplo, ha constatado que el científico social sólo puede conocer la realidad cultural bajo la condición de que haga parte de ella, con lo cual, la modifica. Las teorías de la complejidad, del caos y de la incertidumbre muestran que hay saberes que no pueden ser simulados (formalizados) (Pagels, 1991, p. 221 y ss.). Roger Penrose, al plantear que en la conciencia humana hay un componente no algorítmico, reconoce la existencia de saberes, como la inspiración, el ingenio, la intuición, la creación. Para Ramírez, estos saberes hablan justamente de la presencia —indispensable— del **sujeto en la ciencia** (2000, ens. 86).

CONCLUSIONES

A partir de este bosquejo histórico y conceptual de lo que ha sido el abordaje sobre el alma, podemos plantear, entre otras, tres conclusiones. La primera: en la historia de la psicología han estado presentes esos dos propósitos que hemos enunciado a lo largo de este artículo: por un lado, el privilegio que algunos otorgan a la ascesis del alma (llámese purificación, búsqueda de la virtud, iluminación, salvación, trascendencia, transformación subjetiva, cuidado de sí, etc.), y por el otro, el privilegio que otros han dado a la construcción de una *episteme* o conocimiento sistemático sobre el psiquismo, procurando cumplir con los criterios de científicidad. La relación entre ambas perspectivas ha variado dependiendo del enfoque o escuela psicológica en cuestión. Abarca una gradación amplísima: desde una oposición radical entre ascesis y conocimiento sistemático del psiquismo en unos casos, hasta una articulación dialéctica de ambos, en otros. Esta dos tendencias muestran con claridad que la herencia filosófica en psicología es indiscutible y que esta disciplina gana considerablemente si, aun desde las posiciones más científicas, se considera irrenunciable el aporte que la reflexión filosófica puede brindar en torno a las cuestiones más importantes del alma.

La segunda conclusión —estrechamente relacionada con la anterior— es que todos esos enfoques, científicos o no científicos, en la medida en que construyen un conjunto de conocimientos sobre el psiquismo, *son psicologías* por más que difieran en sus conceptualizaciones o en sus propósitos particulares. Asimismo, en la medida en que privilegien cada vez más la ascesis subjetiva y, en

cambio, el propósito de construir un conocimiento quede en un lugar secundario, son saberes que van *más allá de la psicología*, constituyéndose en sabidurías prácticas o propuestas de conocimiento y cuidado de sí, *tecnologías del yo*, como las llamaría Foucault (1990), quizá más relacionadas con la verdad que con la validez científica.

La tercera consiste en que en el campo de la realidad psíquica hay al menos dos clases de saberes: uno, epistémico, formalizable y sistematizable; otro, relacionado con la *doxa*, con la experiencia sedimentada, con la intuición. Estos saberes no son excluyentes entre sí y constituyen dos aspectos de una misma realidad en diferentes niveles. El estudio de los procesos psicológicos (inferiores y superiores), como la sensación, la percepción, la atención, la memoria, la inteligencia, el lenguaje, entre otros —realizado habitualmente por las psicologías epistémicas—, no se opone a las elaboraciones sobre aquellos fenómenos existenciales y sociales en ellos sustentados. Las psicologías ascéticas, al proponer construcciones teóricas sobre estos fenómenos, además de vías para transformarlos, son un complemento a los desarrollos epistémicos y brindan una posibilidad de aplicación para una serie de problemáticas que, desde lo social, demandan atención por parte de la psicología, además de que suministran conjeturas a otras teorías.

Finalmente, para responder a la cuestión si la psicología es una ciencia, debemos primero preguntar a cuál modelo psicológico nos estamos refiriendo y si desde sus presupuestos intrínsecos existe el propósito de constituirse como ciencia propiamente dicha. Si es así, debemos interrogar, además, cuáles son los criterios de científicidad a los que suscribe: los de la física clásica, los del paradigma indiciario, los de la física cuántica, los de las ciencias “conjeturales”, etc. Por ello, afirmaciones generales como las de que la psicología moderna pretende ser experimental (Deleule, 1983, p. 97), se refiere sólo a unas escuelas y excluye del campo de la psicología a otras que legítimamente se han constituido.

Nota: Este artículo deriva de la investigación *Relaciones psicología psicoanálisis: un estado del arte*, financiada por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia y el Departamento de Psicología de la misma Universidad. Marzo de 2005 – mayo de 2006. Investigador principal: Juan Diego Lopera; asesor y coinvestigador: Carlos Arturo Ramírez; coinvestigadores: Marda Zuluaga, Diana María Carmona, Carlos Mario Henao, Victoria Ramírez.; colaboradores: Horacio Manrique, Juan Gabriel Carmona y Gustavo Herrera.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1973). *Historia de la filosofía*, vol. 1: Filosofía antigua, filosofía patristica, filosofía escolástica. España: Montaner y Simon.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1995). *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Aristóteles. (1998) *Acerca del alma*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- Braunstein, N. (1979) *Psicología, ideología y ciencia*. (6ª edición) México: Siglo XXI.
- Brett, G. (1972). *Historia de la psicología*. Argentina: Paidós.
- Bunge, M. (2004). *La ciencia su método y su filosofía*. (7ª reimpresión). Santafé de Bogotá: Panamericana.
- Carnap, R. (1985). *Fundamentación lógica de la física*. Barcelona: Orbis, S.A.
- Deleuze, D. (1983). *La psicología. Mito científico*. Barcelona: Anagrama.
- Dilthey, W. (1945). *Psicología y teoría del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1966). *Introducción a las ciencias del espíritu*. (2ª edición) Madrid: Revista de Occidente.
- Ferrater Mora, J. (1983). *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. España: Paidós.
- Foucault, M. (2000). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En: *Nombres, Revista de Filosofía*. Vol. 10, Nº 5. Córdoba.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1914/1998). El Moisés de Miguel Ángel. En: *Obras completas*, Vol. 13. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- García, L. (1996). *El desarrollo de los conceptos psicológicos. Una introducción a la historia de la psicología*. (2ª edición). Santafé de Bogotá: Limusa.
- Gell – Mann, M. (1995). *El quark y el jaguar*. (2ª edición). Madrid: Tusquets.
- Ghirardi, O. (1979). *Hermenéutica del saber*. Madrid: Gredos.
- Gil, L. (1996). *El método analítico en la práctica psicológica*. Monografía presentada como requisito parcial para optar al título de psicóloga. Medellín. Universidad de Antioquia.
- Ginzburg, C. (1979/1989). Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico. En: U. Eco, y Thomas Sebeok (Comp.) *El signo de los tres* (pp. 116-163). Barcelona: Lumen.
- Gondra, J. (1982). (Comp.). *La psicología moderna. Textos básicos para su génesis y desarrollo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Guidano, V. (1994). *El sí mismo en proceso. Hacia una terapia cognitiva posracionalista*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1992). *Conocimiento e interés*. Madrid: Táurus.
- Halbwachs, F. (1977). Reflexiones sobre la causalidad física. En: *Las teorías de la causalidad*. M. Bunge – F. Halbwachs – Th. S. Kuhn – L. Rosenfeld – J. Piaget. Salamanca: Sígueme.
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Leahey, T.H., 1998, *Historia de la psicología*. Madrid: Prentice–Hall.
- Lorenz, K. (1993). *La ciencia natural del hombre. “El manuscrito de Rusia (1944 – 1948)”*. Barcelona: Tusquets.
- Marías, J. (1999). San Agustín. *Conferencia del curso “Los estilos de la filosofía”*, Madrid, 1999- 2000. Extraído el 15 de noviembre de 2004 de: <http://www.geocities.com/fdomauricio/agustin2.htm>.
- Miller, G. (1972). *Introducción a la psicología*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. (1995). Introducción: forma y contenido, filosofía y literatura. *Estudios de Filosofía*, Nº 11. Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía.
- Pagels, H. (1991). *Los sueños de la razón. El ordenador y los nuevos horizontes de la ciencia de la complejidad*. España: Gedisa.
- Penrose, R. (1991). *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Piaget, J. (1974). *El estructuralismo*. Barcelona: Orbis.
- Piaget, J. (1990). *Seis estudios de psicología*. (3ª edición). Barcelona: Ariel.
- Platón. (1999a). *Diálogos. Fedón o del alma*. (6ª edición) Santafé de Bogotá: Panamericana.
- Platón. (1999b). *Diálogos. Protágoras o de los sofistas*. (6ª edición) Santafé de Bogotá: Panamericana.
- Platón. (1999c). *Menón o de la virtud*. Madrid: Planeta de Agostini.
- Ramírez, C. (1999). Ens. 22. Las singularidades. En: *Artículos y ensayúnculos*. Medellín, Policopiado por la Cooperativa de Profesores de la Universidad de Antioquia.
- Ramírez, C. (2000). Ens. 86. El sujeto en la ciencia. En: *Ocurrencias*. Medellín, Policopiado por la Cooperativa de Profesores de la Universidad de Antioquia.
- Tart, C. (1989). La ciencia. Estados de conciencia y ciencia de los estados específicos. En: R. Walsh (Comp.). *Más allá del ego*. (4ª edición). Barcelona: Kairós.
- Watson, J. (1913/1982). La psicología tal como la ve el conductista. En: J. Gondra (Comp.). *La psicología moderna. Textos básicos para su génesis y desarrollo*. (pp. 399-414). Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Wilber, K. (1989). El ojo de la ciencia y el de la psicología transpersonal. En: R. Walsh, (Comp.). *Más allá del ego*. (4ª edición). Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2003). *Los tres ojos del conocimiento*. (4ª edición). Barcelona: Kairós.
- Wolman, B. (1975). *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología*. España: Martínez Roca.
- Wundt, W. (1896/1982). Objetos, divisiones y métodos de la psicología. En: J. Gondra (Comp.). *La psicología moderna. Textos básicos para su génesis y desarrollo* (pp. 181-196). Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Zambrano, M. (1987). *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra.