

Capítulo IV. La psicología del siglo

En sus lecciones de 1770, Immanuel Kant (1724-1804) insiste en la necesidad de incorporar la psicología empírica a la Universidad bajo el estatuto de disciplina autónoma. Según Kant, la psicología permanecía en el marco de la metafísica porque los límites de esta última estaban mal comprendidos, porque la psicología no era lo suficientemente sistemática y, finalmente, debido a que su campo de estudio estaba aún demasiado restringido. Ahora bien, expresa Kant, ha llegado el momento de otorgarle a la psicología (así como, por otra parte, a la antropología) un espacio propio en el seno de las enseñanzas universitarias.

La razón por la cual la psicología empírica ha estado ubicada en la metafísica es sin duda la siguiente: jamás se supo exactamente qué es la metafísica a pesar que ésta ha sido estudiada durante mucho tiempo. Como no se sabía determinar sus límites se incluyeron en ella muchas cosas que no le pertenecían. [...] La segunda razón es sin duda la siguiente: la doctrina empírica de los fenómenos del alma no había logrado un sistema que le permitiera constituirse como una disciplina universitaria particular. Si hubiera sido tan vasta como la física empírica, se hubiese separado también de la metafísica gracias a su misma amplitud. Sin embargo, dado que la psicología es pequeña y no se la ha querido eliminar enteramente, se la incluyó en la metafísica junto con la psicología racional y este uso no se abole rápidamente. Pero, actualmente, la psicología se vuelve muy vasta y alcanzará casi la misma dimensión que la física empírica. Asimismo, merece ser enseñada por sí misma del mismo modo que la física empírica. Dado que el conocimiento del hombre no es menos importante que el conocimiento del cuerpo; teniendo en cuenta su valor, incluso es ampliamente preferible. Si la misma se convierte en una ciencia universitaria, será en la medida en que pueda alcanzar su plena extensión; ya que el profesor universitario tiene más práctica en las ciencias que un erudito que trabaja de modo independiente de una institución.²

En este estado de su desarrollo, la psicología empírica debe, a los ojos de Kant, ser explícitamente reconocida como autónoma, no depender más de las otras disciplinas

¹ Fuente: Fernando Vidal, *Les sciences de l'âme. XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006. Traducción: Lic. Maia Nahmod y Lic. Agustín Kripper. Cátedra I de Historia de la Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

² “Die Ursache, warum die psychologia empirica in die Metaphysik gesetzt worden ist, ist wohl diese: Man hat niemals recht gewußt, was Metaphysik sey, obgleich sie so lange ist tractirt worden. Man wußte ihre Grenzen nicht zu bestimmen; daher setzte man vieles herein, was nicht darein gehörte [...]. Die zweite Ursache ist wohl diese: Die Erfahrungslehre der Erscheinungen der Seele ist zu keimen System gekommen, so daß sie eine besondere akademische Disciplin hätten ausmachen sollen. Würden sie so groß seyn, als die empirische Physik; so würde sich eben so von der Metaphysik durch ihre Weitläufigkeit abgesondert haben. Weil sie aber klein ist, und man sie nicht ganz wegschaffen wollte, so schob man sie in der Metaphysik und die rationale Psychologie; und der Gebrauch läßt sich wohl nicht so bald abschaffen. Jetzt aber wird sie schon sehr groß, und der beinahe wird sie zu eben solcher Größe, als die empirische Physik gelangen. Sie verdient auch, eben so besonders vorgetragen zu werden, als die Physik; denn die Erkenntniß des Menschen giebt der Erkenntniß der Körper nicht nach; ja sie ist derselben, dem Werthe nach, weit vorzuziehen. Wird sie zu einer akademischen Wissenschaft, so ist sie in der Lage, ihre völlige Größe zu erlangen; denn ein akademischen Lehrer hat mehr Uebung, als ein zunftfreier Gelehrter, in den Wissenschaften”. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlin, Walter de Gruyter, 1968), vol. 28.1 (= *Vorlesungen*, vol. 5.1), pp. 223-224. La psicología y la física empíricas se distinguen por los objetos –del sentido interno y del sentido externo, respectivamente– que se proponen conocer mediante la experiencia. Para otra traducción véase I. Kant, *Leçons de métaphysique*, trad. Monique Castillo (París, Livre de poche, 1933), p. 242.

universitarias y tener sus propias instituciones.³ Estos procesos de diferenciación comienzan a darse en vida de Kant. En el siglo XVIII la psicología no estaba dotada ni de cátedras ni de facultades autónomas; en un contexto donde prácticamente no había carreras universitarias monodisciplinares, no podía estar representada por “profesionales”. La psicología, sin embargo, existe no solamente desde el punto de vista de sus condiciones teóricas de posibilidad sino también por su fuerza y su presencia como proyecto e incluso por su rango en el orden de los saberes y las enseñanzas universitarias.⁴

Ya hemos visto en qué sentido la psicología del siglo XVIII puede ser considerada como una disciplina. Para comprender la confianza de Kant en la psicología, debe mostrarse el vínculo constitutivo entre la psicología y la antropología, bosquejar la difusión del proyecto psicoantropológico en la Europa de las Luces y poner de relieve una conciencia metodológica que es signo de la madurez atribuida por Kant a la psicología empírica, y, a la vez, factor esencial de su elaboración.

Psicología, antropología y ciencias humanas

La psicología del siglo XVIII no puede ser abordada separadamente del ideal de una “ciencia del hombre”, que es común a los diversos proyectos intelectuales de las Luces. El “hombre” está en el centro de la preocupación de la época; comprenderlo como ser individual, social e histórico es el propósito de una de las grandes ambiciones del siglo, la de crear una ciencia general a menudo denominada *antropología*, que integrara todos los conocimientos respecto al ser humano, desde la anatomía a la historia cultural. En 1966, sin embargo, Michel Foucault afirmaba que

ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica cualquiera que sea, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones, en el siglo XVII y el XVIII, encontró jamás algo como el hombre, pues el hombre no existía. [...] y las ciencias humanas [...] aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y sobre lo que hay que saber.⁵

³ En la *Crítica de la razón pura* (1781/ 1787), Kant estima, sin embargo, que debe otorgarse a la psicología un lugar en la metafísica, “y esto por razones económicas, ya que la psicología no es aún tan rica para constituir un estudio por sí misma, y es, sin embargo, demasiado importante para ser rechazada por entero o bien adjuntarla a un lugar cualquiera con el cual tendría menos afinidad que con la metafísica. La psicología no es entonces sino una *extranjera* admitida tras un largo tiempo, a la cual se le otorga una estadía temporaria hasta que pueda establecer su domicilio propio en una antropología precisa y detallada [...]”. I. Kant, *Critique de la raison pure*, ed. Ferdinand Alquié, en Kant, *Œuvres philosophiques* (París, Gallimard, 1980), vol. 1, pp. 1396-1397 (= A848/B876-A848/B877).

⁴ Señalemos a este propósito las interpretaciones de Graham Richards en *Putting Psychology in its place. An introduction from a critical historical perspective* (London, Routledge, 1996), cap. 2. Richards sostiene que la psicología como disciplina no se constituyó antes de 1850 por cuatro razones principales: (1) la dualidad cartesiana excluía el alma del dominio de la filosofía natural; (2) no había certeza de que el hombre pudiera ser considerado como un ser natural y quien la pretendiera se exponía ser acusado de herejía; (3) al rechazar el uso metafórico, la epistemología nacida de la Revolución científica del siglo XVII inhibió la explotación psicológica de las nuevas ideas científicas; (4) al no cristalizarse en Occidente la noción de “espíritu individual” (*individual mind*) hasta comienzos de 1800, el sujeto de la psicología no era hasta ese momento susceptible de ser pensado como objeto de investigación. De este autor, respecto a la misma cuestión, véase “The absence of psychology in the eighteenth century: a linguistic perspective”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 23, 1992, 195-211; así como *Mental machinery: the origins and consequences of psychological ideas*, Part I: 1600-1850 (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992). Los comentarios de Kant (y su libro entero) demuestran que sus interpretaciones no son aceptables con facilidad.

⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (París, Gallimard, 1966), pp. 355-356.

Es en el siglo XIX, “por primera vez”, según Foucault, que el hombre aislado o en grupo se vuelve objeto de la ciencia. El concepto de “hombre” ha nacido; las ciencias humanas se vuelven posibles “en una redistribución general de la *episteme*”, en el momento en que la teoría general de la representación de la edad clásica desaparece y, en su lugar, se impone la necesidad “de interrogar el ser del hombre como el fundamento de todas las positivities”.⁶

Si el “hombre” del que habla Foucault es el mismo cuyo estudio se impone en el siglo XVIII, es preciso, entonces, adelantar su aparición al menos medio siglo. En contrapartida, si el concepto de “hombre” sobre el cual descansa la “arqueología de las ciencias humanas” no tiene nada que ver con aquel concepto que domina el pensamiento de las Luces, entonces éste no es inteligible salvo en el interior de la grilla de lectura foucaultiana. Es por eso que finalmente la cuestión importa poco. Es preciso, de todas maneras, señalar hasta qué punto el veredicto foucaultiano renueva la pregunta en torno a los “orígenes” de las ciencias humanas en el siglo XVIII e inspira nuevas miradas respecto de las continuidades y discontinuidades entre las ciencias humanas del siglo XIX y XX y las diversas formas de la “ciencia del hombre” de las Luces.⁷ En ocasiones contra el mismo Foucault, la historiografía que está en deuda con él confirma que la historia de la psicología en el XVIII siglo no puede llevarse a cabo a partir de ideas psicológicas elegidas exclusivamente en función de preguntas actuales ni puede encararse como si la psicología hubiera existido siempre, en el seno de contextos discursivos e ideológicos (la metafísica, la filosofía natural y la teología) que hubieran ocultado o impedido su emergencia.

La idea misma de “ciencia del hombre” ha jugado un rol clave en el advenimiento de las ciencias humanas.⁸ Las *ciencias del hombre* no existen hoy sino en su pluralidad. Sin embargo, como *ciencia social*,⁹ la *ciencia del hombre* nace en singular; y la idea de *una* ciencia que reuniera de manera integrada todas las disciplinas que tratan sobre el ser humano ha tenido una función reguladora fundamental en la constitución del campo moderno de las ciencias humanas. Como lo ha señalado François Azouvi, la historia de la ciencia del hombre desde Descartes es la de los debates concernientes a la extensión que conviene otorgar a las diversas ciencias que estudian al hombre, ciencias “en las cuales sólo la unión constituye la ciencia del hombre en sí misma”.¹⁰ En los inicios del siglo XIX, luego de varios decenios de reflexión sobre el tema, la idea de que la ciencia del hombre permanecía aún sin fundar era todavía un lugar común. Y si esa falta se hacía sentir, se debía a que las tentativas de constituir la ciencia en cuestión parecerían haberse quedado en una yuxtaposición de disciplinas, en lugar “de integrar sin confundirlas diversas ciencias cuya unión es necesaria para conocer al hombre bajo todas sus ‘facetas’”.¹¹

La expresión más citada de aquel ideal unitario es probablemente la de David Hume (1711-1776) en la introducción de su *Traité de la nature humaine* de 1739. Hume hace de una

⁶ *Ibid.*, p. 356.

⁷ Además de Fox, Porter y Wokler, *Inventing human science* y Smith, “Does the history of psychology have a subject?”, véase Richard Olson, *The emergence of the social sciences, 1642-1792* (Nueva York, Twayne, 1993); Olson, “The human sciences” en Roy Porter, ed., *The Cambridge history of sciences*, vol. 4: *Eighteenth-century science* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003); Roger Smith, *The Fontana history of human sciences* (Londres, Fontana Press, 1997); Jan Goldstein, “Bringing the psyche into scientific focus” en Theodore M. Porter y Dorothy Ross, eds., *The Cambridge history of science*, 7: *The modern social sciences* (Nueva York, Cambridge University Press, 2003). Si bien se interesa por la “redistribución de la geografía mental” que hace surgir a las ciencias humanas en el siglo de las Luces, Gusdorf (*L'avènement des sciences humaines*, p. 21) no parece mantener sobre este punto ningún diálogo con Foucault.

⁸ F. Vidal, “La ‘cience de l’homme’: désirs d’unité et juxtapositions encyclopédiques”, en Claude Blanckaert y al., eds., *L’histoire des sciences de l’homme. Trajectoire, enjeux et questions vives* (París, L’Harmattan, 1999).

⁹ Brian W. Head, “The origins of ‘la science sociale’ in France, 1770-1800”, *Australian Journal of French Studies*, 19, 1982, 115-132.

¹⁰ François Azouvi, *Maine de Biran. La science de l’homme* (París, Vrin, 1995), p.7.

¹¹ *Ibid.* p.10.

ciencia del hombre respaldada en la experiencia y la observación el único fundamento válido de todas las ciencias, comprendidas la lógica, la moral, la crítica y la política; la razón de ello es que todas las ciencias se derivan de la naturaleza humana.¹² La creación de tal ciencia del hombre será el proyecto central de los iluministas escoceses y animará numerosas empresas contemporáneas. En su misma definición, la ciencia del hombre engloba una multiplicidad de campos de saber, que se propone integrar. Estos diversos campos se desarrollan en función de un ideal de unidad, asimilación y articulación recíproca. La ciencia del hombre y las disciplinas que la componen se revelan como mutuamente dependientes, ya que aquélla no podría existir sin éstas, y estas últimas obtienen de la primera su sentido y su principio regulador. La psicología es la ciencia clave de este conjunto. Por una parte, porque ella ilustra los principios y los mecanismos del conocimiento mismo. Para Hume, por ejemplo, los principios de la asociación de las ideas (semejanza, continuidad en el tiempo o en el espacio y relación de causa y efecto) equivalen a la atracción newtoniana y tienen el mismo alcance universal.¹³

Por otra parte, si la psicología ocupa un lugar privilegiado en la ciencia del hombre es debido a que se dirige a lo que caracteriza al ser humano: esto es, un compuesto de alma y cuerpo, y el sujeto de la psicología es el alma unida al cuerpo, en constante interacción o “comercio” con él. La definición misma del alma lo señala a veces. Ésta es, habitualmente, una fuerza representativa o bien la parte pensante del hombre. Sin embargo, en su influyente diccionario filosófico (el primero en aparecer en una lengua vernácula) Johann Georg Walch (1693-1775), sucesivamente profesor de retórica, de filosofía y de teología en Jena, define el alma como la sustancia con la cual está unido el cuerpo, de manera tal que el ser completo del hombre ocurre a través de esta unión.¹⁴ En lugar de poner el acento en la naturaleza separable del alma, Walch remarca su unión con el cuerpo para formar al ser humano. De manera más o menos explícita, una definición similar formó parte siempre de los postulados del discurso antropológico de las Luces.

En los siglos XVII y XVIII, la disciplina llamada *antropología* se concentra en la fisiología y sobre todo en la anatomía humana. En el siglo siguiente, la *antropología* se vuelve una ciencia general del hombre caracterizada por dosis diversas de psicología, medicina, fisiología y filosofía, pero sin incluir, por lo general, las cuestiones propias de la etnografía de los pueblos “salvajes” ni de la antropología física, cultural y social.¹⁵ Su tema central sigue siendo el hombre en tanto ser complejo. Siguiendo el ejemplo de Montesquieu cuando se representa el alma en el cuerpo “como una araña en su telaraña”, el antropólogo y, *a fortiori*, psicólogo de las

¹² “There is no question of importance, whose decision is not compriz’d in the science of man; and there is none, which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science. In pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences [...]” [“No hay ninguna cuestión de importancia cuya decisión no se halle comprendida en la ciencia del hombre, y no hay ninguna que pueda decidirse con alguna certeza antes de que hayamos llegado a conocer esta ciencia. Por ende, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos, en efecto, un sistema completo de las ciencias [...]”. N. de los T.]. David Hume, *A Treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects* (1739-1740), ed. L. A. Selby-Bigge, revisado por P. H. Nidditch (Oxford Clarendon Press, 1978), p. XVI.

¹³ Hume, *Treatise*, parte I, libro I, sección IV.

¹⁴ “Nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses Worts ist die Seele diejenige geistliche Substanz, welche mit dem menschlichen Körper vereinigt, so das durch diese Vereinigung der Seelen und des Körpers das volligen Wesen des Menschen entsteht”. Johann Georg Walch, *Philosophischen Lexikon* (1726), ed. Justus Christian Hennings (1775; Hildesheim, Olms, 1968), art. “Seele”, 2, cols, 761-772.

¹⁵ Maretta Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts* (Bern, Lang, 1976); Odo Marquard, “Anthropologie”, en Ritter y al., *Historisches Wörterbuch*, vol. 1.

Luces, no admite reducir el alma a la materia pero pone en evidencia la unión y la dependencia mutua de ambas sustancias.¹⁶ Tomemos tres ejemplos.

El primero es el de Alexandre-César Chavannes (1731-1800), pastor y profesor de teología dogmática en la Académie de la Lausanne. En 1788 publica una *Anthropologie ou Science générale de l'homme pour servir d'introduction à l'étude de la Philosophie & des Langues, & de guide dans le plan d'éducation intellectuelle*.¹⁷ Se trata de uno de los proyectos más ambicioso en su género. En esta obra, Chavannes esboza numerosas ciencias. La primera es la “antropología” propiamente dicha. Ésta considera al hombre “en la constitución de su naturaleza”, es decir, como poseedor de una vida vegetativa, animal e inteligente, y como un ser mixto, compuesto de un cuerpo y un alma. Luego vienen las ciencias que abordan al hombre desde diversos ángulos: la etnología, estudio de las diversas naciones y sus orígenes, la noología, ciencia del hombre en tanto ser inteligente, dotado de espíritu (*noos*); la bulología [*boulologie*], es decir el examen del hombre como ser dotado de voluntad (*boulê*), de actividad y de libertad, que lleva a una exposición sobre las leyes naturales de la moral así como sobre la necesidad de la moral revelada; la glosología, ciencia del hombre parlante; la etimología, la lexicología y la gramatología (siendo ésta, por lo tanto, la ciencia de la gramática general); y, finalmente, la mitología, “o ciencia del hombre abocado en todos los tiempos a la búsqueda de su origen y de sus destinos futuros, pero desafortunadamente demasiado inclinado a perderse en ese punto”. El conjunto constituye la ciencia general del hombre.

La antropología de Chavannes es representativa en dos aspectos. Por un lado, bosqueja, en gran escala, una disciplina cuya ausencia, al menos a partir de Hume, no se dejaba de lamentar. El mismo Chavannes estaba convencido de suplir esa falta. Este autor observa, por ejemplo, que, aunque las clasificaciones de saberes publicados en las *encyclopédies* mostraran que las ciencias “se referían directamente al hombre como su objeto principal”, éstas omitían una ciencia del hombre.¹⁸

Habiendo leído los Autores que escribieron sobre diferentes géneros, en la lectura de una Enciclopedia, quién diría que el hombre es el centro donde todas las ciencias deben llegar, donde todos los rayos de la luz intelectual deben converger. El olvido respecto a esto ha sido tan sorprendente que en la distribución de las ciencias, en el árbol genealógico que las presenta y en las obras destinadas a una instrucción universal, no se ha concebido la idea ni hecho la menor mención a la *ciencia general del hombre*, y se han podido tratar las diversas partes de la Filosofía, la Psicología, la Lógica y la Moral sin haber pensado en hacerlas proceder de esta ciencia que llamamos la *Antropología*.¹⁹

Chavannes dedica sus más grandes esfuerzos a la elaboración de esta ciencia: su *Anthropologie* de 1788 no es sino el resumen de una obra más vasta que ha quedado inconclusa e inédita.²⁰ La ciencia cuya ausencia Chavannes señala es la “antropología propiamente dicha”, que contempla

¹⁶ “El alma es, en nuestro cuerpo, como una araña en su telaraña. Ésta no puede moverse sin poner en movimiento alguno de los hilos comprendidos a lo largo, y, de la misma manera, no podemos mover uno de sus hilos sin moverla [...]”. Charles de Secondant, Barón de Montesquieu, “Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères” (previo a 1748), en *Œuvres*, ed. Roger Caillois (París, Gallimard, 1951), vol. 2, p. 49.

¹⁷ Alexandre-César Chavannes, *Anthropologie ou Science générale de l'homme pour servir d'introduction à l'étude de la Philosophie & des Langues, & de guide dans le plan d'éducation intellectuelle* (Lausanne, 1788). Véase Gérald Berthoud, “Une ‘science générale de l'homme’. L'œuvre d'Alexandre-César Chavannes”, *Annales Benjamin Constant*, n° 13, 1992, 29-42.

¹⁸ Alexandre-César Chavannes, *Essai sur l'éducation intellectuelle, avec le projet d'une science nouvelle* (Lausanne, 1787), p. 55.

¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

²⁰ *Anthropologie ou science générale de l'homme pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle*, manuscrito en trece volúmenes encuadernados, no fechados. Département des manuscrits, Bibliothèque cantonale et universitaire, Lausanne.

al hombre en su naturaleza total y mixta, corporal y espiritual. Ésta sería, a su vez, propedéutica (porque hace conocer la naturaleza esencial del objeto de las ciencias especializadas) y sintética, ya que integra los datos suministrados por tales ciencias, confirma su acuerdo con una epistemología de la observación y de la experiencia y los sitúa en la perspectiva cristiana de la unión del alma y del cuerpo así como del destino último del ser humano. Esta antropología propiamente dicha precede a las ciencias que estudian al hombre y que, colectivamente, configuran la antropología en tanto ciencia general.

La antropología de Chavannes aspira a la totalidad; procede del hombre físico al hombre moral y social, confiere un lugar central al estudio del lenguaje y apunta a una educación que, en última instancia, se apoya sobre la perfectibilidad intrínseca del hombre para prepararlo en su vida terrenal y en el más allá. Su “único objetivo” es el de acercar tres “cuadros”: el del progreso de los conocimientos, el de las operaciones que cada ser humano efectúa para extender su inteligencia y aquél que revela los orígenes y el desarrollo del lenguaje.²¹ Para Chavannes, la psicología no es una ciencia autónoma y las materias psicológicas se dispersan en la antropología propiamente dicha, la boulología y la noología.²² El pastor escribe, no obstante, que “si existe en la antropología una verdad incontestable, ésta es la distinción de dos sustancias en el hombre”: el alma y el cuerpo son las partes “esencialmente distintas pero ligadas entre ellas del modo más íntimo y sometidas a ciertas Leyes de unión constantes e invariables. [...] De las propiedades de estas dos sustancias, de su unión, de las Leyes de esta unión, en lo que es común a todos los individuos, depende la naturaleza propia o específica del hombre”.²³ Y ésta descansa en el hecho de que el alma no puede ejercer una actividad sin que el cuerpo participe y que, asimismo, el cuerpo no experimenta ningún cambio sin que por eso resulte en una modificación del alma. “El estado del alma [escribe también el pastor] corresponde generalmente al del cuerpo [...]”.²⁴ Éste es el principio mismo de la psicología empírica, el cual determina sus objetos y dicta su método.

El segundo ejemplo es el de Jean Paul Marat (1743-1793). En 1773, cuando todavía era médico en Londres y aún buscaba cierta reputación por sus “investigaciones físicas” sobre el fuego, la electricidad y la luz, Marat publicó *A philosophical essay on man*, editado dos años más tarde en francés.²⁵ Está lejos del incendiario periódico *L' Ami du Peuple* que redactó durante la Revolución francesa y que le valió su reputación literaria... El tratado *De l' homme* era la respuesta de un médico-filósofo al materialismo de Helvétius y de La Mettrie así como a la antropología de Buffon. En el subtítulo del libro –*des principes et des loix de l' influence de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme*– Marat declara que no se podría abordar al hombre sin considerar lo que lo define esencialmente. Con un triunfalismo del todo *filosófico*, Marat asegura que, en cuanto a la ciencia del hombre, la humanidad se ha quedado durante largo tiempo en la oscuridad y en la superstición, pero que, gracias al retorno a los métodos de la observación, se ha cesado de abordar esta ciencia de manera vaga y general. Esto, sin embargo, le parece todavía

²¹ Chavannes, *Essai sur l'éducation*, p. 144.

²² Respecto a “la vida de la inteligencia”, la antropología propiamente dicha analiza las facultades mentales; la boulología comprende una “teoría psicológica del hombre moral” que incluye desde el análisis de las causas impulsivas de la acción a la obligación para el hombre de elevarse a la idea del origen primero y de su futuro destino; la noología comprende la psicología y la lógica, la primera analiza aquí las facultades y las operaciones intelectuales.

²³ Chavannes, *Anthropologie*, manuscrito, vol. 1.2 (Anthropologie) p. 6r.

²⁴ *Ibid.*, p. 16r.

²⁵ Jean Paul Marat, *De l' homme, ou des principes et des loix de l' influence de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme* (Ámsterdam, con Marc-Michel Rey, 1775). Los números tanto del volumen como de la página figuran en el texto. Respecto a Marat et *De l'homme*, véase G. Matthias Tripp, “Nachwort”, en J. P. Marat, *Über den Menschen oder die Prinzipien und Gesetze des Einflusses der Seele und den Körper und der Körpers auf die Seele*, ed. G. M. Tripp, trad. Joachim Wilke (Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1992).

insuficiente. En un pasaje que evoca a Descartes, Marat explica que este tema ha permanecido fragmentado y sus diversas partes han estado aisladas y sueltas entre sí:

Los Anatomistas examinaron la parte corporal, los Filósofos examinaron la parte pensante [...] Observamos pues con más fuerza que antes; pero al ser realizadas por diferentes mentes, por Metafísicos que no eran Anatomistas y por Anatomistas que no eran Metafísicos, las observaciones fueron totalmente aisladas y la ciencia del Hombre quedó en ideas sueltas. [...] Se conocían las facultades del Alma y el mecanismo del Cuerpo pero no se conocía en absoluto al Hombre entero; no se habían tenido en cuenta los informes singulares de las sustancias que componían a su ser; apenas habíamos observado su sorprendente influencia. Así, el Hombre era todavía un enigma, un misterio impenetrable. (I, vi, vii, viii)²⁶

La antropología tiene como misión describir y explicar las interacciones del alma y del cuerpo, del espíritu y de la física, con el fin de resolver tal enigma y producir el conocimiento del “hombre entero”.

Marat lleva a cabo su programa en tres fases. Como anatomista, se ocupa en particular del sistema nervioso, y aspira a demostrar que el fluido nervioso constituye el lazo entre el cuerpo y el alma (I, 52). En tanto “metafísico”, aborda las facultades mentales observando su desarrollo a partir del nacimiento, desde las sensaciones hasta el entendimiento (I, 218 *sqq.*). Finalmente, se concentra en la influencia recíproca entre alma y del cuerpo, para concluir que su armonía depende totalmente de la “organización” del cuerpo (II, 378). Marat está convencido que sólo estudiando cada sustancia aisladamente obtendrá una “base sólida” para conocer al hombre (II, 1). Desde entonces, habiendo examinado por separado el alma y el cuerpo, Marat anuncia solemnemente que “es tiempo de examinar al Hombre mismo, de conocer la influencia recíproca de sus dos sustancias y de procurar penetrar la razón de sus sorprendentes relaciones” (II, 2). Allí radica el objetivo propio de la ciencia del hombre –lo que, una vez más, coloca la psicología en el corazón de su propósito.

El tercer ejemplo es un contemporáneo de Marat, Ernst Platner (1744-1818), profesor de medicina y de filosofía en Leipzig. En 1772 publica una *Anthropologie pour médecins et philosophes*. La palabra *antropología* designa aquí una ciencia que aborda al hombre en su totalidad desde un punto de vista tanto médico como filosófico, poniendo el acento en las relaciones entre el alma y el cuerpo: la portada sitúa frente a frente los retratos de Hipócrates y de Platón.²⁷ Platner llega así a dar una visibilidad considerable a la antropología psicofísica que, ya desde antes de la década de 1750, define una de las orientaciones principales de la investigación en la facultad de medicina de la Universidad de Halle.²⁸

El filósofo asegura que no tiene la intención de escribir una psicología así como Locke, Condillac o Hume no tuvieron intención de escribir una antropología; asimismo, no desea tampoco hacer un tratado de anatomía o de fisiología.²⁹ Platner se limita, más bien, a dividir el conocimiento del hombre en tres ciencias: primero, la anatomía y la fisiología, las cuales se ocuparían de las partes y del funcionamiento de la “máquina”, independientemente de sus efectos

²⁶ Cf. R. Descartes, *Traité de l'homme*, 1ra parte (De la machine de son corps), § I: “Estos hombres estarán compuestos, como nosotros, por un Alma y un Cuerpo. Y es preciso que le describa, primero, el Cuerpo separado, luego, el Alma también aparte; y finalmente, que le demuestre cómo estas dos naturalezas deben ser juntas y unidas para componer hombres que se nos parezcan”.

²⁷ Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Waltweise* (1772; Hildesheim, Olms, 1998). Véase Alexander Kosesina, “Nachwort”, in Platner, *Anthropologie*; Kosenina, *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der philosophische Arzt und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul* (Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989), ch. 1; Harald Schöndorf, “Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner”, *Theologie und Philosophie*, 60, 1985, 77-87.

²⁸ Carsten Zelle, ed. “Vernünftige Ärzte” en *Hallesche Psychomedizinischer und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung* (Tübingen, Max Niemeyer, 2001).

²⁹ Platner, *Anthropologie*, pp. XV y XVII.

sobre el alma; luego se estudiarían los poderes y las propiedades del alma independientemente del cuerpo, lo cual constituiría la psicología o (lo que, según Platner, viene a ser lo mismo) la lógica, la estética y una gran parte de la filosofía moral; finalmente, se examinaría el cuerpo y el alma en sus relaciones recíprocas, que es la tarea de la antropología propiamente dicha.³⁰

Platner señala que su *Anthropologie* no es un manual sino un “proyecto” (*Plan*), “esbozo de un plan” (*Entwurf eines Grundrisses*) destinado tanto más a los entendidos y maestros de filosofía o medicina que a los estudiantes; asimismo, indica que su proyecto implica “más hechos que especulaciones” (*Mehr Fakta als Spekulationen*); es por eso, explica el autor, que lo ha redactado en un estilo aforístico.³¹ El “sentido íntimo” (*Selbstgefühl*) ciertamente establece la verdad de la inmaterialidad del alma. Éste es el punto de partida. No obstante, conforme a su propia definición de antropología, Platner consagra su texto a preguntas de orden psicológico (la generación de las ideas, la memoria, la imaginación, la razón, el genio), preguntas abordadas desde el ángulo psicofisiológico, y que asientan al alma en el médula del cerebro y localizando allí los procesos mecánico-hidráulicos que hacen a la unión entre el alma y el cuerpo.³² En 1790 Platner publica su *Nouvelle anthropologie pour médecins et philosophes*. A pesar de ser un volumen considerablemente aumentado y teniendo en cuenta las declaraciones del autor sobre el carácter totalmente original de la obra, la *Nouvelle anthropologie* no modifica la esencia de su obra anterior. Da mayor lugar al conjunto del cuerpo humano, al analizar la anatomía y poner énfasis en cuestiones neurológicas, incluso en la sede del alma. Esto no constituye, de todos modos, más que aproximadamente un quinto del libro; el resto del mismo se apoya en las operaciones del alma; la obra debía ser continuada por un conjunto de volúmenes que nunca se publicaron, que abordarían, desde una perspectiva psicofisiológica, la patología mental, los temperamentos, los sexos y las etapas de la vida.³³

Platner introduce una novedad en lo que concierne a la unión del alma y del cuerpo –pero para librarse de la pregunta más que para resolverla. Partidario del *influxus physicus* (contra el *ocasionalismo* o la armonía preestablecida), el autor divide al “órgano del alma” en dos, y se acerca de tal modo a la doctrina “animista” del químico y médico Georg Ernst Stahl (1660-1734). En su *Theoria medica vera* de 1707, Stahl se negaba a ver en el cuerpo una simple máquina y atribuía su forma y sus funciones a un principio vital inmaterial que identificaba con el alma (*anima*) o la naturaleza. Platner creía que el movimiento animal respondía a un poder del alma, a una *Seelenkraft*, más que a la irritabilidad de las fibras musculares como sostenía Albert de Haller (§ 270). El cuerpo humano estaba formado por una masa animal y por un “espíritu nervioso”

³⁰ “Die Erkenntnis des Menschen wäre, wir mira dünkt, in drey Wissenschaften abzuthellen. Man kann erstlich die Theile und Geschäfte der Maschine allein betrachten, ohne dabey auf die Enschränkungen zu sehen, welche diese Bewegungen von der Seele empfangen, oder welche die Seele wiederum von der Maschine leidet; das ist Anatomie und Physiologie, Qweytens kann man auf eben diese Art die Kräfte und Eigenschaften der Seele untersuchen, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers oder die daraus in der Maschine erfolgenden Veränderungen in Betrachtung zu ziehen; das wäre Psychologie, oder welches einerley iest, Logik, Aesthetik und ein großer theil der Moralphilosophie [...] Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Enschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne”. *Ibid.*, pp. XV-XVII.

³¹ *Ibid.*, p. XVIII.

³² Véase también los aforismos que Platner publica para su enseñanza, por ejemplo: “Alle bedeutende Zerrüttungen des Gehirns hindern überhaupt die Seelenwirkungen” (§ 66); “Die innere Seelenorgan, oder der Sitz der Seele, ist derjenige Theil des Körpers, in welchem alle Sinneneindrücke sich endigen, alle Bewegungen des Körpers sich anfangen, und alle Seelenwirkungen zunächst sich äußern” (§ 67). Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* (2ª ed., 1793-1800, Bruselas, Culture et Civilisation, 1970)

³³ Ernst Platner, *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, vol. 1 [único publicado] (Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1790). Los números de los apartados (§) figuran en el texto. Platner a menudo remite a su *Philosophische Aphorismen*. Sobre la influencia considerable de los *Aphorismes* y de la *Anthropologie* en la enseñanza universitaria, véase Kosenina, *Ernst Platners Anthropologie*.

(*Nervengeist*), un principio invisible muy sutil y diferente de los otros fluidos y partes sólidas del cuerpo (§1-3). Este espíritu nervioso sería el órgano del alma (§ 186). Consecuentemente, los animales privados de nervios, del órgano del alma y, por lo tanto, de alma, no eran verdaderamente animales sino más bien plantas con forma animal (§ 281). Sin embargo, habría dos órganos del alma, uno espiritual (*das geistige Seelenorgan*) y otro animal (*das thierische Seelenorgan*), de los cuales dependían los sentidos superiores e inferiores respectivamente (§ (210-214). El alma humana necesitaba ambos: si estuviera dotada tan sólo del órgano espiritual, sería un ángel; si dispusiera tan sólo del segundo componente, sería un animal. El hombre resulta entonces de la unión y de la influencia mezclada de ambos.³⁴ Nuevamente, el ser humano es un compuesto, y en tanto tal es el tema propio de la antropología. Como bien lo recuerda Platner, “el hombre es la totalidad del alma y del cuerpo en la medida en que las modificaciones del alma son en parte los efectos, en parte las causas de las modificaciones del cuerpo, de modo tal que por esta relación mutua y causal, el alma y el cuerpo están unidos de la manera más íntima y precisa”.³⁵

Si existe un leitmotiv de la antropología de las Luces, es la idea de que su objeto de estudio debe estar constituido por el hombre entendido como un ser mixto pero “entero”. A pesar de sus profundas diferencias, Chavannes, Marat y Platner proclaman que sus antropologías son proyectos de una nueva ciencia, y ponen el acento en la novedad que consiste, a sus ojos, en estudiar al hombre “en la constitución de su naturaleza”. Este ser no es sin duda aquél en el que pensaba Michel Foucault cuando planteaba que en el siglo XVIII el hombre no existía; pero es precisamente el que se trataba de poner “del lado de los objetos científicos” para que su conocimiento pudiera volverse el “fundamento de todas las positivities” –comenzando por aquélla que representaba la psicología empírica.

Una República de las Letras

Gracias a las mismas “Luces”, el desarrollo de la psicología como disciplina presenta a la vez tanto matices nacionales como una significativa unidad. Independientemente de su origen, los psicólogos del siglo XVIII apelaron a los métodos empíricos y compartieron un denominador común de extracción lockeana. En relación con las diferencias existentes, es válido citar las observaciones de Johann Nicolás Tetens (1736/38-1807), uno de los grandes autores de la psicología de la *Aufklärung* (las Luces alemanas). Frente a la “filosofía francesa racionalista” (*raisonnierende*) y al “genio geométrico” *Leibniz-wolffiano* propio de su país, Tetens prefirió el método de observación utilizado por los británicos.³⁶ Este autor observa, no obstante, que este método (*die beobachtende*) del cual Locke se había servido primero para estudiar el entendimiento, es también el que “nuestros psicólogos” utilizaban en el dominio de la psicología

³⁴ “Hätte die menschliche Seele nur allein das geistige Seelenorgan, so wäre sie Engel; nur allein das thierische, so wirkte sie als Thier. Durch die einige Verbindung und durch die Vermischten Einwirkungen veyder, wird das Mittelding zwischen Engel und Thier –der Mensch” (§ 215).

³⁵ “Der Mensch ist in sofern das Ganze von Seele und Körper, wiefern die Veränderungen der Seele, theils Wirkungen, theils Ursachen von Veränderungen des Körpers, folglich Seele und Körper, durch dieses wechselseitige ursachliche Verhältniß, innigst und genau ve(r)bunden sind” (§ 175).

³⁶ Johann Nicolas Tetens, *Über die allgemeine speculativische Philosophie* (1775), en Wilhelm Uebele, ed., J. N. Tetens, *Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1913), p. 1 (siempre remito a los números de página original que Uebele reproduce en los márgenes de su edición). Cf. Jeffrey Barnouw, “Psychologie empirique et épistémologie dans les *Philosophische Versuche* de Tetens”, *Archives de philosophie*, 46, 1983, 271-289, p. 278. Véase también la útil introducción de Raffaele Ciafardone con extractos traducidos de *Versuche* y de *Über die allgemeine*: J. N. Tetens, *Saggi filosofice e scritti minori* (L’ Aquila, L. U. Japadre, 1983).

empírica (*Erfahrungs-Seelenlehre*).³⁷ De este modo, las problemáticas que estos psicólogos dicen abordar por medio de la observación se definen, en parte, en el ámbito de la filosofía wolffiana y en estricta relación con los omnipresentes autores franceses (que comprenden no sólo a Condillac sino también al ginebrino Charles Bonnet).

En la práctica, las orientaciones aproximadamente nacionales no son nunca puras; las mismas echan raíces en terrenos institucionales y socioconfesionales dotados de características propias, pero a menudo imbricados y fuertemente asimiladores. La psicología evoluciona en un universo aún intensamente animado por el sentimiento de constituir una República de las Letras. Los trabajos circulan, sobre todo, desde los dominios francés e inglés hacia el alemán y el italiano;³⁸ y si bien tanto Suiza como Italia y Alemania constaban de estados territoriales, los mismos fueron, sin embargo, percibidos como unidades, incluso siendo estados de pleno derecho –Tetens hace referencia a “nuestros psicólogos” y los viajeros visitan “Italia” o “Suiza”.

En el siglo XVIII, es en Alemania, como ya se ha señalado, donde la psicología ha de tener un mayor desarrollo. Las razones de esto se deben, en parte, a la historia de las universidades protestantes y sus necesidades pedagógicas, pero, asimismo, debido a la continuación en este país de la investigación metafísica. En oposición a la tendencia dominante entre los ingleses y los franceses, un número de filósofos y psicólogos alemanes se negaron a reducir la metafísica a la teoría sensualista del origen del conocimiento y se inclinan más bien por la búsqueda de las nociones primeras y a una doctrina de los fundamentos. Abandonaron de tal manera los esquemas deductivos y el método “geométrico”, pero no la exigencia de alcanzar conceptos universales fundamentales. De tal búsqueda, la psicología empírica debía proporcionar entonces el punto de partida, pero no podía constituir el resultado.³⁹

Hasta finales del siglo XVII, lo que se denominaba *psicología* suponía habitualmente la noción aristotélica del alma como principio de vida; es, entonces, la ciencia genérica de los seres animados, que sirve de introducción para el estudio de las plantas y los animales así como para el estudio del hombre. Un poco más tarde, hacia el año 1720, se cumple la desintegración de las categorías aristotélicas y la psicología se convierte en la ciencia del espíritu humano. En el mundo universitario, este desplazamiento adquiere su modalidad más sistemática en la figura de Christian Wolff; en sus lecciones de historia de la filosofía, Hegel observa que Wolff había dado a la disciplina una estructura que había sentado cátedra hasta los “tiempos recientes”, es decir, hasta el año 1820.⁴⁰ Esta observación demuestra la inmensa presencia del pensamiento wolffiano en el seno de las universidades, así como en su impacto sobre la filosofía universitaria en general y la psicología en particular. Wolff, como ya se ha visto, proponía dos psicologías: una “empírica”, *a posteriori* y basada en la experiencia y otra “racional”, *a priori*, la cual resultaba de la deducción a partir de definiciones y de axiomas. Ambas formarán parte de los numerosos manuales wolffianos que fueron usados hasta el final de este siglo.

A pesar del papel de Wolff en la reorganización de la filosofía alemana en un sentido no-aristotélico, así como la persistencia de la psicología racional en los programas universitarios y los léxicos filosóficos,⁴¹ quienes quisieron desarrollar la psicología siguieron el camino empírico.

³⁷ Tetens, *Philosophische Versuche* (1777), “Vorrede”, p. IV.

³⁸ Véase por ejemplo Manfred Kuehn, *Scottish common sense in Germany, 1768-1800. A contribution to the history of critical philosophy* (Kingston / Montreal, McGill-Queen’s University Press, 1987); respecto a la difusión de la obra de Bonnet, véase Jacques Marx, *Charles Bonnet contre les Lumières 1738-1850* (Oxford, Voltaire Foundation, 1976).

³⁹ Véase por ejemplo Michel Puech, “Tetens et la crise de la métaphysique allemande en 1775. (*Über die allgemeine speculativische Philosophie*)”, *Revue philosophique*, 1992, n° 1, 3-29.

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen*, p. 260.

⁴¹ Por ejemplo, Johann Christian Lossius, *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften* (Erfurt, por J. E. G. Rudolphi, 1805), art. “Psychologie”.

La declaración de Johann Georg Sulzer es completamente representativa. En una disertación sobre “todas ciencias y otras partes del saber” aparecida en 1759, Sulzer considera que no se le puede negar del todo a Wolff el honor de haber inventado y definido la psicología empírica. Si bien tales observaciones ya habían sido realizadas, nadie antes de Wolff las había reunido en un sistema, relacionándolas entre ellas y ordenándolas según diversos conceptos. No obstante, es menester reconocer, escribe Sulzer, que esta rama de la filosofía es susceptible de hacer todavía grandes progresos; y así como el conocimiento del alma humana es la más noble de las ciencias, la indagación de la psicología empírica es la tarea más deseable.

Sulzer desea, por sobre todo, que se estudien los “objetos oscuros del alma” y su comportamiento en el caso de conocimientos confusos o juicios rápidos.⁴² Este autor, por otra parte, considera útil reunir ciertos casos psicológicos extraordinarios que no pueden ser explicados por las propiedades conocidas del alma, tales como los presentimientos que ciertas personas tienen en sus sueños, incluso durante la vigilia; lo mismo plantea para todas las formas de locura.⁴³ La psicología racional (*Erklärende*), reconoce el filósofo, es también de un gran valor y tiene el mérito de estar en la primera fila de las ciencias. Es justamente Wolff quien forja una ciencia, ya que nadie antes de él había podido deducir lógicamente (*durch Vernunftschlüsse*) las propiedades del alma a partir de su esencia. “Pero nadie hubiera podido emprender esto antes de que la psicología empírica fuera una ciencia sólida”.⁴⁴

Las tentativas de elaboración de semejante ciencia –que son numerosas tanto por parte de profesores como por parte de filósofos, médicos y teólogos independientes de las universidades– se relacionan todas con un “giro antropológico” que se puede fechar, en lo sucesivo, a partir de la primera mitad de ese siglo.⁴⁵ Lejos de formar un conjunto homogéneo, las investigaciones psicológicas de la *Aufklärung* tomaron diferentes orientaciones relativamente resistentes a la herencia lockeana,⁴⁶ pero más o menos metafísicas o psicofisiológicas, más o menos cercanas a la filosofía o a la medicina, más o menos centradas en la elucidación de la naturaleza del alma o bien sobre sus aplicaciones en la ética, la estética, la pedagogía o la moral. Esta abundancia se manifiesta no sólo en la enseñanza, los manuales universitarios y los tratados, sino también en las revistas. Desde 1750, la Academia de Berlín comenzó a publicar de manera regular trabajos psicológicos utilizando ocasionalmente la palabra *psicología* como categoría clasificatoria.⁴⁷ De este modo, las décadas de 1780 y 1790 conocerán una explosión de periódicos centrados en temáticas psicológicas y antropológicas.⁴⁸

⁴² Sulzer, *Kurze Begriff*, §206, pp. 158-159.

⁴³ *Ibid.*, §207, pp. 159-160.

⁴⁴ “Dieses konnte auch niemand unternehmen, ehe die beobachtende Psychologie zu einer ordentlichen Wissenschaft geworden”; *Ibid.*, § 209, p. 162.

⁴⁵ Además de Dessoir, *Geschichte*; véase Eckart Scheerer, “Die Berliner Psychologie zur Zeit der Aufklärung (1764-1806)”, en Lothar Sprung y Wolfgang Schönplig, eds., *Zur Geschichte der Psychologie in Berlin* (Frankfurt, Peter Lang, 1992); Georg Eckart, Matthias John, Temilo van Zantwijk y Paul Ziche, eds., *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800* (Cologne, Böulau, 2001); Zelle, “Vernünftige Ärzte”. Para el “giro antropológico” y su periodización, véase Werner Krauss, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, ed. Hans Kortum y Christa Gohrlich (1978, Frankfurt, Ullstein, 1987) y Zelle, “Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichsprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750”, en Zelle, *Vernünftige Ärzte*, pp. 5-10.

⁴⁶ Klaus P. Fischer, “John Locke in the German Enlightenment: an interpretation”, *Journal of the History of Ideas*, 35, 1975, 431-446.

⁴⁷ El periódico de la Academia Real de las Ciencias y las Bellas Letras de Berlín cambió su nombre durante el periodo que nos interesa: *Histoire de l'Académie...*(1745 -1769), *Nouveaux mémoires...*(1770-1786), *Mémoires...*(1787-1804).

⁴⁸ Georg Eckart y Matthias John, “Anthropologische und psychologische Zeitschriften um 1800”, en Eckart *et al.*, *Anthropologie*.

Destinadas a un público erudito, estas revistas procuraron hacer progresar a la psicología como ciencia empírica no tanto para consolidarla como una disciplina universitaria, sino más bien con un objetivo moral y “filantrópico”. La primera y más reconocidas de estas publicaciones, el *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793), tomó distancia del lenguaje intelectualista y abstracto de las facultades mentales en provecho de observaciones que a menudo tomaban la forma de relatos existenciales y personales basados en el examen de sí. Al postular una psicología empírica que mereciera el nombre de “experencial”, el *Magazin* publica estudios de casos tanto normales como patológicos destinados a alimentar a una “medicina moral” susceptible de mejorar a la humanidad a través del conocimiento de sí.⁴⁹ Los numerosos informes y discusiones sobre sueños, por ejemplo, actualizan la función que el discurso psicológico juega en la constitución de la identidad así como en la “experiencia burguesa de sí”.⁵⁰ Otras revistas siguen ese modelo.

Psychologisches Magazin (1796-1798) de Carl Christian Erhard Schmid (1762-1812), quien fuera profesor de filosofía en Jena, se interesó más bien por el desarrollo conceptual y sistemático de la psicología, pero sin descuidar por eso el enfoque pragmático y filantrópico. En cuanto al *Répertoire général de psychologie empirique et des sciences connexes* del teólogo Immanuel David Mauchart (1764-1826), contiene numerosos informes concernientes a estados patológicos o alterados (embriaguez, sueños, locura, presentimientos, visiones, desdoblamiento de la personalidad), pero asimismo ensayos de moral, pedagogía y estética psicológicas, observaciones sobre el niño (en 1798 Mauchart publica el diario “del desarrollo corporal y psicológico” de su propia hija), así como estudios de historia de la psicología.⁵¹ El objetivo de Mauchart, que se consagra a la *Aufklärung* del pueblo, es presentar los hechos psicológicos como susceptibles de poner a la psicología al servicio de la vida de todos y del interés general. En suma, después de Wolff, la psicología empírica se vuelve rápidamente una disciplina floreciente, considerada como una disciplina llena de futuro y, asimismo, como uno de los principales instrumentos de las Luces.

Sabemos, sin embargo, que Immanuel Kant niega a la psicología el rango de ciencia. ¿Pero qué significa esto? En la *Critique de la raison pure* (1780), Kant demuestra la imposibilidad de la psicología racional: lo que se puede decir sobre la naturaleza del alma a partir de la proposición “yo pienso”, o bien se deriva de la experiencia (y es, por lo tanto, del sentido íntimo), o bien se aplica a la unidad de la experiencia pensada (en ese caso, no es un saber sino más bien una forma subjetiva general de la representación); no se trata, entonces, de un conocimiento *a priori* a través de conceptos puros. En sus lecciones metafísicas de 1770, luego en los *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), Kant explica que la psicología podía, a lo sumo, volverse una descripción natural, “histórica” y *a posteriori* del alma, “una fisiología del sentido interno, es decir, de los seres pensantes, así como la física es un fisiología de la sentido externo, es decir, respecto a seres corporales”.⁵² Ahora bien, en la medida en que la psicología está desprovista de una parte “pura”, en la que las matemáticas se aplicarían

⁴⁹ Karl Philipp Moritz, ed., *INOΘ IΣAYTON oder Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte* (1783-1793); Nördlinge, Franz Greno, 1986), 10 vols. (el título *Gnothi sauton* significa “conócete a ti mismo”).

⁵⁰ Doris Kaufmann, *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die “Erfindung” der Psychiatrie in Deutschland 1770-1850* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) y “Dreams and self-consciousness. Mapping the mind in the late eighteenth and nineteenth centuries”, en L. Daston ed., *Biographies of scientific objects* (Chicago, University of Chicago Press, 2000)

⁵¹ *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften*, (1792-1793, 1798-1799, 1801); *Neues allgemeines Repertorium...*(1802-1803). Sobre el diario paterno de Mauchart (y otras obras del mismo género) véase Heidrum Diele, “Man kann sich nun immer mit ihr abgeben...Tagebuch eines Vaters über seine 1797 geborene Tochter”, BIOS, 13, 2000, 125-134.

⁵² Kant, *Leçons de métaphysique*, pp. 242-243

a priori a su sujeto (el alma), Kant considera que la misma no puede ser considerada como una ciencia.⁵³ (Kant dice, por otra parte, esto mismo respecto a la química). Esto, sin embargo, no excluía la aplicación de las matemáticas a fenómenos tales como la intensidad de las sensaciones; y la psicología alemana del siglo XIX se desarrolla, en parte, en respuesta a este desafío kantiano.⁵⁴

La psicología a la cual Kant niega la posibilidad de ser una ciencia “propiamente dicha” en su filosofía crítica es la psicología que, como la de Wolff y Baumgarten, se funda en la introspección o el sentido íntimo (*Selbsgefühl*) en detrimento de las acciones del sujeto.⁵⁵ Es importante, pues, especificar el tipo de psicología a la que Kant se refiere y no leerlo únicamente a la luz de su filosofía crítica. Kant se interesa vivamente por la psicología y, como hemos visto, desea que se transforme en una disciplina universitaria. En 1763, en su *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, defiende la posibilidad de calcular matemáticamente las experiencias de placer y de displacer.⁵⁶ En sus cursos de metafísica utiliza el manual del wolffiano Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), del cual retoma la estructura y los contenidos, incluida la psicología.⁵⁷ Su *Anthropologie*, publicada en 1798 sobre la base de lecciones impartidas entre 1772 y 1796, es ampliamente una psicología empírica enriquecida por materiales tomados de la historia, la biografía, la literatura y los informes de viaje; es concebida desde una perspectiva “pragmática” (en oposición a una perspectiva “fisiológica”), y pretendía guiar la conducta y el carácter y mostrar no lo que la naturaleza hace del hombre, sino “aquello que el hombre, en tanto ser libre de sus actos, hace o puede y debe hacer de sí mismo”.⁵⁸ En suma, como muchos de sus contemporáneos, Kant veía en una psicología empírica anclada en una antropología pragmática uno de los instrumentos esenciales de la *Aufklärung*. El cumplimiento de la consigna de los iluministas –*Sapere aude!*, “¡atrévete a saber!”– comienza por el conocimiento reflexivo de sí mismo y éste debe conducir a la ciencia del hombre.⁵⁹

⁵³ Gary Hatfield, “Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy”, en Paul Guyer, ed., *The Cambridge companion to Kant* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992); Theodor Mischel, “Kant and the possibility of a science of psychology”, *The Monist*, 51, 1967, 599-622.

⁵⁴ David Leary, “The philosophical development of the conception of psychology in Germany, 1780-1850”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 14, 1978, 446-121; Leary, “Immanuel Kant and the development of modern psychology”, en Mitchell G. Ash y Williams R. Woodward, eds., *The problematic science. Psychology in the nineteenth century* (Nueva York, Praeger, 1982).

⁵⁵ Thomas Sturm, “Kant on empirical psychology. How not to investigate the human mind”, en Eric Watkins, ed., *Kant and the sciences* (Nueva York, Oxford University Press, 2001).

⁵⁶ Wolf Feuerhahn, “Entre métaphysique, mathématique, optique et physiologie: la psychométrie au XVIII^e siècle”, *Revue philosophique*, 193, 2003, 279-292.

⁵⁷ Baumgarten, *Metaphysica* (1739, trad. alemana 1776, 1783), Beck (Early German philosophy, p. 283) véase sin duda cuando este autor escribe que Baumgarten fue “the most competent –and in the long run perhaps the only philosophically important– adherent of the Wolffian philosophy” [“El partidario más competente de la filosofía wolffiana, y a la larga quizá el único filosóficamente importante”. N. de los T.].

⁵⁸ “war er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll”. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en Kant, *Gesammelte Schriften* vol. 25.1, p. 119. Cf. Gary Hatfield, “Kant and empirical psychology in the 18th century”, *Psychological Science*, 9, 1998, 423-428; Norbert Hinske, “Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert”, *Aufklärung*, 11, 1999, 97-107.

⁵⁹ Es al principio de “¿Was ist Aufklärung?” que Kant hace del *¡Sapere aude!* la consigna de los iluministas. Ésta significó para Kant tener el coraje de utilizar su propia razón. La misma evocación (tomado de la lección de moral estoica que Horacio hace al joven Marco Lolio: *Epístolas*, libro I, Epístola 2, v.40) es también la consigna de la Sociedad de los Aléthophiles (“amigos de la verdad”), un grupo berlinés llamado así debido a la dedicatoria de la *Métaphysique allemande* (1720), cuya medalla mostraba un busto de Minerva con un casco con los grabados de *Sapere aude* y los retratos de Leibniz y de Wolff.

De la psicología y la “economía animal” a la filosofía moral y la economía política, la ciencia del hombre ha sido el proyecto por excelencia del Iluminismo escocés. La psicología de los escoceses se inspiró en el objetivo de Hume en su *Traité de la nature humaine*: introducir el “método empírico de la razón en las cuestiones morales”.⁶⁰ Pero el proyecto no implica de entrada una *psicología*. Por ejemplo, la muy lockeana *Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), impresa en Edimburgo, ubica la psicología como la rama metafísica de la antropología. Ésta se divide en las ciencias del cuerpo humano y en “un examen metafísico del hombre, su existencia, su esencia, sus calidades esenciales y sus atributos necesarios, considerados en su totalidad *a priori*”; este examen conduce a la psicología en tanto “conocimiento del alma en general, y del alma humana en particular”.⁶¹ Al asociarla implícitamente con discusiones más antiguas sobre los orígenes y la esencia del alma o con los debates respecto a su inmaterialidad e inmortalidad, la *Encyclopaedia* concluye que, a pesar de las investigaciones más profundas, sutiles y abstractas, es muy difícil afirmar en torno al alma algo que sea razonable, y menos aún, algo positivo y bien fundado.⁶² Lo que lleva el nombre de *psicología* no es aquí sino un vestigio de concepciones pre-lockeanas. En tanto que esté fundada en el estudio de las facultades mentales, la verdadera ciencia del espíritu humano es la lógica; ella explica “la naturaleza del espíritu humano y la manera conveniente de dirigir sus diversos poderes”.⁶³

La empresa psicológica escocesa se inscribe en el proyecto de una ciencia del hombre unificada. A mediados del siglo XVIII, por ejemplo, el profesor de medicina de la Universidad de Aberdeen, John Gregory (1724-1773), se propone elaborar, según el deseo de Francis Bacon, una historia natural del espíritu que se refiera a las manifestaciones de la unión del alma y el cuerpo así como respecto a todas las facultades, desde la sensación al entendimiento. Esto toma en Gregory un giro netamente histórico y comparado, engloba el estudio de los animales y de los seres humanos en diferentes momentos de su historia y en diversas civilizaciones, desde una perspectiva hostil a la idea del cuerpo como una simple máquina (específicamente al iatromecanismo del célebre Herman Boerhaave) y cercana al animismo stahlieno, por lo menos en cuanto a la importancia de un principio vital y sensitivo que una el alma y el cuerpo.⁶⁴

⁶⁰ Respecto a los iluministas escoceses, el libro de Gladys Bryson es excelente: *Man and society. The Scottish inquiry of the eighteenth century* (Princeton, Princeton University Press, 1945) Véase también Meter Jones, ed., *Philosophy and science in the Scottish Enlightenment* (Edimburgo, John Donald, 1988); P. Jones, ed., *The “Science of man” in the Scottish Enlightenment. Hume, Reid and their contemporaries* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 1989); Daniel Bruhlmeier, Helmut Holzhey y Vilem Mudroch, eds., *Schottische Aufklärung. A hotbed of genius* (Berlín, Akademie Verlag, 1996).

⁶¹ “The business here is only a metaphysical examination of man, his existence, his essence, his essential qualities and necessary attributes, all considered *a priori*” [“El asunto aquí consiste tan sólo en un examen metafísico del hombre, su existencia, su esencia, sus cualidades esenciales y atributos necesarios, todos considerados *a priori*”. N. de los T.]. William Smellie, ed., *Encyclopaedia Britannica; or a Dictionary of Arts and Sciences* (Edimburgo, edición de A. Bell y C. Macfarquhar, 1768-1771, METAPHYSICS, 3, 174-203, p.175.

⁶² “Psychology [...] consists in the knowledge of the soul in general and of the soul of man in particular; concerning which, the most profound, the most subtle and abstract researches have been made, that the human reason is capable of producing; and concerning the substance of which, in spite of all these effort, it is yet extremely difficult to assert any thing that is rational, and still less anything that is positive and well supported” [“La psicología [...] consiste en el conocimiento del alma en general y del alma del hombre en particular, respecto de la cual se han realizado las investigaciones más abstractas y sutiles que la razón humana sea capaz de producir, y respecto de cuya sustancia, a pesar de todos estos esfuerzos, resulta aún extremadamente difícil afirmar algo que sea racional, y todavía más aún, algo que sea positivo y bien sustentado”. N. de los T.]. *Ibid.*

⁶³ “the nature of the human mind and the proper manner of conducting its several powers”. *Encyclopaedia Britannica*, LOGIC, 2, 984-1003. p. 984. Véase James G. Buickerood, “The natural history of the understanding: Locke and the rise of facultative logic in the eighteenth century”, *History and Philosophy of Logic*, 6, 1985, 157-190.

⁶⁴ John Gregory, A comparative view of the state and faculties of man with those of the animal world (1765); se trata de las disertaciones presentadas en la Sociedad filosófica de Aberdeen entre 1758 y 1763. Véase Paul B. Wood, “The natural history of man in the Scottish Enlightenment”, *History of Science*, 28, 1990, 90-123.

Semejante proyecto se sitúa explícitamente en el marco de una historia natural del hombre, y subraya la continuidad entre ésta y la historia civil. En cuanto al filósofo principal del “sentido común”, Thomas Reid (1710-1796), profesor de filosofía en King's College de Aberdeen y luego de filosofía moral en la Universidad de Glasgow, lo que él y sus colegas escoceses enseñan bajo el nombre de *pneumatología* no es (según el sentido habitual de la palabra) una ciencia del espíritu, sino más bien una “historia” del espíritu humano que trata sobre las sensaciones, la memoria, la imaginación, el entendimiento, el juicio, el raciocinio...⁶⁵ El ejemplo de Reid muestra que tal disciplina no constituye un fin en sí mismo, sino el fundamento de una teoría del conocimiento, de una libertad y de una moral individual y social.

Reid no habla de *psicología*, aunque la lengua inglesa no desconoce la palabra y no la asimila siempre a las tinieblas escolásticas. El médico y filósofo inglés David Hartley (1705-1757) sitúa la *psicología* “o teoría del espíritu humano, con la de los principios intelectuales de los animales” en la filosofía natural, al lado de la mecánica, la hidroestática, la pneumática, la óptica, la astronomía, la química, la medicina y las teorías de los artes y de los oficios.⁶⁶ Desde 1760 en la Universidad de Aberdeen, el profesor de filosofía moral James Beattie (1735-1803) impartió el curso de “psicología, o ciencia de la naturaleza de los diversos poderes o facultades del espíritu humano”.⁶⁷ Aunque la considera como una parte del pneumatología, la trata como una ciencia empírica y la desliga de las preguntas relativas a la inmortalidad y la inmaterialidad del alma.

En contrapartida, Alexandre Gerard (1728-1795), profesor en el Marischal College de Aberdeen, divide su curso de pneumatología en psicología y teología natural y hace desembocar a la psicología en una demostración de la inmaterialidad y de la inmortalidad del alma. Esta demostración cumple la función de llevar a la teología natural, y la psicología se queda principalmente en el ámbito de la filosofía natural. Gerard se mostró particularmente sensible a los problemas del método introspectivo:

La psicología es una ciencia de la mayor utilidad ya que todas las demás ciencias están relacionadas con ella y, en cierto modo, todas nuestras conclusiones en psicología así como en filosofía natural deben estar fundadas sobre experimentos y observaciones; a veces, los fenómenos del espíritu humano son evidentes para nuestras conciencias, a veces debemos aprehenderlos observando sus efectos en la vida. Es fácil realizar experiencias sobre el cuerpo, pero más difícil concebir experiencias que conciernen al espíritu humano debido a que éste es muy variable.⁶⁸

⁶⁵ El principio de la filosofía “del sentido común” es que existe una manera de entender y de actuar propia de la naturaleza humana; ésta se expresa en un sentido común a todos los hombres, y, especialmente, en un lenguaje ordinario y a través de sus elementos sintácticos (por ejemplo, la distinción entre la voz pasiva y la voz activa) presentes en todas las lenguas. Reid estima, por otra parte, que la vida psíquica no se deja reducir a las sensaciones, sino que el funcionamiento de ésta presupone ciertos “juicios” (tales como la causalidad o la inducción). Véase en particular Reid, *Essays on the intellectual powers of man* (1781), *Essays on the active powers of man* (1788).

⁶⁶ Hartley habla de “psychology, or theory of the human mind, with that of the intellectual principles of brute animals”. David Hartley, *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (1749, Londres, impreso para T. Tegg and Son, 1834), p. 223.

⁶⁷ “psychology, or science of the nature of the several powers of faculties of the human mind”, James Beattie, *Elements of moral science* (Edimburgo, impreso para T. Cadell, 1790), vol. 1, p.1.

⁶⁸ “Psychology is a Science of the most extensive utility, for all the other sciences are connected with it, and in a manner all our conclusions in it, as well as in Natural Philosophy, must be founded on Experiments and observations; Sometimes the Phenomena of the human mind is (sic) obvious to put consciences, at other times they must be learned by observing their Effects in Life. It is easy to make Experiments upon Body, but mire difficult to form experiments concerning the human mind because it is very inconstant”. Notas tomadas en el curso de filosofía moral de Gerard, citadas por Paul B. Word, *The Aberdeen Enlightenment. The arts curriculum in the 18th century* (Aberdeen, Aberdeen University Press, 1993), p. 110.

En suma, ya sea con la denominación *psicología* o, más corrientemente, con un nombre tal como *filosofía del espíritu humano*,⁶⁹ el pensamiento de las Luces escocesas sobre esta materia mantiene un enfoque empírico y naturalista (lockeano al principio, más tarde dominado por el antiescepticismo de la filosofía del “sentido común”) y coloca el estudio del espíritu en la base de la lógica, de la estética y de la filosofía moral y política, inscribe a la psicología en una ciencia del hombre como ser individual, social e histórico, y de hecho la convierte en un elemento clave de la reforma de los programas de enseñanza.⁷⁰

Desde el punto de vista de la historia del vocabulario, las reticencias de la *Encyclopédie Britannique* respecto a la palabra *psicología* se encuentran también en el contexto francés, por razones análogas, agravadas por la polémica antirreligiosa o anticlerical. El término parece remitir, para los *philosophes*, a la “escolástica”, la oscura enseñanza de los sacerdotes, los conceptos ininteligibles y las nociones sin referente real. Ellos también lo rechazan. He mencionado a Condillac, Tracy, Garat y a Condorcet. Pero la palabra *psicología* no es más frecuente entre los autores anti-*filosóficos*, quienes, como interlocutores constantes de sus enemigos más célebres, merecen (por lo menos bajo ese título) ser reincorporados al siglo de las Luces.⁷¹

Defendiendo al cristianismo contra el materialismo, el escepticismo y el fatalismo, los anti-filósofos ponen de relieve la actividad del alma y la unidad del yo y de la conciencia, que oponen al funcionamiento mecánico de una máquina orgánica que respondería más o menos pasivamente a estimulaciones sensoriales. El más notable de ellos, el orador Joseph Adrien Lelarge de Lignac (1710-1762), ataca en particular a los “Optimistas-fatalistas”.⁷² Estos últimos, sostiene, subordinan a Dios a la necesidad y atribuyen una fuerza motriz autónoma al alma misma (en lugar de atribuirle a las leyes de la unión de ambas sustancias o, mejor, a su autor). Discípulo de Descartes y de Malebranche, Lelarge de Lignac opone a los sensualistas el testimonio del “sentido íntimo” y de la experiencia (entre otros, el de los límites de nuestra voluntad), hace descansar al yo en un “sentimiento de la existencia” irreductible a las sensaciones y a los pensamientos y se subleva contra “la manía de nuestro siglo” que consiste en decir “que no conocemos nuestra alma, aunque nos sentimos existir, aunque distinguimos en nosotros lo que es activo y lo que es pasivo, y no podríamos tomarnos por otro individuo”.⁷³

⁶⁹ Dugald Stewart, *Elements of the philosophy of the human mind*, publicado en tres tomos (1792-1827). Stewart (1753-1828), discípulo de Thomas Reid, fue profesor de matemáticas y luego de filosofía moral en Edimburgo.

⁷⁰ Respecto al último punto, véase Word, *The Aberdeen Enlightenment*, cáps. 2 y 5 (sobre humanidades, la filosofía moral, la ciencia del hombre y el estudio de la antigüedad).

⁷¹ Robert R. Palmer, *Catholics and unbelievers in 18th-century France* (1939; Nueva York, Cooper Square Publishers, 1961); Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'anti-philosophie au temps des Lumières*. (París, Fayard, 2000).

⁷² Excepción por una memoria “para la historia de los arañas acuáticas” de 1748, la obra de Lelarge de Lignac está hecha de críticas. Sus *Lettres à un Américain [...] (1751)* tienen a Buffon como blanco principal y oponen el sentimiento de existencia y de individualidad al sensualismo y al axioma *nihil es in intellectu quod non prius fuerit in sensu*; se encuentra la misma reivindicación del sentido íntimo en sus *Eléments de métaphysique tirés de l'expérience: ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme* (1753). Un estudio más completo sobre Lignac se encuentra en la tesis de F. Groff, *De la philosophie de l'abbé de Lignac*. (París, Hachette, 1863). Maine de Biran lee a Lignac y se ve influido por él cuando pierde el interés por el sensualismo; véase François Azouvi, “Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lignac et Maine de Biran”, *Archives de philosophie*, 45, 1982, 85-107.

⁷³ Joseph Adrien Lelarge de Lignac, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes* (Auxerre, François Fournier, 1760), 3 vols., 2, p. 1666. El *Essai de psychologie* de Charles Bonnet es su blanco principal. Lignac explica que Bonnet mismo le envió el libro a través de un tercero (1, 53-54); Lignac conocía entonces al autor y respetó su anonimato designándolo siempre como el “Psychologiste”. Respecto a las objeciones de Lignac a Bonnet, véase *Le témoignage*, 1, cáp. 1; 2, cáps. 5 y 6; 3, cáps. 6 y 7. Sobre la posición de Lignac en relación con el yo, véase Jean A. Petkins, *The concept the self in the French Enlightenment* (Ginebra, Droz, 1969), cáp. 3.

Esta “manía”, desde luego, es la de los adversarios de Lignac y anima buena parte de la psicología empírica de las Luces.⁷⁴ Inspirada en Locke, la crítica a la noción de alma como sustancia puramente espiritual sin la cual no podría haber yo inspiró diferentes estrategias.⁷⁵ La menos peligrosa de ellas es la que consiste en describir los “movimientos” del alma a través de las manifestaciones fisonómicas o pasionales. Una segunda estrategia reformula los conceptos metafísicos en términos psicológicos o físicos: el *alma* se borra en provecho del *espíritu*, y éste acaba por ser absorbido en la moral. La tercera estrategia consiste en reducir las funciones mentales al funcionamiento de la materia, tal como lo harán diversas doctrinas materialistas, desde la *Histoire naturelle de l'âme* (1745) y *L'homme machine* (1748) de Julián Offray de la Mettrie (1709-1751) a los *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) de Cabanis, pasando por el *Système de la nature* (1770) de Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723-1789).

Como en otras partes de Europa, el empirismo penetró en los tratados de educación e inspiró proyectos de reforma pedagógica.⁷⁶ A fines del siglo XVIII, la psicología conoció un breve periodo de existencia institucional. A partir de la Revolución, al participar en la creación de las Escuelas centrales, de la Escuela Normal y del Instituto, los Ideólogos tuvieron la oportunidad de aplicar el “análisis del entendimiento” que estimaban indispensable en la realización de sus ideales políticos.⁷⁷ Desde 1796, un tal François-Joseph Benoni Debrun (1765-1845), cura constitucional⁷⁸ antes de casarse y de renunciar al sacerdocio, es nombrado profesor de gramática en la Escuela central del departamento de Aisne. Según directivas nacionales, su curso debía estar compuesto por la Ideología, la Gramática general, la Gramática francesa y la Lógica. Debrun reúne “en un solo cuerpo” la gramática, la lógica y la moral, precedidos de una “psicografía” o “tratado descriptivo del alma”; al ordenar así esas materias, explica en el texto publicado en 1801, forma “un curso al cual conviene muy bien el nombre *Psicología*, ya que tiene por objeto el alma y sus operaciones”.⁷⁹ Sensualista, Debrun apela al “análisis” y define el alma como “la sustancia que tiene el poder de sentir” y el pensamiento como “toda manera de ser del alma que el análisis reduce a la sensación”.⁸⁰ En absoluto materialista, Debrun afirma que “mi cuerpo no es yo, sino una máquina”, sostiene la inmaterialidad del alma y demuestra la heterogeneidad de ambas sustancias con la ayuda de argumentos trillados (“el ojo nos permite ver, pero éste no ve”).⁸¹

⁷⁴ Me atendré aquí a una exposición mínima de la historiografía que se puede llamar corriente, y que puede leerse en Sergio Moravia: *La scienza dell'oumo nel Settecento* (Bari, Laterza, 1978); *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi* (Florenca, Sansón, 1982); “The capture of the invisible. For a (pre)history of psychology in 18th-century France”, *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 19, 1983, 370-378; *Il pensiero degli ideologues. Scienza e filosofia in Francia, 1780-1815*, (Florenca, La nouva Italia, 1974).

⁷⁵ Después de Gabriel Bonno (*Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley University of California Press, 1955), se han publicado tres importantes estudios sobre Locke en Francia: John Yolton, *Locke and French materialism* (Oxford, Clarendon Press, 1991); Ross Hutchinson, *Locke in France, 1688-1734* (Oxford, Voltaire Foundation, 1991); Jørn Schløsler, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle* (Oxford, Voltaire Foundation, 1997).

⁷⁶ Marcel Grandière, “Le sensualisme dans les traités d'éducation à la fin du XVIII^e siècle (1760-1789). Quelques aspects” en Hubert Hannoun y Anne-Maie Drouin-Hans, eds., *Pour une philosophie de l'éducation* (Dijon, CNDP, 1994); *L'idéal pédagogique en France au dix-huitième siècle* (Oxford, Voltaire Foundation, 1998), cáps. 5-7.

⁷⁷ François Azuovi, ed., *L'institution de la raison. La révolution culturelle des idéologues* (París, Vrin, 1992). Abordé brevemente a Garat y su enseñanza en el cáp. 1.

⁷⁸ [Un “cura constitucional” es un clérigo surgido de una ley de la Revolución Francesa que estableció la constitución civil del clero. N. de los T.].

⁷⁹ [François-Joseph] Benoni Debrun, *Cours de psychologie. Traité de psychographie* (1801), en Serge Nicolas, ed., *Un cours de psychologie durant la Révolution française de 1789. Le traité de psychographie de Benoni Debrun*. (París, L'Hartmattan, 2003), p. xxi. Los números de las páginas corresponden al original.

⁸⁰ *Ibid.*, §10, 9. 18.

⁸¹ *Ibid.* § 77 y 78, p. 88.

El curso de Debrun es bastante personal, pero ya su título es inesperado en la medida en que implica una palabra que los Ideólogos desprestigiaban (vimos que Garat, entre otros, se negaba explícitamente a hablar de “psicología” por lo que titulaba sus cursos “Análisis del entendimiento”). Quizá la persistencia de la noción de *alma* en la terminología de Debrun (*psicología, psicografía*) sea un vestigio del pasado eclesiástico del profesor... Sea por la razón que fuere, el término no penetra en la enseñanza académica sino después de la proscripción napoleónica de la Ideología y, por sobre todo, después de la Restauración. Al retomar el valor del sentido íntimo, con Maine de Biran (1766-1824), Pierre Laromiguière (1756-1837), Victor Cousin (1792-1867) y otros, el término se caracterizará por un eclecticismo espiritualista fuertemente crítico del sensualismo de las Luces y de la orientación fisiológica que encarnaba Cabanis.

La situación helvética es extremadamente variada desde el punto de vista político, religioso e intelectual; asimismo, la considerable presencia de los “suizos” en el extranjero hace que desborde las fronteras actuales del país.⁸² Si el problema de la existencia de “las Luces helvéticas” no se le escapó a los historiadores, es debido a un cierto consenso a propósito del papel mediador de Suiza entre las Luces francesas y la *Aufklärung* alemana. El elemento unificador de las Luces helvéticas sería su fidelidad para con el cristianismo interpretado como la religión conforme con la razón y compatible con los desarrollos científicos y epistemológicos del siglo.⁸³ Los mismos pensadores suizos del siglo XVIII situaron los rasgos “helvéticos” de su obra y de su país entre la ortodoxia teológica y el ateísmo, entre una mística de la naturaleza y una visión mecanicista del mundo, entre la teología y la antropología.⁸⁴ La articulación entre teología y antropología, que hemos vuelto a encontrar en el pastor de Lausanne, Chavannes, es particularmente pertinente: mientras que el caso francés parece sugerir que el desarrollo de una historia natural del hombre exige una actitud anticristiana y una crítica radical de la concepción de un ser humano compuesto de dos sustancias, el caso helvético subraya el papel positivo que pudo jugar esta noción y su marco cristiano en el advenimiento de las ciencias humanas. Esto se manifiesta en resonancia de la obra de Charles Bonnet y se resaltarán en el análisis de la *Encyclopédie d' Yverdon* en los capítulos 7 y 8.

La situación italiana no es menos compleja.⁸⁵ Como veremos, en oposición a las enciclopedias de lengua inglesa, alemana o francesa, la enciclopedia italiana, publicada en Venecia entre 1746 y 1751, no posee artículos sobre psicología y no se ocupa en modo alguno del tema.⁸⁶ En contraste con las otras enciclopedias europeas de las Luces, no refleja la situación del pensamiento psicológico italiano.

⁸² Respecto a esto son particularmente importantes los “Suizos de Berlín”; a propósito de los mismo es posible consultar Fontius y Holzhey, *Schweizer in Berlin*.

⁸³ Ulrich im Hof, *Aufklärung in der Schweiz* (Bern, Francke, 1970); Samuel S. B. Taylor, “*The Enlightenment in Switzerland*”, en Porter y Teiche, *The Enlightenment*. Es una cuestión sintomática de esta situación historiográfica que mientras que Hof otorga cierto lugar al Catolicismo, Taylor observa las Luces helvéticas como un fenómeno esencialmente protestante.

⁸⁴ “So fragwürdig diese Konstruktion eines schweizerischen Denkens ist, so richtig sind wesentliche Züge eines Konzepts angedeutet, das auch und gerade von schweizerischen Autoren des Aufklärungszeitalters vertreten worden ist, eines Konzepts der Mitte zwischen theologischer Orthodoxie und Atheismus, zwischen Naturmystik und maschineller Weltauffassung, zwischen Theologie und Anthropologie”, Helmut Holzhey y Simone Zurbuchen, “Die Schweiz zwischen deutscher und französischer Aufklärung”, en Werner Schneiders, ed., *Aufklärung als Missions. Akzeptanz probleme und Kommunikationsdefizite* (Marbourg Hitzeroth, 1993, p. 312.

⁸⁵ Para ampliar véase Luciano Mecacci, “Primi nusi della parola “psicologia tra Settecento e Ottocento in Italia: Breve nota fino al 1830”, *Teoria e modelli*, 8 (3), 2004, 31-39.

⁸⁶ He realizado un primer acercamiento a estas cuestiones en F. Vidal, “Psychology in the eighteenth-century: a view from encyclopaedias”, *History of the Human Science*, 6, 1993, 89-119.

En 1745, a continuación de un ensayo sobre “las fuerzas del entendimiento humano” destinado a refutar el escepticismo, el gran historiógrafo de Modena, Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) publicó *Sur les forces de la fantaisie humaine*.⁸⁷ Obra muy vivaz, frecuentemente traducida y reimpressa, que mezclaba el discurso psicológico con preguntas teológicas y demonológicas, morales y médicas. Aún cuando renuncia explícitamente a la estructura argumentativa “escolástica” fundada sobre la confrontación de opiniones, la exposición de preguntas, objeciones y respuestas, se inscribe en una tradición de escritos sobre la imaginación que son ciertamente psicológicos pero que no procuran hacer “psicología”. Algunos de sus contemporáneos irán aún más lejos en esta dirección.

Tras ordenarse en Venecia, un amigo de Muratori, Antonio Conti (1677-1749), regresa a Padua, su ciudad natal, donde se consagra a las matemáticas y colabora con el profesor de “filosofía experimental” Antonio Vallisnieri (1661-1730). En París (1713-15 y 1718-26), en Inglaterra (1715-18) y luego nuevamente en Italia, Conti persigue sus intereses científicos, filosóficos y estéticos, encuentra a Newton, defiende a Homero en la Disputa entre los Antiguos y los Modernos, participa en los debates filosófico-teológicos alrededor del newtonismo, escribe sobre la naturaleza de amor y sobre el sistema de mónadas, publica poemas y traducciones del inglés, francés, latín y del griego, y permanece en contacto personal y epistolar con numerosos sabios y filósofos; entre otros, Conti habría mantenido una correspondencia con Christian Wolff.⁸⁸ En el Prefacio a sus obras, el abad Conti alaba la precisión y la claridad de la ontología y de la psicología empírica wolffianas; partidario decidido de la “filosofía experimental” y convencido de que había que buscar los fundamentos del placer estético en la sensación, la imaginación y el entendimiento, Conti anunció que haría preceder a sus disertaciones sobre la imitación, la alegoría, el entusiasmo y los “fantasmas poéticos” un “pequeño tratado de psicología empírica” necesario para el buen entendimiento en las materias abordadas. Sin una teoría del alma, dice Conti, “no podemos tratar profundamente las doctrinas poéticas”.⁸⁹

Conti va más allá de ese pequeño tratado. Al morir deja un voluminoso *Traité de l'âme*, probablemente ya terminado en 1745, pero que permaneció como manuscrito. La obra está marcada por Locke, Malebranche, Vico y Wolff en varios aspectos. Contra la idea cartesiana de la transparencia del alma, Conti afirma que ésta no puede conocerse sino a partir del cuerpo; insiste en la inseparabilidad de ambas sustancias, y llega a sugerir que es muy difícil probar la espiritualidad del alma. El autor se protege de tales ideas peligrosas distinguiendo tajantemente entre una parte histórica, en la que se exponen diferentes opiniones respecto a Dios, el alma humana y los espíritus, por un lado y, por el otro, una parte psicológica y gnoseológica que excluía las consideraciones teológicas y metafísicas.⁹⁰ Conti abarcaba únicamente los poderes cognoscitivos, es decir, según el esquema más tradicional (*secondo le ipotesi degli antichi*), los sentidos externos, el sentido interno o “común”, la imaginación o fantasía, la memoria, el juicio (estimativa) y el entendimiento.⁹¹ La primera parte del tratado se ocupa de los sentidos, la segunda de la imaginación y la tercera del espíritu (*mente*).

⁸⁷ Ludovico Antonio Muratori, *Delle forza fantasia umana* (1745), ed e introduccion por Carlo Pogliano (Florencia, Giuntim 1995).

⁸⁸ Véase la reseña bibliografica de Giuseppe Toaldo al principio del vol. 2 de Antonio Conti, *Prose, e poesie* (Venecia, presso Giambattista Pasquali, 1739-1756) así como Nicola Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire* (Milán, Fertrinelli, 1968).

⁸⁹ Conti, *Prose*, vol. 1, “Prefazione”, no enumerado, [3] y [24].

⁹⁰ Se puede encontrar un bosquejo de la parte psicología en Conti, *Prose*, vol. 2, § XI, pp. 267-269 (Trattato delle potenze conoscitive dell'anima). El prefacio de la parte histórica (Saggio di storia critica de' ragionamenti intorno Dio, l'anima umana e gli altri spiriti) así como toda la parte psicológica (Trattato dell'anima umana) han sido publicados en A. Conti, *Scritti filosofici*, ed. Nicola Badaloni (Napoles, Fulvio Rossi, 1972).

⁹¹ Conti, “Trattato”, *Scritti*, p. 51.

En 1745 Conti le escribe a Antonio Genovesi (1712-1769) para elogiar su manual de metafísica y le pide que le explique la naturaleza y el origen de las ideas.⁹² En su respuesta, el abad Genovesi, a quien se debe el despliegue de la filosofía empírica propia de las Luces napolitanas del siglo XVIII tardío, remite a algunos de sus escritos pero, sobre todo, subraya su ignorancia en cuanto a la naturaleza y al origen de las percepciones y de las ideas: en la medida en que no se conoce y no es posible conocer la esencia del alma, toda búsqueda de tales cuestiones es forzosamente vana.⁹³ Los manuales de Genovesi no dicen nada tan radical; y si bien ellos oscilan sobre la manera de resolver la pregunta, permanecen firmes respecto al principio de la incognoscibilidad de las sustancias, de las esencias y de las causas últimas; se trata, en todo caso, de textos didácticos. En la Universidad de Nápoles, Genovesi era profesor de filosofía moral y luego de “economía civil” (por primera vez en Europa), dominio de actualidad en el contexto de las reformas comenzadas bajo Charles de Bourbon, y en el cual formó numerosos discípulos.⁹⁴ Sus manuales latinos hablaban de “psychosophie”;⁹⁵ mientras que uno de los manuales italianos para *giovanetti* definía la psicología como la ciencia del alma, sus facultades, instintos, pasiones, virtudes y vicios, otro prefiere el término de “antropología”, que considera más englobante, usual y preciso.⁹⁶ A pesar de la presentación de los elementos de la metafísica – *mathematicum in morem adornata*–, el contenido está marcado por el sello del pensamiento de Locke. Esto le vale a Genovesi numerosas críticas de parte del conde Lodovico Barbieri (1719-1791). En el *Traité de psychologie* de 1756, este noble de Vicenza se propone refutar la teoría de las ideas innatas, las conjeturas de Locke sobre la materia pensante, los sistemas de la influencia física y la armonía preestablecida, para demostrar que el alma es un “poder activo”, que es inmaterial y que su recíproca dependencia con el cuerpo sólo puede explicarse por causas ocasionales. Estamos lejos ya de los contenidos y del método de la psicología empírica.⁹⁷

Un poco más tarde en Milán, Cesare Beccaria (1738-1794), en su obra revolucionaria *Des délits et des peines* (1764), razona desde de una psicología asociacionista y sensualista.⁹⁸ Por ejemplo, al constatar la contradicción que existe entre las leyes civiles y las leyes “de lo que se considera el honor”, Beccaria analiza la compleja noción de honor como un agregado de ideas (§ IX). Los castigos deben ser escogidos de forma de efectuar la impresión más duradera sobre el espíritu de la gente pero la menos cruel sobre el cuerpo del culpable (§XII). Si el castigo es más útil cuando es rápido, es “porque cuanto menos tiempo transcurre entre el delito y la pena, más

⁹² Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Gallupi*, 2ª ed. (1929), en *Opere* (Florencia, Sanzoni, 1935), vol. 18, p. 1.

⁹³ Carta de Genovesi a Conti del 15 de enero de 1746, citada *Ibid.*, p. 3.

⁹⁴ Paola Zambelli, “Antonio Genovesi and eighteenth-century empiricism in Italy”, *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, 195-208; *La formazione filosofica di Antonio Genovesi* (Nápoles, Morano, 1972), pone el acento en el contexto intelectual y la dimensión teológica de la obra de Genovesi. Sobre el newtonismo de Genovesi, incluido el de su psicología, véase Vincenzo Ferrone, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano ecultura italiana nel primo settecento* (Nápoles, Jovene, 1982), pp. 609-641.

⁹⁵ Antonio Genovesi, *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata*. 2ª ed. (Nápoles, typis Benedecti, y I Gessari, 1751; 1ª ed. 1743), vol. 2, 2ª parte (“Qua continentur principia Psychesophiae”); *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata* (Venecia, Remondini, 1779), vol. 3 (Psychesophia et Ethica). La segunda obra es una “editio novissima” de los *Elementa* precedentes.

⁹⁶ A. Genovesi, *La logica per gli giovanetti* (1766-Nápoles, Stamperia Abbaziana, 1790), libro V (Dell’Ordinatrice), cáp. V (Dell’Ordinamento delle nostre Idee), p. 238; *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti* (1766; Nápoles, Angelo Coda, 1791), 3ª parte (Anthpologia), p. 315.

⁹⁷ Ludovico Barbieri, *Trattato di psicologia nel quale si ragiona della natura dell’anime umane, e deli altri spiriti, della loro eccellenza sopra i corpi, della intelligenza, della volontà, della immortalità, ec.* (Vececia, Pietro Valvasenese, 1756).

⁹⁸ Cesare Beccaria, *Dei delitti e dele pene* (1764), con una colección de documentos sobre los orígenes y la difusión de la obra, ed. Franco Venturini (1965, Turín, Einaudi, 1994). Los números de las secciones (§) están establecidos en el texto.

fuerte y más duradera es, en el espíritu, la asociación de las ideas de *delito* y de *pena*, de modo que insensiblemente una es considerada como la causa y la otra como el efecto necesario e infalible” (§XIX).⁹⁹ En virtud de la manera en que se forman las costumbres y en que funciona nuestra sensibilidad, una ejecución es rápidamente olvidada sin dejar rastro; resulta entonces que la detención perpetua es más eficaz para la prevención del crimen que la pena capital. (§XXVIII).

Según Beccaria, la moral, la política y la estética deben basarse en el estudio de la naturaleza humana, y, por lo tanto, en la ciencia del hombre; su tratado de estilo, de inspiración sensualista, se propone sostener la pregunta respecto a una “filosofía del espíritu” (*filosofia dell' animo*) que, dice, es mejor denominar “psicología” que “metafísica”.¹⁰⁰ Se encuentra la misma orientación en el amigo de Beccaria, Pietro Verri (1728-1797), que en su *Discours sur la nature du plaisir et de la douleur* procura descomponer los diferentes tipos de sensaciones.¹⁰¹ Su ensayo retoma un marco lockeano y condillaciano, pero, asimismo, se relaciona con los debates de la época sobre la naturaleza de la felicidad individual y social, las investigaciones “económicas” respecto a un posible cálculo del placer y del dolor, y con el desarrollo de una fisiología no mecanicista de la sensibilidad: aquí como en otras partes, el discurso psicológico tiene fines que lo sobrepasan y lo justifican. Tal como lo demuestra una polémica anti-wolffiana aparecida al principio de los años 1780 en el *Giornale enciclopedico* de Venecia, las cuestiones del método y la defensa del “análisis” pueden alcanzar a un público letrado más amplio.¹⁰² También penetran en la reforma educativa.¹⁰³ Al igual que en el resto de la Europa de las Luces, la psicología se sostiene, en Italia, como fundamento empírico de la reforma de los espíritus y de las instituciones, desde la lógica y la estética a la educación y la legislación.

Lo mismo sucede en España.¹⁰⁴ En parte a través de los trabajos de Genovesi y del capuchino portugués Luís António Verney (1713-1792), autor de una *Véritable méthode d'étudier pour être utile à la République et à l'Église* (1746, traducción española 1760), la crítica de Aristóteles y de la escolástica deja de inspirarse en Descartes o en Gassendi para apoyarse en

⁹⁹ C. Beccaria, *Des délits et des peines*, trad. Maurice Chevallier (París, Flammarion, 1991), p. 109.

¹⁰⁰ C. Beccaria, *Ricerche intorno alla natura dello stile* (1770), en *Opere*, ed. Sergio Romagnoli (Florencia, Sansoni, 1958), 2 vols., 1, pp. 201-204.

¹⁰¹ “[...] non così ogni uomo ha l'ostinata curiosità di scomporre gli elementi che formano le proprie sensazioni e rintracciare quale sia la proprietà comune a tante e sì variate sensazioni che sono piacevoli, e a tante e sì variate che sono dolorose. Questo à quello che penso io di fare [...]”. Pietro Verri, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773, ed. Aumentada en 1781), ed. Silvia Contarini (Roma, Carocci, 2001), p. 58. Para profundizar sobre el contexto, véase la introducción de Contarini, “Una mappa della sensibilità”.

¹⁰² Giovanni Scola, “Lettere ai seguaci del sistema sintetico” (1781) en Mario Berengo ed., *Giornali veneziani del Settecento* (Milán, Feltrinelli, 1962). Las cartas atacan a un manual de filosofía wolffiana (*Institutiones philosophiae wolphianae*, por Ludwig Philipp Thümmig); las mismas a menudo invocan argumentos psicológicos, remitiendo, a veces, a Charles Bonnet.

¹⁰³ En este punto es importante el padre Francesco Soave (1743-1806), quien termina su vida como profesor de “ideología” en la Universidad de Pavia. Sitúa la psicología en la metafísica, pero da pruebas de un escepticismo crítico típicamente *iluminista* cuando aborda las teorías sobre la unión de ambas sustancias así como las preguntas por la naturaleza, la espiritualidad, la inmortalidad, la esencia y el origen del alma. Véase F. Soave, *Istituzioni di metafisica*, parte prima (Psicologia), en *Istituzioni di logica, metafisica ed etica* (1804), “edizione corretta e accresciuta” (Venecia, Nella Stamperia di Sebastiano Valle, 1813), vol. 3. Sobre los manuales escolares de Soave, véase Carlo Pancera, “L'importanza dei testi scolastici di Francesco Soave (1743-1806)”, en Luciana Bellatalla, ed., *Maestri, didattica e dirigenza nell'Italia dell'Ottocento* (Ferrara, Tecomproject, 2000).

¹⁰⁴ Luís Rodríguez Aranda, “La recepción e influjo de la filosofía de Locke en España”, *Revista de filosofía*, 14, 1955, 359-381; Francisco Sánchez-Blanco Parody, *Europa y el pensamiento español el siglo XVIII* (Madrid, Alianza, 1991), cap. 9; Antonio Jiménez García, “Las traducciones de Condillac y el desarrollo del sensismo en España”, en Antonio Heredia, ed., *Actas del VI seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990). De modo más general, Helio Carpintero, *Historia de la psicología en España* (Madrid, EUEDEMA, 1994), pp.67-79.

la argumentación empírica y lockeana.¹⁰⁵ Antes del *Méthode* de Verney, el médico Andrés Piquer (1711-1772) publica una *Logique moderne*, cuyo contenido corresponde totalmente a su título por el peso que da a los análisis de las operaciones sensitivas e intelectivas del alma así como al examen del origen de los errores no en tanto faltas formales de raciocinio, sino en el funcionamiento de estas mismas operaciones mentales.¹⁰⁶

Aunque los Jesuitas siguieron defendiendo la metafísica tradicional mientras controlaban los púlpitos universitarios, otros (tales como los polígrafos Juan Andrés y Antonio Eximero y Pujades), exiliados en Italia después de su expulsión en 1767, apelaron a Bacon y a Locke, tomaron posición en favor del empirismo y atacaron la escolástica de manera virulenta.¹⁰⁷ La obra de Locke, por otra parte, no es prohibida en España sino en 1804... Condillac, cuyos *Le commerce et le gouvernement considérée relativement l' un à l'autre* (1776) y la *Logique ou les premiers développements de l' art de penser* (1780) se traducen en 1778-80 y en 1784, ejerce una enorme influencia sobre la economía política y la lógica, tanto antes como después de su tardía prohibición (1789 para el *Cours d'étude*, 1798 para las *Œuvres complètes*)¹⁰⁸

En suma, desde los *philosophes* franceses a los sacerdotes italianos y los jesuitas españoles pasando por los catedráticos de universidades alemanas y escoceses, la ciencia general del hombre que se abre paso en el siglo XVIII es una historia natural y cultural. Ella ve en el ser humano el compuesto de un alma y un cuerpo, subraya la importancia de estudiar la interacción de ambas sustancias y da así un lugar central a la psicología. El acento no está puesto sobre la heterogeneidad del cuerpo y del alma sino, por el contrario, sobre su carácter indisociable. Se

¹⁰⁵ Respecto a la lógica lockiana de Verney así como su crítica de la metafísica y su exposición, véase Luís Antonio Verney, *Verdadeiro método de estudar para ser útil à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal* (1746), ed. António Salgado Júnior (Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1949-1952), vol. 3, cartas 8-10. Habiendo definido la física como la ciencia que examina la naturaleza del cuerpo y del espíritu a través de sus efectos observables (p. 207), Verney sitúa allí el estudio del alma. La última parte de la física de los cuerpos se apoya en el hombre considerado principalmente “según los órganos y la máquina del cuerpo” (anatomía) y luego “según el origen de las pasiones y la fuerza de la imaginación” –dominios en los cuales es necesario adaptarse en su totalidad y enteramente a las “experiencias modernas” (é necessário ter grande advertência de se conformar em tudo e por tudo com as experiências modernas). La física pasa luego al examen de los espíritus. Éste debe primero probar dos cosas: la existencia y la inmaterialidad del alma y la libertad del “principio inteligente” del cual poseemos experiencia. A los argumentos escolásticos, Verney opone la experiencia que cada uno tiene de su entendimiento y de su voluntad, experiencia a partir de la cual se demuestra la distinción del alma y del cuerpo. Verney contempla, entonces, el examen de la unión de las ambas sustancias, pero se niega a abordar las preguntas escolásticas, por ejemplo, si el alma debe llamarse “forma” del cuerpo o si el cuerpo debe llamarse *comparte* (participante) del alma (p. 241). El Vol. 5 de la edición Salgado incluye el resumen en francés del *Método*: Antoine Texeira-Bamboá. *Essair sur les moyens de rétablir les sciences & les lettres en Portugal, adressé à MM. Les Auteurs du Journal des Sçavans* (Lisboa, 1762).

¹⁰⁶ Andrés Piquer, *Lógica moderna, o Arte de hallar la verdad, y perficionar la razón*. (Valencia, En la Oficina de Joseph García, 1747).

¹⁰⁷ Adolfo Domínguez Molto, *El abate D. Juan Andrés Morell (Un erudito del siglo XVIII)* (Alicante, Instituto de estudios alicantinos, 1978), pp. 81-89 y 177-179. Es necesario también recordar al beneditino y profesor de teología de Oviedo, Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), propagandista incansable de la autoridad de la “experiencia” y de la filosofía experimental, cuyos escritos tratan a veces cuestiones psicológicas (por ejemplo, la imaginación, la memoria, la fisiognomía). Si bien Feijóo logra emplear los términos “forma” y “materia”, ve más bien el cuerpo como un instrumento del alma capaz, a su vez, de afectarlo en virtud de su unión. En su *Teatro critico universal* (1726-1739) y en sus *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), Feijóo escribe sobre toda clase de temas “para desengaño de errores comunes” (como dice el título del *Teatro*) –incluyendo lógica, metafísica y física, dominios donde sabe mostrarse de un anti-aristotélico feroz. Para una buena introducción, véase I. L. McClelland, Benito Jerónimo Feijóo (Nueva York, Twayne, 1969). La obra de Feijóo esta disponible online a través del *Proyecto filosofía en español*: <http://www.filosofia.org/fejoo.htm>.

¹⁰⁸ Jiménez García, “Las traducciones de Condillac”; Alain Guy, “Ramón Campos, disciple de Condillac”, en José Luis Abellán y al., *Pensée hispanique et philosophie française des Lumières* (Toulouse; Association des publications de l'Universoté de Toulouse-Le Mirail, 1980).

trata, como dice Marat, de comprender al “hombre entero”. Tal visión cuadra con el proyecto de una historia natural del hombre.¹⁰⁹ Ciertos autores han hecho únicamente metafísica del alma, y los más abiertamente cristianos subrayaron la conformidad de la antropología con la visión del ser humano como un ser mixto que no podría subsistir sin un cuerpo. El peso de la fe personal, de las doctrinas teológicas y de la intención apologética varía según los contextos y los individuos. Entonces, en la medida en que la idea del hombre como ser mixto sostiene el camino de la ciencia empírica del alma unida al cuerpo, la antropología necesita, siempre, la existencia de la psicología y la psicología implica la existencia de la ciencia del hombre.

La conciencia metodológica de los psicólogos de las Luces

Los limbos historiográficos en los que se abandona a la psicología del siglo XVIII contrastan fuertemente con la conciencia metodológica de los psicólogos de la época.¹¹⁰ Los psicólogos se ponen de acuerdo en decir que los métodos de su ciencia son los del estudio de la naturaleza en general. En 1786, por ejemplo, Jacob Friedrich Abel (1751-1829), entonces profesor de psicología y de moral en una escuela militar de Stuttgart, publica un libro al que describe como el primer manual completo de psicología empírica.¹¹¹ Para Abel, va de suyo que la teoría del alma forma parte de la ciencia o teoría del hombre (*Menschenlehre*). El método de esta ciencia, explica, es idéntico al de las ciencias de la naturaleza: en primer lugar, se acumulan fenómenos individuales, luego se extraen de ellos leyes generales, y finalmente se utilizan estas leyes sea para explicar los fenómenos, sea para encontrar reglas nuevas aplicables a nuevos objetos. De ello resulta que el espíritu del psicólogo es el del naturalista.¹¹² Sólo que, dado que el psicólogo observa lo que sucede en él mismo y que la ciencia del hombre no contiene nociones capaces de ponerse a prueba tan fácilmente como las de la ciencia del cuerpo, la formación del espíritu psicológico es mucho más difícil, “pero también mucho más importante”.¹¹³

Esta opinión, corriente entre los psicólogos, motiva discursos y debates metodológicos que conciernen principalmente al carácter empírico de la ciencia del alma, la crítica de los excesos sistemáticos y el examen y la comparación de los métodos.

Comencemos por lo que Wolff escribe en su *Psychologie empirique* a propósito de la observación, la experiencia y la experimentación.¹¹⁴ Sus comentarios tienen un carácter general y, sin embargo, no por eso dejan de ser una manera útil de introducir términos que (sin provenir siempre directamente de Wolff) se reconocen en las discusiones ulteriores. Además, ilustran la manera en que la psicología empírica se relaciona desde el comienzo con la reflexión metodológica que ya estaba presente en la lógica y la filosofía natural.

¹⁰⁹ Claude Blanckaert, *L'histoire naturelle de l'homme* (XVIII^o-XIX^o siècle). Informe de las actividades para la defensa de una tesis de habilitación dirigir investigaciones (París, 1997). Como hemos tratado de mostrarlo aquí, el proyecto antropológico de las Luces no supone el materialismo; sin embargo, para percibir esto hay que a la vez librarse de la tradición materialista y tomar en serio a los autores cuando dicen creer en la unión del alma y del cuerpo. Cf. la tesis opuesta en Ann Thomson, “From *l'histoire naturelle de l'homme* to the natural history of mankind”, *British Journal for Eighteenth-century Studies*, 9, 1986, 73-80.

¹¹⁰ Como se puede ver en un texto de Martin Müller, la cuestión metodológica no coincide con la cuestión de la diversidad de los enfoques o de las corrientes del “pensamiento psicológico”: Müller, “Methoden psychologischer Forschung und Diagnostik im Deutschland de 18. Jahrhunderts”, en Horst Gundlach, ed., *Arbeiten zur Psychologiegeschichte* (Göttingen, Hogrefe, 1994).

¹¹¹ Jacob Friedrich Abel, *Einleitung in die Seelenlehre* (1786; Hildesheim, Olms, 1985), p. vi para el pasaje donde dice que no conoce otro manual, p. vii para aquél donde especifica que no trata sino de la psicología empírica.

¹¹² “Auch der Geist des Psychologen ist also überhaupt der Geist der Naturforscher”, § I, p. xxxi.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Wolff, *Psychologia empirica*; los números de los párrafos figuran en el texto.

Wolff explica que el arte del descubrimiento (*ars inveniendi*), que consiste en deducir verdades desconocidas de otras ya conocidas, puede proceder *a priori* o *a posteriori* (§ 454). En el segundo caso, el único que interesa a la psicología empírica, se apoya en observaciones o experimentaciones (*ex experimentis*; § 457).¹¹⁵ Ambos atañen a la “experiencia”, es decir, a un conocimiento adquirido prestando atención a nuestras percepciones.¹¹⁶ En términos wolffianos, la observación es la experiencia (*experientia*) que se apoya en hechos naturales independientes de toda intervención, mientras que la experimentación (*experimentum*) es la experiencia que no podría suceder sin tal intervención (§ 456). Mirar el cielo cubrirse de nubes es una observación, bombear el aire de una máquina neumática, una experimentación. El arte de observar (*ars observandi*) es, pues, el que emplean los físicos, los médicos y sobre todo los astrónomos; es también el de la psicología empírica (§ 458). El arte de experimentar (*ars experimendi*), en cambio, sólo es utilizado por los físicos –aunque, afirma Wolff, se lo podría aplicar en toda la filosofía y hasta en la teología natural (§ 458).

Una vez fijados estos términos de base, pasemos a lo que, desde el punto de vista de la historiografía recibida, parecería más improbable: hubo, en el siglo XVIII, varios intentos de introducir la medida y la cuantificación en la ciencia del alma.¹¹⁷ En la *Psychologie empirique*, Wolff define el placer (*voluptas*) y la aversión (*taedium*) como la intuición o el conocimiento intuitivo (*intuitus, seu cognitio intuitiva*) de una perfección o (respectivamente) de una imperfección, verdadera o aparente (§§ 511, 518). Estas definiciones tendrán un peso considerable en el campo de la estética. En psicología, inspiran dos “teoremas” al filósofo, según los cuales el placer y la aversión son proporcionales a las perfecciones y a las imperfecciones de las que somos conscientes, así como a la certeza de los juicios que les conciernen (§ 522). Estos teoremas, dice Wolff, “pertenecen a la *psicometría*, que proporciona un conocimiento matemático del espíritu humano, y sigue siendo hasta ahora un desiderátum. [La psicometría] debe enseñar cómo debemos medir la magnitud de perfección e imperfección, así como la certeza del juicio [...]”.¹¹⁸ Tal ciencia es posible porque, explica Wolff, en lo que concierne a la

¹¹⁵ En francés, el arte de *experimenter* era y sigue siendo el arte de hacer *experiences*. Véase, por ejemplo, en la *Encyclopédie*, el artículo EXPÉRIMENTALE (*Philosophie naturelle*), de d’Alembert. A fin de seguir las distinciones de la época, utilizaré, a pesar de todo, *experimentación* para designar las operaciones propias de la filosofía experimental.

¹¹⁶ “*Experiri* decimus, quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognition, quae sola attentioni ad perceptiones nostras patent, *experientia* vocatur”; Wolff, *Philosophia rationalis*, § 664 (Wolff, G.W., II. 1. 2). También: “Die Erfahrung (*experientia*) ist eine Erkenntniß, welche man durch die bloße Aufmerksamkeit auf eine Empfindung sich erwirbt, z.E. dirch Sehen, Hören, Rieche, Schmecken, Fühlen”; Walch, *Philosophisches Lexikon*, art. “Erfahrung”, 1, cols. 1082-1084, col. 1083. Esta definición “moderna” (que especifica además que la experiencia comprende la percepción, la observación y la experimentación), es un añadido de Hennings. La original, que data de medio siglo antes, hacía de la experiencia un conocimiento que se adquiere con el tiempo, en contacto con toda clase de cosas, y en todos los estados y funciones (*Ist eine Erkenntniß, die durch Länge der Zeit aus allerhand specialen Fällen in allen und jeden Ständen und Aemtern erworben wird*; col 1082); concernía menos a la teoría de la ciencia que a la casuística en calidad de modo de formar juicios morales.

¹¹⁷ Konstantin Ramul, “The problem of measurement in the psychology of the eighteenth century”, *American Psychologist*, 15, 1960, 256-265.

¹¹⁸ “*Theoremata* haec ad *Psycheometriam* pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit & adhuc in desideratis est. In ea autem doceri debet, quomodo magnitudinem perfectionis ac imperfectionis nec non certitudinem iudicii metiri debeamus [...]” (§ 522). Sobre diversos aspectos del proyecto wolffiano, véase Alexandre Métraux, “An essay on the early beginnings of psychometrics”, en Georg Eckardt y Lothar Sprung (Eds.), *Advances in historiography of psychology* (Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1983); y especialmente los artículos de W. Feuerhahn, “Entre métaphysique, mathématique, optique et psychologie” y “Die Wolffsche Psychometrie”, en Oliver-Pierre Rudolph et Jean- François Goubet (Eds.), *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2004). Feuerhahn destaca la importancia de los trabajos fotométricos como modelo de la psicometría.

cantidad, el alma humana obedece a leyes matemáticas, y porque las contingencias están tan mezcladas en el alma con las verdades matemáticas y geométricas como en el mundo material.

Wolff no elabora una psicometría empírica, pero algunos de sus ejemplos sugieren ciertos dominios privilegiados: así sucede con los “grados de la atención”, las diferencias individuales en la capacidad para permanecer atento en medio de distracciones o durante la lectura de largas demostraciones matemáticas (§§ 243-248).¹¹⁹ Su proyecto exige la aplicabilidad universal de las matemáticas y apunta, a sus ojos, como toda su filosofía, a la utilidad social. Así, en su *Philosophie pratique universelle*, Wolff postula que cuanto más libre es una acción, más deliberada es y puede atribuirse al individuo que la realiza. De ello resulta que es posible un conocimiento matemático de la libertad del alma y de la imputación de las acciones. La psicometría, que consiste aquí en medir el grado de intencionalidad, permitiría determinar grados numéricos de responsabilidad y, por consiguiente, instaurar una justicia matemáticamente exacta.¹²⁰

Varios autores imaginan, entonces, la posibilidad de medir fenómenos psicológicos. Uno de los primeros, el wolffiano Gottlieb Friedrich Hagen (1710-1769), profesor de filosofía en el Gymnasium de Bayreuth, encara experimentaciones psicológicas (*experimenta psychologica*). Se trataría de producir voluntariamente transformaciones en sustancias simples (el alma) –por ejemplo, suscitar el miedo en un individuo, para luego observar sus reacciones.¹²¹ Tales experimentaciones serían importantes para conocerse a sí mismo; las realizadas para conocer a otros servirían de base segura para otras observaciones.¹²² Siempre en la perspectiva de una especie de casuística cuantitativa, Hagen propone una *dynametria* destinada a medir las facultades (*dynamis*) del alma.¹²³ La justifica por el hecho de que, a semejanza de las facultades “mecánicas” del cuerpo, las facultades “representativas” del alma son limitadas, difieren considerablemente entre los individuos y por ende pueden ser comparadas.¹²⁴

Hagen desea imitar a la geometría que se sirve de ángulos infinitamente pequeños para medir un círculo; el problema consiste en elegir para cada facultad el objeto que convenga medir a fin de evaluar su potencia y su grado de perfección. La medición de la atención se apoyaría sobre el número de ideas sobre las cuales se puede reflexionar y el tiempo dedicado a contemplar y analizar una idea; la del *ingenium*, sobre la velocidad con la que se descubren semejanzas ocultas; la del juicio, sobre la cantidad de lazos que se pueden establecer simultáneamente entre proposiciones. La medición de la voluntad trataría del *modus appetitionis* y examinaría cuánto se reflexiona antes de actuar y en qué medida la voluntad se deja guiar por el “apetito racional” antes que por el sensitivo. La virtud misma sería susceptible de ser medida, ya que consiste en la fuerza con la cual se desea el bien y se evita el mal.¹²⁵

Los poderes del intelecto, explica Hagen por otra parte, pueden ser naturales o adquiridos. Los primeros son los que el alma posee en virtud de su cualidad de sustancia que se representa el mundo; los segundos resultan de la repetición, de la observación de reglas, o del conocimiento de otras disciplinas (el médico, por ejemplo, debe conocer matemática, física, anatomía y la *materia*

¹¹⁹ Cf. Wolff, *Discursus Praeliminaris*, § 17; *Vernünfftige Gedancken*, §§ 268-272.

¹²⁰ Wolff, *Philosophia practica universalis, method scientifica pertractata, Pars prior [...]* (1738; Wolff, G.W. II. 10), §§ 606-608.

¹²¹ Gottlieb Friedrich Hagen, *Meditationes Philosophicae de methodo mathematica [...]* (1734; Wolff, G.W. III. 82), cap. III (De experientia), § 37. Hagen (*ibid.*, § 39) especula que también se podrían hacer experimentaciones teológicas (relativas a las tentaciones o las caídas en el pecado) y filosóficas (particularmente en relación con los distintos métodos de enseñanza).

¹²² *Ibid.*, § 41.

¹²³ G.F. Hagen, *Dissertatio mathematica de mensurandis viribus propriis atque alienis* (Giessen, Litteris Muellerianis, 1733); la palabra *dynametria* no aparece sino al final, p. 16, § 27.

¹²⁴ *Ibid.*, cap. I (De viribus in genere et humanis in specie), particularmente §§ 11-13.

¹²⁵ *Ibid.*, §§ 12-17.

medica; la lógica y el resto de la filosofía exigen la metafísica).¹²⁶ Hagen es sensible a la dificultad de medir las capacidades adquiridas. Para medir las aptitudes naturales, uno se puede servir de la velocidad y del número de actos ejecutados. Por ejemplo, si se quisiese comparar la capacidad de dos muchachos para aprender historia, se les podría relatar un evento histórico, luego hacer que lo repitan hasta que lo hayan aprendido perfectamente. Con cada repetición, se recogerían los elementos que cada uno hubiese retenido; cuanto más retengan y cuanto menos necesidad de repetir tengan, mayor será la velocidad de aprendizaje. Esto permitiría medir sus poderes intelectuales naturales, especialmente la atención; los elementos retenidos luego de cada relato también indicarían las preferencias de cada sujeto en función de sus inclinaciones naturales.¹²⁷

El ideal psicométrico inspira a filósofos y psicólogos. Ya hemos mencionado a Kant a propósito del cálculo del placer y el displacer. Charles Bonnet se pregunta si el “número de consecuencias justas que distintos Espíritus extraen del mismo principio” no podría servir “de fundamento para la construcción de una *Psicometría*; y si se puede presumir que un día se medirán los Espíritus al igual que se miden los Cuerpos”.¹²⁸ En este caso como en todos los otros, el problema consiste en encontrar las unidades adecuadas. A propósito de la intensidad y la duración del placer y la pena, el basiliense Johann Bernhard Meriam (1723-1807), profesor de filosofía en el Colegio francés de Berlín, autor de numerosas memorias psicológicas y, desde 1797, secretario de la Academia de Berlín, estima que ellas no admiten “una evaluación rigurosa y aritmética”.¹²⁹ Pero dado que una sensación dura o es más o menos intensa que otra, es posible preguntarse “cuál de las dos, el Placer o la Pena, gana en Intensidad o en Duración, sin pretender asignar la cantidad precisa del excedente”.¹³⁰ La experiencia muestra que, por su naturaleza, la pena conlleva una mayor duración; lo prueba el simple hecho, entre otros, de que ella “alarga el Tiempo”, mientras que el placer lo abrevia.¹³¹ No obstante, aunque constatamos que algunos sentimientos son más fuertes que otros, no somos capaces de cuantificar la diferencia de intensidad. “Estos conocimientos se deben a una ciencia que nos falta, pero que será la obra maestra del espíritu humano, si se la puede alcanzar alguna vez, y que llamaremos *Psicometría* cuando sea descubierta”.¹³² Se propone entonces medir el intelecto por medio del número de objetos que se puede imaginar, la claridad con la cual estos objetos son imaginados y el tiempo que se requiere para tener una imagen clara de ellos; se busca medir las sensaciones determinando en dos individuos las distancias a las que son capaces de escuchar un sonido o ver un objeto y hacerse una idea clara del mismo.¹³³

¹²⁶ G. F. Hagen, *Programma de mesurandis viribus intellectibus* (Halle, Litteris Hendelianis, 1734), p. 4.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 4-5. Si bien Hagen constata la dificultad de medir los poderes adquiridos, estima posible determinar los poderes naturales necesarios para el estudio de la filosofía. Al ser ésta la ciencia de la verdad, las facultades pertinentes dependen de la razón, y las “disposiciones naturales” pueden ser clasificadas (del método analítico al método sintético) en grados que van de la aptitud para buscar y postular causas a las de deducir verdades a partir de principios y combinar los principios entre ellos; *ibid.* pp. 5 y 6-7.

¹²⁸ Charles Bonnet, *Contemplation de la nature* (1764), 4ta parte, cap. X (Gradations de l’Humanité), Œuvres, vol. 2. 1, pp. 132-133.

¹²⁹ Johann Bernhard Meriam, “Sur la durée y sur l’intensité du plaisir et de la peine”, *Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*, 1766, 381-400, p. 382. Sobre Meriam en Berlín, véase Jens Häsel, “Johann Bernhard Meriam – ein Schweizer Philosoph an der Berliner Akademie”, y sobre un aspecto central de su obra psicológica, Bernard Baertschi, “La concepción de la conscience développée par Mérian”, en Fontius y Holzhey, *Schweizer in Berlin*.

¹³⁰ Meriam, “Sur la durée”, p. 382.

¹³¹ *Ibid.*, p. 385.

¹³² *Ibid.*, p. 390.

¹³³ Ejemplos en Ramul, “The problem of measurement”, pp. 258-259 y 262-263.

Johann Gottlob Krüger (1715-1759), profesor de medicina y filosofía en Halle, luego en Helmstädt, se interesa muy temprano por el problema de la sensación.¹³⁴ Admirador de Wolff, le dedica su tesis en medicina, *De sensatione* (1742). En su *Doctrine de la nature*, Krüger se apoya en las vivisecciones de perros referidas por Giorgio Baglivi en su *De fibra motrice et morbosa* de 1702 para concluir que la sensación depende del movimiento vibratorio de las fibras nerviosas.¹³⁵ Habiendo descrito las “membranas nerviosas” (*Nervenhäute*) como elásticas y el nervio como una “cuerda tensa” (*eine gespannte Seyte*), Krüger observa que la elasticidad de dicha cuerda es proporcional a la fuerza con la que es distendida o estirada.¹³⁶ Establece entonces “leyes matemáticas” que se aplican a las relaciones entre la fuerza con la cual un objeto exterior actúa sobre los nervios (es decir, afecta su “tensión”), la actividad nerviosa así provocada y la vivacidad (*Lebhaftigkeit*) de la sensación resultante. De ahí, Krüger deduce la fórmula proporcional “ $S : s = VT : vt$ ”, donde S y s representan la fuerza o intensidad de dos sensaciones, V y v , la fuerza de la acción de los estímulos, y T y t , la tensión de cada fibra nerviosa. De ello resulta que, por ejemplo, si V es tres veces más fuerte que v , y T el doble de t , entonces la sensación S es seis veces más vivaz que s . También resulta que si $T = t$, entonces $S : s = V : v$. Dicho de otro modo, si las tensiones de los nervios son las mismas, entonces la relación proporcional entre las sensaciones es igual a la proporción entre las fuerzas de los objetos externos que las han producido. Suponiendo que todos los nervios sensoriales tengan la misma tensión, la intensidad de una sensación se incrementa de manera directamente proporcional al aumento del estímulo: la sensación que producen diversos instrumentos que suenan con igual intensidad es proporcional al número de instrumentos; la sensación experimentada en la piel como resultado del choque de un objeto es proporcional a la distancia recorrida por cada objeto o a su peso (si es diferente mientras la distancia sea la misma).¹³⁷

La experimentación, que tenía un lugar de honor en la *Doctrine de la nature*, hace su entrada en la psicología unos años más tarde. En 1756, Krüger publica un *Essai d'une psychologie expérimentale* de orientación metodológica y programática. En él la observación, del mismo modo que la experimentación, es una “experiencia”.¹³⁸ Sin embargo, sólo la experimentación modifica la naturaleza. La meta de Krüger es establecer la posibilidad de una psicología experimental que utilizaría otras herramientas que las de la experimentación en física. En virtud de las relaciones recíprocas entre el alma y el cuerpo, al provocar modificaciones extraordinarias en el cuerpo se producen en el alma cambios que no ocurrirían en el curso habitual de la naturaleza; en esto consiste la experimentación psicológica.¹³⁹ Ésta debe realizarse

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 261-262; Hatfield, “Remaking the science of mind”, pp. 201-205; Carsten Zelle, “Experimentalseelenlehre und Erfahrungseelenkunde. Zur Unterscheidung von Erfahrung, Beobachtung und Experiment bei Johann Gottlob Krüger und Karl Phillip Moritz”, en Zelle, “*Vernünftige Ärzte*”; Zelle, “Experiment, experience and observation in eighteenth-century anthropology and psychology – the examples of Krüger’s *Experimental-seelenlehre* and Moritz’s *Erfahrungseelenkunde*”, *Orbis litterarum*, 56, 2001, 93-105.

¹³⁵ “Die Empfindung geschieht durch eine zitternde Bewegung”. Johann Gottlob Krüger, *Naturlehre. Zweyter Theil, welcher die Physiologie oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset* (Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1743), cap. 6 (Von der Empfindung überhaupt), § 315, p. 568.

¹³⁶ *Ibid.*, §§ 315-316.

¹³⁷ *Ibid.*, § 317 (Mathematische Gesetze der Empfindung). Más adelante (§§ 324-327), Krüger reformula la doctrina de los temperamentos (colérico, melancólico, sanguíneo y flemático) a partir de su doctrina de los nervios, lo cual le parece probar su utilidad en medicina. La doctrina patológica de Krüger presupone su teoría de los nervios; véase *Naturlehre. Dritter theil, welcher die Pathologie, oder Lehre von den Kranckheiten in sich fasset* (1749; Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1755), cap. 11 (Von allzuheftigen Seelenwirkungen).

¹³⁸ “So wohl Wahrnehmungen als Versuche (*observationes et experimenta*) sind Erfahrungen [...]”. J. G. Krüger, *Versuch einer experimental-Seelenlehre* (Halle / Helmstädt, Carl Hermann Hemmerde, 1756), § 6, p. 14.

¹³⁹ “man durch asserordentliche Veränderungen, die man mit dem Leibe vornimmt, Veränderungen in der Seele zuwege bringen könne, die sich sonst nach dem gewöhnlichen Lauffe der Natur bey ihr nicht gezeigt haben würden; und dieses heißt nichts anders, als daß es möglich sey, Experiment emit der Seele zu machen”. *Ibid.*, § 7, p. 18.

en criminales y animales pero también, indirectamente, por medio de estudios de casos médicos. En efecto, explica Krüger, es razonable considerar estos casos como experimentaciones en la medida en que una modificación extraordinaria del cuerpo produce en el alma un estado igualmente extraordinario e inhabitual (lo cual nos permite, dice, experimentar sin mancharnos las manos de sangre humana).¹⁴⁰ Krüger pone el acento sobre esta última clase de *Experimente*, añadiendo a su *Essai* una selección de casi trescientas páginas de observaciones médicas.¹⁴¹ Pero lo cierto es que, incluso otorgando un peso considerable a tales observaciones, su programa sigue siendo el de una psicología experimental.¹⁴²

Si bien la psicometría, entendida como el camino ideal de la psicología empírica, y la experimentación, concebida como el camino necesario para la plena realización de esta ciencia, se encuentran muy presentes entre los psicólogos de las Luces, el objeto principal de su conciencia metodológica fue el examen crítico y comparado de los métodos más adaptados a la ciencia del alma.¹⁴³

Christian Gottfried Schütz (1747-1832), profesor de filosofía de Jena –luego uno de los primeros kantianos– publica en 1779 una traducción del *Essai analytique sur les facultés de l'âme* de Charles Bonnet.¹⁴⁴ Añade “Consideraciones sobre los diferentes métodos de la psicología” y un resumen comentado del *Traité des sensations* de Condillac. Se trata de uno de los primeros textos metodológicos de la psicología.¹⁴⁵ Schütz insiste en el interés de identificar los obstáculos y elucidar sus causas. En vano intentaríamos avanzar por medio de conjeturas e hipótesis (*mit bloßen Muthmaßungen und Hypothesen*): es preciso observar el alma, y allí reside la dificultad (190). Schütz es consciente de su originalidad. Ciertamente, encontramos en autores antiguos y modernos observaciones dispersas sobre los métodos de la psicología y los obstáculos que retrasan el desarrollo del conocimiento del alma; pero vale la pena tratar esta cuestión de forma más completa y coherente. Así, podremos juzgar mejor las investigaciones ya realizadas y evitar eventuales callejones sin salida en el futuro (190).

Según Schütz, existen tres clases de “dificultades psicológicas” (*psychologische Schwierigkeiten*), relacionadas con el sujeto cognoscente (*das erkennende Subject*), el objeto del que se ocupa, y la forma del saber o la manera en la que el sujeto trata su objeto (191). El “espectáculo” o “drama” (*Schauspiel*) del alma es extrañamente variado y complejo; pero, ¿quién lo contempla? El alma misma. Ella es a la vez actriz y espectadora, lo cual constituye la fuente más importante de dificultades metodológicas. Unas provienen del alma, en la medida en que ella

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴¹ *Anhang verschiedener Wahrnehmungen, welche zur Erläuterung der Seelenlehre dienen*, impreso a continuación del *Versuch*.

¹⁴² Destacando la preferencia de Krüger por las observaciones médicas, Zelle (“Experimentalseelenlehre” y “Experiment”) estima que ella anuncia el interés por el caso individual propio de las novelas de la segunda mitad del siglo, y que, por esa razón, su psicología experimental se encuentra mucho más próxima de lo que parece al *Erfahrungseelenkunde* de Moritz.

¹⁴³ En lo que concierne a los ensayos de psicología cuantitativa, queda por estudiar en detalle la obra más voluminosa del siglo XVIII en la materia, Christian Albrecht Körber, *Versuch einer Ausmessung menschlicher Seelen und aller einfachen endlichen Dingen überhaupt, wie solche der inneren Beschaffenheit derselben, gemäß ins Werck zu richten ist, wenn man ihre Kräfte, Vermögen und Würckungen recht will kennen lernen* (Halle, in der Lüderwaldischen Buchhandlung, 1746). Ramul se ocupa brevemente de ella (“The problem of measurement”, pp. 262-263).

¹⁴⁴ Sobre el pensamiento metodológico de Schütz y de Tetens (tratado más abajo), véase Thomas Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen* (Hamburg, Meiner Verlag, de próxima aparición), cap. 2.

¹⁴⁵ Christian Gottfried Schütz, “Betrachtungen über die verschiednen Methoden der Psychologie; nebst einem kritischen Auszuge aus des Hrn. Abt von Condillac *Traité des sensations*”, en Charles Bonnet, *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte*, trad. C. G. Schütz (Bremen / Leizing, Johann Henrich Cramer, 1770), vol 1, pp. 187-273. Me centraré aquí en los §§ 1-5 y 12-15 (numerado 14 erróneamente); §§ 6-11 tratan del *Traité* de Condillac. Los números de las páginas aparecen en el texto.

se observa a sí misma y vuelve sobre sí misma “fuerzas cognoscitivas” (*Denkungkäfte*) orientadas por lo natural hacia el exterior. Otras dificultades derivan del hecho de que el alma es el objeto de estudio. Y una tercera clase proviene de la forma en que se prosiguen tales investigaciones (192).

La primera clase de problemas metodológicos, que resulta del hecho de que el alma sea el sujeto observante (*das betrachtende Subject*), comprende tres tipos de dificultades. De entrada, debido a la tendencia de la atención a dirigirse hacia el exterior y a la falta de costumbre del alma para arreglárselas sin imágenes sensibles, resulta difícil elevarse por encima de la sensibilidad. Por esta razón, según Schütz, los filósofos hacen del alma algo material. Cuando la geometría renuncia a la rectificación del círculo (es decir, calcular la longitud que tendría en línea recta), hace de él un polígono infinito. Asimismo, los psicólogos que no han sabido conceptualizar una naturaleza puramente espiritual, imaginaron que el alma estaba hecha de las materias más sutiles. Sería deseable, dice Schütz, que tales “aproximaciones filosóficas” fuesen tan anodinas y prácticas como las geométricas. Ése no es el caso, ya que no se ve por qué sería de utilidad para el progreso de la psicología hacer del alma un soplo o un fuego sutil (194). Por lo tanto, conviene estudiar históricamente la influencia de las nociones sensoriales (*sinnliche Begriffe*) sobre las opiniones filosóficas relativas al alma: esto permitiría señalar lo que hay de falso o de verdadero en esas opiniones, a fin de juzgarlas en su justo valor (196).

El alma se revela como peor observadora de sí misma que de otros objetos. La razón de ello es –y he aquí la segunda dificultad del alma como sujeto observante– la “sorprendente velocidad” con la cual se suceden las representaciones. La atención no las sigue tan fácilmente como sigue a los cuerpos; además, la reflexión profunda sobre temas espirituales conduce más fácilmente a la exaltación o al entusiasmo (*Schwärmerey*) que a las observaciones más atentas y laboriosas de los objetos físicos (197).¹⁴⁶ La velocidad con la cual el alma se lanza de pensamiento en pensamiento vuelve muy difícil la observación de estados efímeros y procesos continuos. De ello resulta, según Schütz, que pocas personas sean capaces de observar el desarrollo del genio o la formación de las facultades psicológicas en el niño (198). Una tercera dificultad del alma que se observa a sí misma deriva de las representaciones oscuras (*dunkle Vorstellungen*) que, de vez en cuando, dominan las representaciones claras y hacen perder al alma su conciencia de sí misma. Algunos estados, tales como el sueño profundo, el desmayo o el delirio, escapan a la observación psicológica (198). Sería útil para el “arte del descubrimiento” que un genio pudiese advertir el camino que sigue en su trabajo. Ahora bien, del mismo modo que un soldado arrojado al tropel de una batalla no sería capaz de redactar un plan completo, resulta imposible al genio, en medio del entusiasmo de su trabajo, ser claramente consciente su método (199).

La segunda clase de problemas metodológicos deriva del hecho de que el alma es el objeto de la investigación (*der Gegenstand der Untersuchung*). A diferencia del ojo, que no se ve a sí mismo cuando mira, el alma debe observarse para conocerse. Ahora bien, al estar dotada de conciencia, cree ya conocerse: es por eso que se tiende a confundir las sensaciones interiores con la investigación de la naturaleza del alma (200). Por otra parte, la convicción de que el alma es tan conocida que no tenemos necesidad de estudiarla es, según Schütz, un prejuicio corriente que obstaculiza el progreso del saber psicológico (204). Pero incluso sin este prejuicio sigue siendo muy difícil observarse. El entendimiento, ocupado en examinar su propia marcha, entre tanto olvida su tarea o toma otro camino. Los oradores, por ejemplo, a menudo se extravían al perseguir sus propios pensamientos. Peor aún es el caso de los estados psicológicos extraordinarios o conmociones, que nos vuelven incapaces de reflexionar: un pintor no sería

¹⁴⁶ *Schwärmerey*: la palabra perteneciente a un contexto filosófico-religioso de crítica del fanatismo, la superstición y otros extravíos del espíritu atribuidos a menudo a los poderes de la imaginación.

capaz de realizar un autorretrato cuando estuviese sumido en la más profunda tristeza (200). Se podría objetar, señala Schütz, que es posible observar a los otros. Desde luego, pero el conocimiento de los otros es tan difícil como el de sí mismo, ya que cada uno lleva una máscara, e incluso en la ausencia de hipocresía, muchas cosas permanecen forzosamente escondidas (201).

Es lo que sucede, pues, con la estructura del alma. Ésta es a la vez variada e uniforme. Sin embargo, desde el punto de vista metodológico, sería falso multiplicar las facultades debido a la disposición compleja de algunos fenómenos psicológicos –lo único que eso logra es multiplicar o cambiar nombres. A la inversa, añade Schütz, sería igual de falso considerar como simple lo que aparenta serlo, ya que la complejidad (*Zusammensetzung*) puede encontrarse muy oculta, y es preciso dar pruebas de mucha atención y prudencia para saber si un fenómeno deriva de causas simples o complejas. Así, una única y misma inclinación puede tener varias causas (202). A la “sorprendente complejidad” de las propiedades del funcionamiento del alma se agrega su velocidad; el alma, escribe Schütz, es como una “corriente rápida” que pareciera seguir siendo la misma, pero que se transforma constantemente. A veces, sus modificaciones son imperceptibles; otras veces, una casualidad invierte todo un sistema de pensamientos e inclinaciones. Schütz recoge el testimonio de la historia de la pintura, a la que encuentra repleta de artistas que cambian de estilo por completo luego de ver el lienzo de un gran maestro. En esos casos es necesario preguntarse por la cantidad de modificaciones rápidas que el alma puede sufrir, y por la fuerza de una impresión, tal que a menudo algunos años no bastan para producir algo semejante (203). En este punto, Schütz reclama la ayuda de los educadores, cuyas observaciones prestarían un gran servicio a la psicología (204).

La tercera clase de dificultades remite a los métodos de la psicología. Schütz enumera tres: el método empírico, el analítico y el sintético (o sistemático). Cada uno ofrece ventajas a la vez que plantea problemas. Si se trata de observaciones y experiencias, el método empírico parece ser el más seguro; pero también es el menos capaz de realizar grandes progresos y no se encuentra menos expuesto al error (observaciones mal hechas, conclusiones falsas, confusiones entre lo esencial y lo accidental). El método analítico, que Schütz denomina “método del ensamblaje arbitrario” (*Methode der willkürlichen Verbindung*), descansa sobre la elección de algunos casos, seguido de la formulación de analogías entre estos casos y otras experiencias (205). Así, el “analista” se expone al peligro de hacer suposiciones imposibles, llevar la “descomposición” (*Zergliederung*) demasiado lejos, dividir fenómenos que deberían ser tomados como totalidades, en suma, “desgarrar el tejido” a fuerza de llevar demasiado lejos el análisis. En cuanto al “sintetista” (*Synthetiker*), éste presupone algunos principios y aseveraciones generales, de las que deduce conclusiones que busca “hacer rimar” con los “fenómenos reales” del alma (205). De este modo, corre el riesgo de inventar conceptos que no tienen nada que ver con la realidad, de extraviarse en especulaciones inútiles y de construir un sistema de proposiciones vaciadas de todo contenido (206).

Schütz no deja ninguna duda en cuanto a su preferencia por el método empírico, del que enuncia tres reglas. La primera consiste en realizar numerosas observaciones y no olvidar que constituyen “casos individuales” que sólo se dejan generalizar con mucha circunspección y prudencia (264). La segunda regla consiste en señalar los fenómenos con las circunstancias que los rodean (*Nebenumstände*), dado que es posible que sin ellas tengan un aspecto muy distinto. Sin esto, constata Schütz, a menudo resulta imposible resolver las contradicciones aparentes entre diversos aspectos del mismo fenómeno. Tercera regla del método empírico: tener en cuenta incluso los detalles más pequeños, ya que grandes acontecimientos pueden surgir de causas pequeñas, e intensas pasiones pueden comenzar como tibios entusiasmos. Por otro lado, existen fuentes y medios que Schütz desearía ver utilizados más a menudo en psicología (266-268): el desarrollo del niño, para conocer el origen de las capacidades y las inclinaciones; los fenómenos extraordinarios (la locura, las visiones, el sonambulismo), a fin de determinar lo que el cuerpo

hace durante estos estados y lo que debe ser atribuido al alma; la analogía, que ayudaría a descubrir lo que sucede con las “representaciones oscuras”, por ejemplo, durante el sueño; las “supuestas facultades del alma” (*die sogenannten Seelenkräfte*), consideradas unas en relación con otras antes que aisladamente, lo cual permitiría comprender mejor por qué difieren tanto según los individuos; finalmente, sería preciso prestar más atención al hombre en su integridad – no solamente al alma, sino a su alma unida al cuerpo. En conclusión, escribe Schütz, “sería más útil que la psicología fuese mejor tratada en tanto una antropología”.¹⁴⁷

Esta antropologización de la psicología concerniría sobre todo al método empírico. Sin embargo, Schütz no desdeña ningún método. El análisis suple los límites de la experiencia, al descomponer los hechos y reducir los resultados así obtenidos a principios simples. Para eso es preciso tener una imaginación viva y, a la vez, bien ordenada, sin abusar de los principios (269). Es lo que Condillac y Bonnet no habrían sido capaces de hacer. El *Traité des sensations* (1754) y el *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760) se sirven de la ficción de una estatua vacía e inanimada que, sometida primero a estimulaciones sensoriales aisladas (comenzando por el olor de una flor), termina por volverse un ser sintiente y pensante (Figura 4.1).



Figura 4.1. El psicólogo hace oler la flor a la estatua. Frontispicio de Jean Henri Samuel Formey, *Entretiens psychologiques, tirés de l'Essai analytique sur les facultés de l'âme, de Mr. Bonnet* (Berlin, en Joachim Pauli, 1769). Biblioteca pública y universitaria de Ginebra. Foto: Jean Marc Meylan.

¹⁴⁷ “Endlich sollte man auch mehr auf den ganzen Menschen, nicht bloß auf die Seele, sondern auf die Seele, mit dem Körper verbunden, Achtung geben. Es wäre überhaupt vortheilhafter, wenn die Psychologie mehr als Anthropologie behandelt würde” (268).

En ambos casos, observa Schütz, el despertar sensorial pone en marcha todas las facultades, e incluso los conceptos abstractos. ¿Cómo podría la estatua reaccionar al olor si no estuviese ya dotada de sensibilidad? (269-270). Incluso el método sintético, al que Schütz acusa de haber infligido grandes daños a la psicología a causa de sus teorías falsas, sus conclusiones infundadas, sus conceptos vacilantes y sus numerosas logomaquias, puede tener alguna utilidad. El método sintético facilita la puesta en orden, la claridad e incluso la precisión de las observaciones; las reúne y permite identificar lagunas, contradicciones y elementos desorganizados. En suma, concluye Schütz, tomados aisladamente, los métodos siguen siendo imperfectos; unidos, pueden alcanzar los mejores resultados (273).

Más que Schütz, Johann Nicolas Tetens, cuyas preferencias metodológicas hemos evocado, estima que la introspección es apropiada para la psicología empírica. No sólo la aplica en sus extensas *Recherches philosophiques sur la nature humaine et son développement*, sino que la hace objeto de un profundo examen crítico que lleva el sello de su eclecticismo, su conocimiento de las ciencias y su espíritu pragmático.¹⁴⁸ Para comenzar, como lo hemos visto, adhiere al método “de observación” utilizado por Locke y por la psicología empírica alemana. Lo caracteriza en los siguientes términos:

Tomar las modificaciones del alma tal como son conocidas por el sentimiento de sí mismo; observarlas de nuevo cuidadosamente y percibir las en circunstancias modificadas, fijarse en la manera en que nacen y las leyes de la acción de las fuerzas que las producen; luego comparar [y] descomponer las observaciones, y por este medio investigar las facultades y sus modos de operación más simples, así como la relación que mantienen entre sí; tales son los procedimientos más esenciales del análisis psicológico del alma fundado en experiencias.¹⁴⁹

Este método sería conforme al estudio de la naturaleza, el único en condiciones de mostrar las operaciones del alma “tal como son realmente”, conducir a principios de los que podamos obtener un conocimiento fiable de las causas, y llegar a algo seguro antes que a simples conjeturas sobre la naturaleza del alma (iv).

A este método, Tetens opone el método llamado “analítico” o “antropológico”, que reduce los fenómenos psicológicos a estados cerebrales (iv). Los análisis de este tipo ameritan, según él, el nombre de “metafísicos”, ya que se encuentran más allá de toda observación; reducen a modificaciones del cerebro las modificaciones del yo inmaterial, que participa en ellas a modo de

¹⁴⁸ Estos rasgos resumen bien la personalidad intelectual de Tetens: en diferentes momentos de su carrera, enseña física, matemática y filosofía; además de psicología, publica sobre cuestiones tan diversas como la meteorología, la electricidad, la etimología, los programas escolares, la aplicación de las matemáticas a la pensión de jubilación, la tecnología hidráulica de los diques, el derecho de la guerra, el concepto de divinidad y las pruebas de la existencia de Dios... Abandona la enseñanza universitaria en 1789 para volverse un alto funcionario de la justicia y las finanzas en Dinamarca. Para estimaciones de la obra de Tetens, véase Barnouw, “Psychologie empirique” y “The philosophical achievement and historical significance of Johann Nicolas Tetens”, *Studies in Eighteenth-century Culture*, 9, 1979, 301-335. Sus ideas sobre el desarrollo interesaron a psicólogos de fines del siglo XIX: Marianne Müller-Brettel y Roger A. Dixon, “Johann Nicolas Tetens: a forgotten father of developmental psychology?”, *International Journal of Behavioral Development*, 13 (2), 1990, 215-230; Ulman Lindenbergh y Paul B. Baltes, “Lifespan psychology: In honor of Johann Nicolas Tetens (1736-1807)”, *Zeitschrift für Psychologie*, 207, 1999, 299-323.

¹⁴⁹ “Die Modifikationen der Seele so nehmen, wie sie durch das Selbstgefühl erkannt werden; diese sorgfältig wiederholt, und mit Abänderung der Umstände wahrnehmen, beobachten, ihre Entstehungsart und die Wirkungsgesetze der Kräfte, die sie hervorbringen, bemerken; alsdenn die Beobachtungen vergleichen, auflösen, und daraus die einfachsten Vermögen und Wirkungsarten und deren Beziehung auf einander aufsuchen; dieß sind die wesentlichsten Verrichtungen bey der psychologischen Analysis der Seele, die auf Erfahrungen beruhet. Diese Methode ist die Methode der Naturlehre [...]”. Tetens, *Philosophische Versuche*, “Vorrede”, p. iv. A partir de ahora, los números de página figuran a continuación de las citas. Para una traducción un poco diferente, véase Barnouw, “Psychologie empirique”, p. 278.

una fuerza activa y motriz, y que puede modificarse al mismo tiempo que el cerebro (v). Ahora bien, para Tetens, el órgano del pensamiento es una máquina cuya fuerza motriz es el alma.¹⁵⁰ No se trata de negar, por ejemplo, que en los procesos de la memoria queden marcas en el cerebro (vii). Pero a este modelo general y verosímil, autores como Bonnet y Hartley añaden hipótesis muy precisas sobre el modo en que estos cambios cerebrales producen representaciones (*Vorstellungen*; vii). Tetens estima que, en Bonnet, la relación del alma con el cerebro se parece a la del agua con el recipiente que la contiene, o del aire con la burbuja que lo rodea, con la diferencia de que el recipiente puede cambiar su forma y recobrarla fácilmente (viii). Estas ideas sobre la “física del cerebro” son simples conjeturas (viii). Según Hartley, las modificaciones del alma dependen de las oscilaciones de la sustancia cerebral –hipótesis que vale quizá tanto como la otra (ix). Resulta inútil, pues, querer decidir cosa alguna en el tema mientras el cerebro siga siendo tan poco conocido (xiii).

Sin embargo, la crítica de Tetens no excluye a la fisiología cerebral de la psicología; más bien, le da otro lugar. Incluso si los “análisis metafísicos” de Bonnet y de Hartley nos enseñaran algo (cosa que, según él, no ocurre), deberían darse al final y no en los momentos iniciales de la psicología (xiii-xiv). “El análisis *psicológico* debe tener prioridad” (“Die *psychologische* Auflösung muß vorgehen”; xiv). E incluso si uno se quedase en la “psicología metafísica”, sus afirmaciones deberían ser puestas a prueba constantemente por los conocimientos obtenidos a partir de la observación (*Beobachtungskennnisse*; xiv). Lo cierto es que, observa Tetens, el deseo de interpretar los estados del alma como modificaciones del cerebro hace que algunos observadores descuiden hechos psicológicos que su perspicacia no debería dejar escapar (xv). En psicología, como en otras ciencias, dice Tetens, es tan necesario como útil realizar hipótesis cuando la experiencia y la razón son insuficientes. El autor de hipótesis (*Hypothesendichter*), el observador (*Beobachter*) y el “ligero hacedor de sistemas” (*der luftige Systemmacher*), todos proporcionan algo al conocimiento –pero cada uno en su propia medida (xv).

Tetens reconoce las dificultades de la observación de sí mismo, pero identifica las tres operaciones en las que se basa su valor: la observación de fenómenos individuales, su descomposición o análisis (*Zergliederung*), y su comparación (*Vergleichung*), gracias a la cual afirmaciones relativas a hechos individuales (*einzelne Sätze*) pueden conducir a proposiciones generales (*Allgemeinsätze*; xvi-xvii). Cada operación hace frente a escollos específicos. Tetens constata, por ejemplo, hasta qué punto es fácil imaginar que uno está repitiendo una observación, ya sea en las mismas condiciones o en otras, aunque en realidad éste no sea el caso en absoluto. Ahora bien, declara Tetens, quien no pueda distinguir una percepción verdadera de lo que se dice de ella, no está en condiciones de volverse un “observador del alma” (xvii). La imaginación (*Phantasie*) es aquí una de las principales fuentes de error (xvii-xviii).

Al ser cada observación individual, una de las operaciones principales del método de observación consiste en la generalización (*Verallgemeinerung*; xix). Se la alcanza por medio de la comparación. Para evitar la confusión entre lo seguro y lo probable, lo que es y lo que puede ser, la comparación debe ser efectiva, y no solamente posible en virtud de un proceso analógico (xx). Por otra parte, conviene multiplicar las experiencias (*Erfahrungen*) que sirvan de fundamento a los conceptos y los principios (xxii). No obstante, observa Tetens una vez más, esto no es suficiente. A fin de superar el simple acopio de materiales y observaciones aisladas, es preciso tener una “filosofía general”, que concierna a las relaciones entre los estados de las cosas, y capaz de establecer, por ejemplo, en qué medida efectos parecidos resultan de causas similares (xxiii).

A fin de cuentas, la metodología de Tetens se apoya no solamente sobre una práctica que es psicológica en sí misma (la práctica de la observación), sino también en una distinción

¹⁵⁰ “Das Denkkorgan ist eine Maschine, wozu die Seele die bewegende Kraft ist” (v).

epistémica, y casi moral, entre las hipótesis y las proposiciones empíricas (*Erfahrungssätze*; xxix). Las ciencias y la teoría de la naturaleza (*Naturlehre*) representan su modelo ideal. Pero la psicología tiene sus propias dificultades. Por ejemplo, en psicología resulta más difícil diferenciar los razonamientos de las experiencias, dado que no se dejan aislar siempre con rigurosidad, y que las puras enumeraciones de acontecimientos (*Aufzählungen der Begebenheiten*) no son tan corrientes como en historia natural (xxix). El razonamiento y la observación deben ir de la mano, sin dejarse estropear por la imaginación y el espíritu de sistema. Es por eso que Tetens habría llevado sus razonamientos hasta el punto en que su conformidad con la observación fuese, a sus ojos, indiscutible (xxx).

“La mejor manera de perfeccionar esta bella Ciencia”

En la historia de la metodología psicológica de las Luces, Charles Bonnet jugó un rol mucho más positivo que el de haber suscitado la crítica de Schütz y de Tetens. Su obra filosófica y psicológica está repleta de comentarios metodológicos, en particular sobre el “arte de observar”, que considera como el método apropiado tanto para la física como para la metafísica. Bonnet inspira a Jean Senebier (1742-1809) un *Essai sur l'art d'observer et de faire des expériences*, del que se ha dicho que es el “primer ensayo de sistematización que el siglo haya intentado respecto del enunciado de las reglas fundamentales que deben guiar el análisis de la naturaleza”.¹⁵¹ El *Essai* fue redactado con motivo de un concurso de la Sociedad holandesa de las ciencias sobre una pregunta propuesta por Bonnet mismo.¹⁵² Traductor de Spallanzani y autor de investigaciones de fisiología vegetal, Senebier atribuye su proyecto de meditar sobre el arte de observar a la “lectura repetida” de Bonnet, particularmente del *Essai analytique sur les facultés de l'âme* y las *Considérations sur les corps organisés*. Senebier toma el camino de Bonnet como modelo de método analítico y procede por una especie de puesta en abismo¹⁵³ que consiste en “analizar los eslabones importantes de la cadena” analítica en sí misma.¹⁵⁴

En cuanto al autor del trabajo que obtuvo el primer premio, el pastor valdense Benjamin Carrard (1730-1789), piensa al igual que Senebier que uno de los mejores medios para descubrir las reglas del arte de observar es examinar cómo lo ponen en práctica los mejores observadores. De forma menos exclusiva y ferviente que Senebier, también encontraba en Bonnet las cualidades y los procedimientos necesarios para la observación –los detalles concretos, dice, que son “más apropiados para formar un gran arte de observar [...] que los preceptos, que [...] conservarán siempre un carácter vago e indeterminado”.¹⁵⁵

A partir de su nombramiento como miembro extranjero de la Sociedad holandesa de las ciencias en 1765, Bonnet juega un rol preponderante en la organización de los concursos de la

¹⁵¹ Marx, *Charles Bonnet*, pp. 172-173; pp. 171-178 sobre las relaciones de Bonnet y Senebier con el campo del método.

¹⁵² Admitido en la Sociedad en 1768, Bonnet propone “este Tema tan importante: cuánto puede contribuir el Arte de Observar a la perfección del Espíritu”. Citado en Marx, *Charles Bonnet*, p. 416.

¹⁵³ [En francés: *mise en abîme*. En castellano lo traducen también los sintagmas “construcción en abismo”, “composición en abismo”, “duplicación interior”, etc. Se trata de un procedimiento heredado de la heráldica que consiste en reproducir, en forma reducida, parte de una obra en su propio interior. N. de los T.]

¹⁵⁴ Jean Senebier, *Essai sur l'art d'observer* (2da ed., Ginebra, J. J. Paschoud, 1802), vol. 2, p. 288. Senebier obtiene la medalla de plata (*accessit*); su texto aparece en las memorias de la sociedad en 1772, y luego en Ginebra en 1775; el *Essai* se vuelve conocido en la edición muy corregida y aumentada de 1802.

¹⁵⁵ Benjamin Carrard, *Essai [...] sur cette Question. Qu'est-ce qui est requis dans l'Art d'Observer; & jusques-où cet Art contribue-t-il à perfectionner l'Entendement?* (Amsterdam, en Marc-Michel Rey, 1777), p. 72.

Sociedad.¹⁵⁶ Al concluir el concurso sobre el arte de observar, propone una nueva pregunta que sería, “de alguna manera, la Aplicación o el Desarrollo de la precedente”:

¿Cuál es la utilidad de la Ciencia psicológica en la Educación y la Dirección del Hombre, y en relación con la Felicidad de las Sociedades; y cuál sería la mejor manera de perfeccionar esta bella Ciencia e incrementar sus progresos?¹⁵⁷

En primer lugar, se trata de determinar la utilidad de la psicología para la educación. Bonnet critica a los educadores que se contentan con principios generales sobre el ser humano cuando el conocimiento válido del hombre implica el estudio empírico de su organización. En segundo lugar, por estar formadas las sociedades de individuos, la política depende de la psicología, y, en la medida en que ésta proporciona sus fundamentos a la educación, se vuelve la base cognoscitiva de la felicidad social que la política debe fijarse como meta. Finalmente, al plantearse de ese modo la parte que corresponde a la psicología en la educación y la política, se vuelve esencial asegurarse de su progreso, teniendo como principio la influencia *recíproca* de lo físico y lo moral.

El premio lo gana Jean Trembley (1749-1811), sobrino del célebre naturalista Abraham Trembley (1710-1784). Aunque seguramente ha sido un personaje menor, Trembley fue uno de los primeros autores francófonos en haber tratado de forma explícita la metodología psicológica. Polígrafo, tan viajero como Bonnet era sedentario, sin profesión fija, Trembley, que evolucionaba intelectual y espacialmente entre la cultura francesa y la alemana, es uno de esos pasadores que abundan en la República de las Letras y las Luces helvéticas.¹⁵⁸ Asimismo, es un actor secundario en el auge de la ciencia ginebrina en el siglo XVIII, y, durante algunos años, y a modo adoptivo, uno de los suizos de la *Aufklärung* berlinesa.¹⁵⁹ Sus intereses múltiples –por las matemáticas, la física, la psicología, la estética, la teología y la política– no permanecen dispersos, sino que se articulan en torno a convicciones de orden metodológico y epistemológico sobre la preeminencia de la psicología y el valor moral y cognoscitivo de los hechos empíricos. Estas convicciones orientan sus compromisos, haciéndolos converger en la lucha contra los “prejuicios”, comprendidos aquellos que, a sus ojos, amenazan al cristianismo.¹⁶⁰

A mediados de la década de 1760, mientras da al joven Trembley una educación filosófica, Bonnet redacta para él una colosal guía de lectura del *Essai analytique sur les facultés de l'âme*: 2045 preguntas, que comienzan por “¿Cuál es el fondo del cual extraemos todas las ideas sobre las que reflexionamos?” y terminan con “¿Cuál es la mejor manera de leer el *Essai analytique* y qué frutos se pueden obtener de esta lectura?”.¹⁶¹ Si el *terminus a quo* de la guía es una pregunta empírica, el *terminus ad quem* se refiere al método y la moral del *Essai*. Muchas

¹⁵⁶ Además de la pregunta ya citada sobre el arte de observar, y la tratada más abajo sobre la utilidad de la psicología, Bonnet propuso otras dos: “¿Cuáles son los fundamentos y las características de la analogía, y cómo debe una filosofía utilizarla en la investigación de las verdades psíquicas y las verdades morales?” y “¿Qué se debe pensar acerca de la gradación, que varios filósofos, tanto antiguos como modernos, admitieron entre los seres naturales; y hasta qué punto podremos conseguir asegurarnos de la realidad de esta gradación, y del orden que la naturaleza observa en ella?”; Marx, *Charles Bonnet*, pp. 417-418.

¹⁵⁷ Charles Bonnet en la Sociedad holandesa de las ciencias, Genthod, 13 de junio de 1770. Archivos de la Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen, Rijksarchief in Noord-Holland, Haarlem.

¹⁵⁸ François Rosset, “La vie littéraire et intellectuelle en pays romand au XVIIIe siècle”, en Roger Francillon, ed., *Histoire littéraire de la Suisse Romande*, 1: *Du moyen âge à 1815* (Lausanne, Payot, 1996); Taylor, “The Enlightenment in Switzerland”.

¹⁵⁹ Sobre Ginebra, véase René Sigrist, *L'essor de la science moderne à Genève* (Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2004).

¹⁶⁰ F. Vidal, “Psychologie empirique et méthodologie des sciences au siècle des Lumières. L'exemple de Jean Trembley”, *Archives des sciences*, 57(1), 2004, 17-39.

¹⁶¹ *Questions sur l'Essai analytique*, Ms. Bonnet 13, cahier de 225 feuilles, daté du 1^{er} février 1768 au 21 mars 1775, Département des manuscrits, Bibliothèque publique et universitaire, Genève (a partir de ahora “BPU”).

otras preguntas son formuladas con el objeto de suscitar la reflexión metodológica.¹⁶² El conjunto apunta no sólo a fijar el *Essai* en la memoria del discípulo, sino que también busca ayudar a profundizar y desarrollar sus principios: “Lo que la Memoria ha retenido, el Juicio debe ponerlo en práctica y la Imaginación embellecerlo razonablemente”.¹⁶³ La guía de lectura se corresponde con el rol primordial que Bonnet atribuye a la atención en el conocimiento en general y en la psicología en particular: es por medio de ella que formamos abstracciones, y, por lo tanto, ella es “la Madre del Genio”.¹⁶⁴ La guía en su totalidad es como una respuesta afirmativa a una de sus propias preguntas – “¿Son los principios que nuestro Analista expone sobre la Atención capaces de buenas aplicaciones lógicas?” (nº 642)–, así como una puesta en práctica de su convicción de que una *Historia de la atención*, si estuviese bien hecha, “haría caer todas las Lógicas”, ya que sería “una Lógica reducida a la acción”.¹⁶⁵

En el fondo, el vocabulario metodológico de Bonnet no difiere del de sus críticos. Al igual que ellos, el ginebrino preconiza la acumulación de hechos a partir de observaciones y de experiencias repetidas.¹⁶⁶ A la observación y la experiencia deben unirse el análisis y la síntesis: la descomposición de un todo en sus partes y la reconstitución de las relaciones que unen estas partes. El sabio agrupa los hechos, a partir de ellos induce principios y leyes, y extrae de estos últimos consecuencias que debe poner a prueba empíricamente. Este camino, propio de las ciencias de la naturaleza, debería ser igualmente el de la metafísica, Según Bonnet. Por lo demás, él mismo estima que su metafísica es “casi toda física”.¹⁶⁷

Sin embargo, el método no se reduce a la observación y la experiencia. La imaginación y la curiosidad, la conjetura y la hipótesis, son útiles, a condición de ser controladas por la razón y el espíritu de observación:

No se podrían tejer demasiadas conjeturas sobre un tema oscuro. Tantos son los hilos que pueden conducir a lo verdadero por medio de diferentes rutas, o darnos lugar a descubrir Tierras nuevas. Las conjeturas son las chispas con cuyo fuego la buena Física enciende la llama de la experiencia. [...] Dejemos obrar a la imaginación; pero que la razón tenga siempre las riendas de este corcel peligroso. Volvémonos hacia todos los lados; formemos nuevas conjeturas; demos luz a nuevas hipótesis; pero recordemos que son tan sólo conjeturas e hipótesis, y no las confundamos jamás con hechos.¹⁶⁸

“Formaré hipótesis”, anuncia audazmente Bonnet al comienzo del *Essai analytique*, “y estas hipótesis las haré de tal suerte que se apoyen sobre hechos, y que sean de estos las consecuencias naturales”.¹⁶⁹ Evidentemente, Schütz y Tetens pensaban que no había tenido éxito. La aportación metodológica de su propósito radica igualmente en el rol positivo que otorga a la hipótesis y la conjetura.

¹⁶² Por ejemplo: “¿Cuál es el procedimiento que debe tener el verdadero Psicólogo?” (nº 15), “¿Cuáles son las principales dificultades del método analítico?” (nº 17), “¿Por qué el Autor comienza su libro con esta expresión notable, *yo supongo*?” (nº 59), “¿Proporciona la lengua muchos ejemplos de Términos tomados de la Materia y que se transportan al Espíritu?” (nº 540), “¿Qué consecuencias prácticas se deben extraer de nuestra profunda ignorancia de la Esencia real de las Cosas?” (nº 1115). *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, “Avertissement”, fol. 1ro.

¹⁶⁴ Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760), § 560, *Œuvres*, t. 13.

¹⁶⁵ Bonnet, “Analyse abrégée de l'*Essai analytique*”, § XX, *Œuvres*, t. 7.

¹⁶⁶ Sobre el pensamiento metodológico de Bonnet, véase Raymond Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève* (París, Vin, 1948), cap. 14, así como Marc Ratcliff, “Une métaphysique de la méthode chez Charles Bonnet”, en Marino Buscaglia, R. Sigrist, Jacques Trembley y Jean Wüest, eds., *Charles Bonnet savant et philosophe (1720-1793)* (Ginebra, Éditions Passé Présent, 1994).

¹⁶⁷ Bonnet, *Œuvres*, t. 1, p. vii.

¹⁶⁸ Bonnet, *Considérations sur les Corps organisés* (1776), cap. 3, § 24, *Œuvres*, t. 3, p. 11.

¹⁶⁹ Bonnet, *Essai analytique*, p. 2.

Jean Trembley insiste en lo mismo. En 1773, al suplantarse a Horace-Bénédict de Saussure (1740-1799) en el curso de lógica en la Academia de Ginebra, invoca el descubrimiento de la aberración de la luz para afirmar que la hipótesis es siempre tan necesaria y útil en física experimental y matemática como en psicología, derecho natural y política.¹⁷⁰ Cuando Abraham Trembley reprocha a Bonnet por quedarse demasiado en las hipótesis y seguir sus propios principios de modo demasiado sistemático, Jean lo defiende:

Si las Hipótesis fuesen desterradas de la Física, a qué serían reducidas, y no solamente lo que [la física] contiene de hipotético sería excluido de ella, sino que incluso todo lo que ha sido confirmado por la experiencia y el cálculo, y que en otro tiempo era hipotético, ya no la adornaría.¹⁷¹

En la mecánica celeste, por ejemplo, los razonamientos y los cálculos suponen desde luego la observación de hechos. Ahora bien, observa Trembley, cuando se trata, por ejemplo, de la emisión de la luz, “como no tenemos ninguna idea sobre su naturaleza ni sobre las leyes que sigue la fuerza a la que es debida, sólo podemos apoyar nuestros cálculos sobre hipótesis que no resultan de la naturaleza de las cosas”.¹⁷² En suma, el conocimiento de la naturaleza progresa gracias a la confrontación de la hipótesis y la experiencia. Esta confrontación es indispensable para que un conocimiento pueda ser tenido por tal antes que por un “sistema” sintético y deductivo. Enunciadas muy temprano, estas convicciones son el hilo conductor de la epistemología y la metodología que Trembley expresa en numerosas “observaciones” de física que publica sobre todo en las *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres* de Berlín.

Con su respuesta a la pregunta sobre la utilidad de la psicología y la manera de asegurar sus progresos –que la primera página titula *Traité de l'utilité de la science psychologique*– Jean Trembley produce lo que al parecer sería la primera obra metapsicológica en lengua francesa.¹⁷³ Trembley aborda la psicología como una disciplina autónoma y profundiza las preocupaciones metodológicas de Bonnet al tematizar su visión del progreso de la psicología e integrar tácitamente las discusiones y los conocimientos alemanes sobre la disciplina. Al igual que en Tetens y en Schütz, estas discusiones estaban estrechamente ligadas al *Essai de psychologie* y el *Essai analytique*, traducidos al alemán al inicio de la década de 1770. En 1777, Jean Trembley relata a Bonnet que sus ideas se difunden y prosperan en Alemania.¹⁷⁴

De acuerdo con el enunciado de la pregunta planteada en el concurso, Trembley divide su *Réponse* en tres partes. Una vez demostrada la importancia pedagógica y social de la psicología, examina los medios “para perfeccionar esta bella Ciencia, y para incrementar sus progresos”. Primera tarea: “hacerse una idea justa de lo que debe ser la psicología”, a fin de evitar a la vez las

¹⁷⁰ J. Trembley, *Cours de logique*, cap. 8 (De hypothesi), fol. 103. Notas tomadas por Georges-Constantin Naville (BPU, Ms Cours univ. 779).

¹⁷¹ J. Trembley, “Examen des Remarques sur l'Essai Analytique. Par Mr. Jean Trembley”, fol. 5bis recto (BPU, Fonds Trembley 33).

¹⁷² J. Trembley, “Observations sur l'attraction & l'équilibre des Sphéroïdes”, *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 1799-1800, 68-109, pp. 91-92.

¹⁷³ J. Trembley, “Réponse à la question, proposée par la Société de Harlem: Quelle est l'Utilité de la Science Psychologique dans l'éducation & la direction de l'Homme, & relativement au bonheur des Sociétés? Et quelle serait la meilleure manière de perfectionner cette belle Science, & d'accroître ses progrès?” [“Respuesta a la pregunta, planteada por la Sociedad de Harlem: ¿Cuál es la Utilidad de la Ciencia Psicológica en la educación y la dirección del Hombre, y en relación con la felicidad de las Sociedades? Y, ¿cuál sería la mejor manera de perfeccionar esta bella Ciencia e incrementar sus progresos?”. N. de los T.], *Verhandelingen, uitgegeven door de Hollandsche Maatschappye der Weetenschappen, te Haarlem*, 20 (1), 1781, 1-310. El original en francés ocupa el tercio inferior de cada página, estando el resto reservado para la traducción holandesa. Los números de página aparecen en el texto.

¹⁷⁴ Carta de J. Trembley a C. Bonnet, 13 de julio de 1777, citada en Marx, *Charles Bonnet*, pp. 419-420. Véase también Dessoir, *Geschichte*, pp. 130-131.

“ensoñaciones sistemáticas” y la acumulación de detalles aislados o de “pequeños hechos particulares” que se erigirían en principios (239-240). El camino de la psicología exige la colaboración del análisis y la síntesis. Por ejemplo, el análisis descubre los hechos más generales, tales como el amor a la felicidad y a sí mismo, o la complacencia del alma en el ejercicio de su actividad. A continuación, la síntesis los demuestra lógicamente: un ser que no se amase a sí mismo no buscaría su propia conservación; un ser activo que no encontrase placer alguno en su actividad no actuaría en virtud del principio de la felicidad (245). El resto de los hechos dependen causal y lógicamente de estos hechos generales que se han juzgado probados. Para encontrarlos y establecerlos, se procede de nuevo de la misma forma: se descomponen los fenómenos, reconduciéndolos a principios, y se razona a partir de estos últimos para confirmar los hallazgos del análisis.

Sin embargo, la aplicación combinada del análisis y la síntesis no lleva hasta el conocimiento de las causas y los principios últimos. Trembley recuerda que sólo tenemos acceso a efectos: “la caída de los cuerpos no es el peso, pero resulta del peso” (261). Asimismo, en la medida en que conocemos el alma únicamente a través del cuerpo, es preciso multiplicar las “observaciones físicas bien analizadas” (276). En suma, la psicología debe imitar a la física; pero en este caso es aún más necesario permanecer “pegados a los hechos [...], dado que no podemos aplicar el análisis matemático, y que, al estar forzados a razonar sin el auxilio de los signos, corremos el riesgo mucho mayor de extraviarnos” (282-283). Al encontrarse el objeto de la psicología “dentro de nosotros” (61), cada uno debe habituarse a realizar sobre sí mismo “observaciones constantes, a darse cuenta de lo que sucede dentro suyo” (285-286). Pero conviene igualmente extraer de la historia, tal como la hacen “los buenos historiadores que trabajan actualmente” y que, sin limitarse ya al “detalle fastidioso” de los sitios y los campamentos, siguen “el curso del espíritu humano”, estudian los hábitos y las costumbres, y revelan la naturaleza humana (288): aparentemente, Trembley conoce algunos historiadores del espíritu humano, de los que se tratará en el capítulo 6.

Trembley estima que en psicología sucede como en física, que “sólo hizo progresos después que se volvió experimental, que se calcularon los efectos sin preocuparse por las causas” (274). Ahora bien, la psicología debe imitar a la física también en el nivel de su organización interna. Al querer formar un “sistema completo”, el psicólogo se priva de la posibilidad de profundizar en cualquier cosa. La física sólo avanzó cuando los físicos se consagraron a “ramas particulares”; la psicología debe seguir su ejemplo:

¿Por qué algunos no se atienen al examen psicológico de los sentidos, al modo en que llegamos a conocer los objetos y juzgarlos, otros a la historia psicológica de los niños, y asimismo a la de los animales, que al ser también seres sensibles tienen varias relaciones con nosotros; otros a la historia de las pasiones, otros a las diferentes clases de acciones de los hombres reunidos en sociedad; otros a la filosofía de la historia, etc.? La psicología se volvería entonces una ciencia igualmente amplia y luminosa, cada día le procuraría nuevas riquezas, y quizá algún día se estaría en condiciones de reunir todas estas riquezas separadas, y atreverse a emprender una teoría del hombre. Éste es, sin duda, el principal medio para perfeccionar esta ciencia [...]. (292-293).

La especialización aparece aquí como una condición esencial para el progreso que la psicología aún debe cumplir, luego de haberse aproximado metodológica y epistemológicamente a la física. Convertida en una ciencia empírica que se apoya en la descripción de fenómenos y la formulación inductiva de leyes generales, al abandonar la búsqueda de causas y al dividirse en especialidades, renuncia a volverse un sistema. La historia de la física demuestra que únicamente las “cuestiones particulares” son apropiadas para enriquecer a las ciencias (30-31). En suma, el camino del método se reconoce en el nivel de la organización de la disciplina y de la evolución deseada de los conocimientos. Del mismo modo que el descubrimiento de leyes simples y

generales capaces de reunir los fenómenos es la meta de la física, una ciencia del hombre unificada en torno a leyes del mismo género constituye el ideal regulador de una psicología empírica y especializada.

Conviene resaltar la dimensión simultáneamente epistémica y moral de esta metodología. La mayor parte de los trabajos de Jean Trembley se refieren a cuestiones de geometría analítica y su aplicación a problemas de física y mecánica. Sin embargo, a diferencia de Hagen o Krüger, Trembley no propone transferir el análisis matemático a la psicología. Más bien, intenta reconducir el álgebra y la psicología (así como, por otra parte, el juicio estético) a un terreno definido por reglas metodológicas comunes que obtendrían su legitimidad a partir del análisis psicológico. Por esta razón, la psicología aparece como la única ciencia que se da un método fundado sobre los datos que ella misma produce. Esto conduce a Trembley a apoyar en la psicología una moral cognoscitiva válida para todas las formas de saber, fundada en la adhesión a la experiencia, así como en el uso controlado de la curiosidad, la atención, la imaginación y los mecanismos de la formación de hábitos y de la asociación de ideas. Al igual que en muchos psicólogos de la época, el hecho mismo de que la psicología instituya un *ethos* epistémico la ubica en la cima de la jerarquía de las ciencias. Desde esta altura, ella apunta al fin último del ser humano.

* * *

A los ojos de Carrard y de Senebier, autores de memorias sobre el “arte de observar”, pero también a los de Abraham Trembley o de Horace-Bénédict de Saussure, el método que Bonnet ilustra en sus obra de historia natural y tematiza psicológicamente en el *Essai analytique sur les facultés de l'âme* encarna la lógica de la ciencia y debe tanto conducir a verdades probables en historia natural como probar la existencia de Dios, la inmortalidad de alma y el carácter teleológico del orden del mundo.¹⁷⁵ La metodología representa tanto una moral de la investigación como una investigación de la moral. Esto no es accesorio, sino que deriva de los discursos del método en calidad de tales. Tetens, por ejemplo, es un crítico tenaz de Bonnet; pero sus *Recherches philosophiques* desembocan en la cuestión de la perfectibilidad humana y en la manera en que se puede realizar “el más noble designio del que el hombre es capaz”, el de “trabajar en el mejoramiento de la humanidad”. Con este fin, se necesita ser guiado por la “razón esclarecedora” (*aufklärende Vernunft*) de la que, aunque Tetens no lo diga de forma explícita, los buenos métodos empíricos son una expresión esencial.¹⁷⁶

La originalidad de estos discursos no reside en la convicción de que pensar bien y actuar bien van de la mano, ni en la forma de considerar los métodos. Todos hacen del canciller Bacon su ancestro, quien, como decía Garat, “se ubica en medio de las ciencias y los sabios como su legislador universal”.¹⁷⁷ En el corazón de sus leyes domina el *hecho* baconiano: ya no se trata, como en la tradición aristotélica y escolástica, de limitarse a las cosas que ocurren habitualmente y que forman parte de la experiencia común, sino de reunir acontecimientos particulares, singulares, e incluso excepcionales y extraños. En el primer caso, se apunta a proposiciones generales sobre el modo en que suceden las cosas habitualmente, y se busca deducir las causas de otros hechos. En el segundo, las inducciones a partir de los hechos no aspiran a la certeza

¹⁷⁵ Jacques Marx, “L’art d’observer au XVIII^e siècle: Jean Senebier et Charles Bonnet”, *Janus*, 61, 1974, 201-220.

¹⁷⁶ Tetens, *Philosophische Versuche*, 1, xxxvi.

¹⁷⁷ Garat, “Analyse de l’entendement”, p. 155.

demostrativa, y sólo la repetición de observaciones o experimentaciones es juzgada como capaz de conducir a una certeza “física” o “moral”.¹⁷⁸

La figura de Isaac Newton (1642-1727) se encuentra presente asimismo en el horizonte de los psicólogos. Es preciso abstenerse de hacer de aquélla un modelo único, reconocer la diversidad de lecturas que se hacían de su obra y tener en cuenta su relativa ausencia en el contexto alemán.¹⁷⁹ No obstante, el vocabulario de los psicólogos a menudo expresa un ideal metodológico que se asemeja a algunos aspectos de la obra newtoniana. Se adhiere al camino analítico que Newton define en la Cuestión 31 de la *Optique* (1704): es preciso realizar experimentaciones y observaciones, y luego, por medio de la inducción, obtener de ellas conclusiones generales, aceptando a continuación únicamente objeciones que se deriven de hechos establecidos por la misma vía. El análisis debe estar seguido por la síntesis o “composición”, que consiste en tomar las causas establecidas como principios, emplearlas para explicar los fenómenos que derivan de estas causas y demostrar las explicaciones. Se busca seguir las reglas que Newton enuncia en su tercer libro de los *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687, ed. de 1713): no hay que admitir otras causas para las cosas naturales que aquéllas que son verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias; a los mismos efectos se deben asignar, en la medida de lo posible, las mismas causas; a pesar de la existencia de hipótesis contrarias, las proposiciones a las que se llega por inducción a partir de los fenómenos deben ser consideradas exactas o casi verdaderas hasta que otros fenómenos exijan su modificación. Se recuerda la célebre *hypotheses no fingo* del “Escolio general” (*Principes*, ed. 1713, libro III, *in fine*), donde la hipótesis es definida como lo que no es deducido de los fenómenos, así como la expulsión de las hipótesis de la “filosofía experimental” formulada en la Cuestión 31 de la *Optique*: los reproches de Abraham Trembley a Bonnet y la réplica de Jean Trembley ejemplifican los numerosos ecos de una cuestión que inquietaba a los sabios. Más allá de la diversidad de las lecturas de Bacon y Newton, los psicólogos de las Luces apelan con frecuencia a principios que identifican con la filosofía natural baconiana y newtoniana.

No es en la relación con estas figuras mantenidas como fundadoras donde se ha de buscar la aportación del debate metodológico a la psicología, sino más bien en el modo de reunir los procedimientos y los objetos.

La atención se vuelve central metodológicamente en el momento mismo en que se transforma en un tema principal de la psicología y en que una gran cantidad de estudios le son consagrados.¹⁸⁰ Sólo Bonnet, que yo sepa, llega a decir que una “historia de la atención” podría reemplazar a la lógica; pero esa idea es más ampliamente compartida. Los métodos de las ciencias se apoyan en la atención. La “observación”, se lee en la *Encyclopédie*, “es la atención del alma vuelta hacia los objetos que ofrece la naturaleza. La experiencia [en el sentido de experimentación] es esta misma atención dirigida a los fenómenos producidos por el arte”.¹⁸¹ La sensación es un punto de partida indispensable, pero mediocre. Basta con leer a Senebier para comprender hasta qué punto la noción de observación se encuentra alejada de la imagen que a veces se tiene del sensualismo, y, sin embargo, ligada a la psicología como ciencia de la actividad del alma.

Por más que el ginebrino escriba que el observador “se presta solamente a las sensaciones que hacen nacer los objetos exteriores”, la observación es para él igualmente “esta mirada

¹⁷⁸ Lorraine Daston, “Baconian facts, academic civility, and the prehistory of objectivity”, *Annals of Scholarship*, 8, 1991, 337-363.

¹⁷⁹ Paul Wood, “Science, philosophy, and the mind”, en Porter, *The Cambridge history of science*.

¹⁸⁰ David Braunschweiger, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts* (Leipzig, Hermann Haacke, 1899); Gary Hatfield, “Attention in early scientific psychology”, en Richard D. Wright, ed., *Visual attention* (New York, Oxford University Press, 1998).

¹⁸¹ *Encyclopédie*, OBSERVATION (*Grammaire, Physique, Médecine*), 13, 313-321, p. 313.

reflexiva que el alma fija, por medio de los sentidos, en los objetos que le ocupan”.¹⁸² Su *Essai* pone de relieve la aportación al arte de observar de facultades y cualidades que van mucho más allá de la exactitud y la intensidad sensoriales: la atención, la “ojeada”, la penetración, el discernimiento, la inteligencia, la imaginación, el gusto, el juicio.¹⁸³ La observación, escribe, “supone el razonamiento; sin él, se percibiría sin distinguir, y se vería sin ver”.¹⁸⁴ De ahí la necesidad de formar un plan de las observaciones y analizar el tema antes de observarlo. Esto permite tener ideas y establecer lazos que no se formarían cuando se estuviese demasiado ocupado en mirar. “Cuando se observa sin preparación, no se ve rigurosamente sino lo que impresiona a los sentidos, no se perfora la corteza de los objetos, y todo lo que ella recubre permanece escondido a los ojos más clarividentes”.¹⁸⁵ En suma, el arte de observar no tiene como meta la precisión y la exactitud descriptivas: “consiste en penetrar en las cualidades de los seres que se estudian, seguir sus efectos, captar sus semejanzas y sus diferencias, descubrir sus relaciones, deducir, cuando sea posible, del efecto [...] la causa del efecto propuesto”.¹⁸⁶

Lo que es verdad para el naturalista lo es más aún para el psicólogo, quien debe dirigir la atención de su alma hacia las funciones que pone en práctica para observarse a sí misma. La observación psicológica –que, como toda observación, es una “atención del alma”– se apoya en la apercepción, en un esfuerzo voluntario del psicólogo por tomar conciencia de lo que sucede en su alma. Ahora bien, esta operación coincide con eso que hace que seamos nosotros mismos: “Frente al primer olor [escribe Condillac], la capacidad de oler de nuestra estatua está enteramente en la impresión que se forma en su órgano. He aquí lo que llamo atención”.¹⁸⁷ En Bonnet, el olfato permite a la estatua comenzar “a gozar de la existencia”, pero no saber que existe: en la medida en que no ejerce la apercepción y no separa, en consecuencia, la percepción del sujeto que percibe, carece de *yo*. Esto resulta del hecho de que ella sólo tiene una sensación única –dicho de otro modo, la estatua no tiene atención porque no tiene elección. La atención, escribe Bonnet, “pareciera suponer la presencia de diferentes ideas, sobre una de las cuales el Alma se fija por preferencia”.¹⁸⁸ En ambos casos, ella no es simplemente el comienzo, sino la condición misma de la existencia psíquica. Las críticas del sensualismo son aproximadamente del mismo parecer. Para ellas, el sentimiento de existir, el sentido íntimo, no son percepciones pasivas, sino experiencias interiores de toma de conciencia obtenidas solamente cuando uno *se* presta atención.

Esta valorización ontológica de la atención coincide con la promoción que experimenta, en la segunda mitad del siglo XVIII, como virtud epistémica y social. En los pedagogos, la atención pasa por ser, junto con la experiencia y la memoria, el fundamento del aprendizaje. En Alemania, la atención dirigida hacia sí mismo, hacia sus sentimientos y pensamientos, constituye un medio para la experiencia de sí mismo de la burguesía ilustrada. Para los practicantes de la psicología experiencial como Karl Philipp Moritz (1756-1793), redactor del *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* y autor de la muy conocida “novela psicológica” *Anton Reiser*, ningún detalle es lo suficientemente insignificante como para merecer que no se le preste atención.¹⁸⁹ La atención se impone como un instrumento potente de formación y de control de sí mismo y de los

¹⁸² Senebier, *Essai*, 1, pp. 27 y 24.

¹⁸³ *Ibid.*, vol. 1, 2da parte (De l’observateur pendant qu’il observe), cap. 1 (L’observateur doit avoir du génie).

¹⁸⁴ *Ibid.*, 1, p. 147.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 1, p. 294.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 1, p. 33.

¹⁸⁷ Condillac, *Traité des sensations*, 1ra parte, cap. 2, p. 17.

¹⁸⁸ Bonnet, *Essai analytique*, § 47.

¹⁸⁹ Michael Hagner, “Toward a History of attention in cultural and science”, *Modern Language Note*, 118, 2003, 670-687, pp. 673-679.

otros.¹⁹⁰ Además, dicta un régimen de los más severos a quienes se pretenden observadores o experimentadores, una disciplina que termina por gobernar la existencia mental y corporal del naturalista y por darle tanto trabajo como placer.¹⁹¹ Al revelar la función y el alcance de la atención a través de una práctica de la atención misma, la psicología da prueba de una reflexividad única que autoriza su rango de ciencia primera. De ello resulta una segunda aportación de la discusión metodológica a la psicología misma.

Al poner el acento sobre los procedimientos del saber, sobre los actos psíquicos necesarios para el conocimiento psicológico, la metodología entraña una crítica de la psicología de las facultades. Schütz es explícito cuando habla de las “presuntas” facultades del alma, de las que dice que valdría más comprenderlas en sus interacciones que en su disposición estática. Al oponerse al carácter aparentemente automático de los procesos que, en el sensualismo de Condillac o de Bonnet, conducen de la sensación al conocimiento, Tetens pone el acento en la actividad propia del alma (*Selbstthätigkeit*) y hace de ella la facultad psicológica de base (*Grundkraft*).¹⁹² Bonnet mismo confiesa no saber si el alma produce la sensación por su propia actividad, pero la define como “una *Fuerza*, una *Potencia*, capaz de provocar o producir *ciertos efectos*”.¹⁹³ Como lo veremos más adelante (cap. 8), la noción del alma como fuerza actuante inspira la psicologización de la metafísica, la lógica y la moral, y contribuye a la dinamización del sistema de las facultades, e incluso a su estallido y su reemplazo por una ciencia que busca captar “actos” psíquicos y “lo que sucede” en el alma.

La discusión sobre los métodos es emblemática de la ciencia a la que concierne. La consolidación “disciplinar” de la psicología en el siglo XVIII no significa que ella constituya un sistema cerrado. Al contrario, diversos bocetos de lo que ella debe ser, diferentes programas de investigación y proyectos de disciplina, nacen localmente y mantienen relaciones múltiples con la medicina, la teología o la filosofía. Cuando Kant desea que la psicología se vuelva una disciplina académica, no piensa exactamente en los mismos contenidos y métodos que los filósofos escoceses, los wolffianos alemanes, los naturalistas helvéticos o los enciclopedistas franceses. A pesar de estar animado por una confianza ampliamente compartida respecto del valor empírico del estudio del alma, el “siglo de la psicología” ofrece, pues, una escena variada, pero sus actores están de acuerdo en los desacuerdos (relativos al grado de dependencia de los conocimientos respecto de las sensaciones, por ejemplo, o al número y la conexión de las facultades) que se pueden tener legítimamente en el marco de su disciplina. La unidad se encuentra a nivel del proyecto y de la voluntad sistemática de “prestar atención a lo que sucede en el alma”.

¹⁹⁰ Por ejemplo, durante la campaña anti-masturbatoria que hace estragos a partir de la década de 1770, sobre todo en Alemania, los educadores subrayan la importancia de mantener su atención fija en los comportamientos y la fisionomía de los escolares. Toda una tecnología de la atención se pone en marcha para controlar a los jóvenes e incitarlos a evitar o confesar el onanismo. Es lo que proponen en particular textos aparecidos en la *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens* (1785-1792), colección destinada a reformar la educación y publicada por el jefe de fila del “filantropismo”, Joachim Heinrich Campe (1746-1818). Véase Christa Kersting, *Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert Camper “Allgemeine Revision” im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaft* (Weinheim, Deutscher Studien-Verlag, 1992).

¹⁹¹ Lorraine Daston, *Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit* (Munich, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2001) y “Attention and the values of nature in the Enlightenment”, en L. Daston y F. Vidal, eds. *The moral authority of nature* (Chicago, University of Chicago Press, 2004).

¹⁹² Tetens, “Ueber die Grundkraft der menschlichen Seele und den Charakter der Menschheit”, undécimo ensayo de los *Philosophische Versuche*. Véase Barnouw, “Psychologie empirique”.

¹⁹³ Bonnet, *Essai analytique*, § 46.