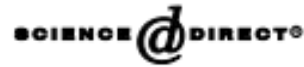




ELSEVIER

Available online at www.sciencedirect.com



Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci. 36 (2005) 55–94

Studies in History
and Philosophy of
Biological and
Biomedical Sciences

www.elsevier.com/locate/shpsc

La Historia de las Categorías Psicológicas

Roger Smith

119021 Moscow, Obolenskii per. 2–66, Russian Federation

Received 27 January 2004; received in revised form 18 June 2004

Resumen

Términos psicológicos, tales como “mente”, “memoria”, “emoción” y por supuesto la “psicología” misma, tienen una historia. Esta historia, propongo, apoyan el punto de vista que las categorías básicas psicológicas refieren a entidades sociales e históricas, y no a “tipos naturales”. El caso es discutido desde un amplio rango de revisión de la historiografía de la psicología occidental, primero en conexión con la diversidad moderna extrema del campo; segundo, en relación a los posibles antecedentes del campo en el periodo moderno temprano; y por ultimo, a través de una breve introducción al uso de las palabras “alma”, “mente”, “memoria” y “emoción”. La discusión sitúa la historia de la psicología dentro de un contexto histórico más grande, cuestionando presuposiciones acerca de la continuidad del significado y saca implicancias para las constituciones filosóficas y sociales de la “psicología”, y “lo psicológico” desde la literatura existente. La evidencia histórica, concluye este artículo, no apoya la presuposición convencional de que la psicología moderna describe “tipos naturales”

Palabras claves: Psicología; Historiografía; Tipos Naturales; Mente; Memoria, Emoción

E-mail address: rsmith@mail.ru (R. Smith).

1369-8486/\$ - see front matter © 2005 Published by Elsevier Ltd.
doi:10.1016/j.shpsc.2004.12.006

1. Introducción

La pregunta sobre la constitución histórica o natural de las categorías básicas en las ciencias es de gran importancia tanto para historiadores como filósofos. Ciertamente es central entender la naturaleza del conocimiento psicológico. No hay duda de que la mayoría de los científicos, más cercanos al sentido común respecto a esto, dan por sentado que términos como “mente”, “percepción”, “memoria”, y “emoción” denotan tipos naturales¹. De la misma manera, la gente ve sin problema el usar “psicología” para denotar una clase natural de eventos en el mundo, aunque en este caso la palabra claramente denota una disciplina u ocupación.

El uso común, sin embargo, se desliza sobre un número de preguntas de gran rango y profundidad. En su centro está el complejo problema de la reflexividad. Muchos escritores de psicología, así como de filosofía y ciencias sociales, han atraído atención a esto, que es una familia de problema más que un tópico delimitado². Por reflexividad, invoco dos afirmaciones. Primero, que es siempre posible, en cualquier razonamiento o cuerpo de pensamiento, encontrar supuestos, los cuales ese razonamiento o cuerpo de pensamiento no puede justificar por sí mismo. Siempre hay supuestos infundados – tanto en la afirmación que ahora estoy haciendo como en cualquier otra – y podemos, “reflexivamente”, hacer de estos supuestos el foco de indagación³. Segundo, el conocimiento de la gente cambia el sujeto de la materia; cualquier conocimiento “que lo toca, causa inmediatamente que se mueva”⁴. Cuando desarrollamos nuestro conocimiento de los seres humanos, no cambiamos simplemente el conocimiento sino que cambiamos potencialmente lo que significa ser humano. Por consiguiente podemos decir que “la psicología no solo es el estudio del pensamiento, sentimientos, acciones e interacciones humanas: ha traído en existencia por sí misma – como otras ciencias humanas- nuevas formas de pensamiento, sentimiento, actuar e interactuar”⁵. No es suerte entonces si no un tema de profundo interés filosófico que “psicología” denota tanto estado como disciplina: el estado y la disciplina están unidos en un círculo reflexivo⁶. En mi punto de vista, las preguntas de reflexividad no están restringidas para nada a las ciencias humanas (Menos aun únicamente a la psicología), pero acá quiero tomar el tema solo en relación a las categorías psicológicas, y solo de ciertas maneras⁷.

¹ Para enfoques históricos y sociológicos a “tipos” psicológicos, ver Danziger (1990a); (1997), esp. Pp.181-194; Kusch (1999).

² Relacionado con las ciencias humanas ver: Giddens (1979); (1993), pp. 185–186; Gouldner (1970); Gruenberg(1978); Morawski (1992); Richards (1987); Sandywell (1996), pp. 1–51.

³ Desarrollo en las conclusiones, por ejemplo, de Putnam (1981), p52: “objetos” no existen independientemente de esquemas conceptuales. Cortamos el mundo en objetos luego introducimos uno u otro esquema de descripción”.

⁴ Foucault (1970), p327.

⁵ MacIntyre (1985), p.987

⁶ Graham Richards atrajo atención a este doble significado, propuso etiquetar la disciplina “Psicología” (P grande) y el estadopsicología (p chica), y exploró las implicancias de escribir la historia del campo: Richards (1992a), pp. 1–6; (2002), pp. 6–10.

⁷ No considero, por ejemplo, la relación “reflexiva” entre metodología y afirmaciones sustantivas acerca de los procesos psicológicos, o la recreación “reflexiva” del self a través de la tecnología.

Estas afirmaciones reflexivas nos llevan a conclusiones en desacuerdo con la creencia de que el pasado evolucionario, o ciertamente un dios u otro, han establecido una naturaleza humana fija. Un abordaje reflexivo trata a las categorías reflexivas como históricamente constituidas, mientras que el punto de vista biológico las trata como tipos naturales “dados”. Empezar un debate entre estas posiciones es entrar en un campo minado – y ciertamente existen más que las visiones polarizadas que he descrito. Mi propósito (relativamente) circunscrito acá es comentar lo que diferentes argumentos implican para la escritura histórica sobre psicología. Tomo una posición, como debería. Es una implicancia lógica del presente argumento que todos los historiadores toman una posición: no existen las descripciones neutrales, “trascendentales” del ser humano. Sugiero que existe la posibilidad de que incluso las categorías más básicas de lo que consideramos humano, cambien. Si acaso lo han hecho, en hechos históricos, es un tema de investigación histórica. Pero la escritura histórica no debe presumir que los términos psicológicos, incluyendo la “psicología” misma, describan tipos naturales. Este argumento va en contra del “sentido común”, los supuestos ocupados por la mayoría de los científicos naturales y la creencia de más que algunos historiadores de tendencia empírica.

Es posible convertir el debate de argumentos reflexivos en preguntas históricas concretas a través del estudio de la terminología “psicológica”. Si el estado psicológico y la disciplina psicológica son partes de un ciclo reflexivo, entonces debemos entender la creación de modos de pensar específicamente psicológicos en conexión con la creación de estados psicológicos. La historia de esto es visible en el lenguaje. El psicólogo social Kurt Danziger hizo esta sugerencia específica para poder estudiar la constitución histórica de objetos psicológicos y la naturaleza social de estos objetos, incluyendo la persona psicológica⁸. En este punto, la historia de las categorías psicológicas se abre a las enormemente complejas preguntas sobre las fuentes del individuo moderno y el individualismo moderno. No entraré en detalle acá. Lo que puedo decir brevemente es que parece imposible escribir historias lineales de nociones globales de lo que una persona es. Historiadores, en general, han rechazado intentar escribir la historia de nociones abstractas del individuo para poder estudiar maneras de moldear nociones particulares del “self” y “el individuo”⁹. Aunque más abarcativo que la mayoría de los estudios, incluso el texto *Fuentes del Self* del filósofo Charles Taylor se concentró en tres episodios históricos moldeando lo que él considera la visión distintivamente moderna de lo que constituye una persona¹⁰. Lo que los psicólogos e historiadores de la psicología han contribuido a este campo son argumentos importantes para la investigación en “psicología histórica”¹¹. “Psicología Histórica” denota la historia de los estados (cambiantes) psicológicos como una fuente de conocimiento psicológico. El interés en este campo creció desde las teorías marxistas y sociológicas acerca de las raíces políticas, económicas y culturales del “mundo interno”, siguiendo trabajos tempranos en la sociología del conocimiento como también a pioneros como Nobert Elias y Zevedei Barbu¹².

⁸ Danziger (1990a, 1997, 2002); (2004), pp. 220–222. See Brock (2004), pp. 6–10.

⁹ Ver Heller, Soma & Wellberg (1986).

¹⁰ Taylor (1989).

¹¹ Staeuble (1991, 1993).

¹² Elias (1978); Barbu (1960).

Usaré escritos históricos para cuestionar los supuestos acerca de la continuidad histórica de las categorías básicas psicológicas. En la medida que este cuestionamiento tiene éxito y describe la historia de las categorías, apoyará la conclusión alcanzada por un número de filósofos analíticos – que las declaraciones tienen significado en virtud de su lugar dentro de una historia desarrollada históricamente¹³. Es un punto muy significativo, contrarrestando el aún popular punto de vista de que el conocimiento histórico es tal vez interesante pero, en el análisis último, desechable. Quiero agregar peso al argumento de que nuestro conocimiento histórico es esencial para una capacidad de hacer afirmaciones *significativas* acerca del mundo¹⁴. Lo que decimos sobre la psicología de una persona, discuto, tiene sentido a la luz de la historia del lenguaje que utilizamos¹⁵.

Este artículo, sin embargo, es una discusión historiográfica y no filosófica de las diferentes posiciones que los historiadores de la psicología han tomado, ya sea implícita o explícitamente. Historias estándar de la psicología presuponen que la gente siempre ha exhibido estados “psicológicos”, que hay un núcleo básico que no cambia de tales estados y que la mayoría de las culturas desde los tiempos antiguos a los modernos los han reconocido y han tenido lenguaje para ellos. Dadas estas presuposiciones, es natural ver a la disciplina moderna de la psicología como el estudio objetivo, institucionalizado del dominio de “realidad” presente en estos estados. También es natural usar términos contemporáneos para describir creencias del pasado. En las palabras de Danziger, sin embargo:

El uso de términos contemporáneos sugiere fuertemente que los objetos del discurso actual de la psicología son los objetos naturales reales y que el discurso pasado necesariamente se refería a los mismos objetos a su manera pintoresca y subcientífica. Lo que esta organización de material histórico evade es la posibilidad de que los mismos objetos del discurso psicológico, y no solo las opiniones acerca de ellos, han cambiado radicalmente en el curso de la historia¹⁶.

Pero la investigación del cambio en “los mismos objetos del discurso psicológico” resulta ser muy compleja y un auténtico desafío, tanto conceptual como históricamente. Empezaré entonces con una pregunta aparentemente bien definida: ¿Cuándo comienza la disciplina de la psicología?

2. “El origen moderno” de la psicología

13 Hampshire (1960), pp. 17–18; MacIntyre (1981), p. 194; Taylor (1989), p. 47.

14 Escribo acerca de estas afirmaciones filosóficas en mi próximo libro, *Ser Humano, historia y las ciencias*. Esto expande varios intentos de explicar la naturaleza y propósitos de “la historia de las ciencias humanas”: Smith (1997a, 1998, 1999, 2001).

15 Debería quizás agregar que no intento discutir las afirmaciones empíricas, que la mayoría de los psicólogos encuentran bien fundadas, de que existen capacidades psicológicas que todas las personas comparten (por ejemplo, capacidad de percepción). Mi argumento es acerca de si toda la gente desde tiempos antiguos a los modernos se referían a la misma cosa cuando escribieron de maneras que los modernos identifican como psicológicas.

16 Danziger (1990b), p. 336.

A primera vista, da la impresión que los historiadores y los psicólogos en general están de acuerdo: la investigación experimental acerca de la mente, y el desarrollo de una profesión académica especializada para realizarla, comienza hacia el final del siglo diecinueve, siguiendo el ejemplo Alemán. En los libros de texto este parece ser el caso, y muchos de ellos hasta hace poco se basaban en la autoridad del psicólogo e historiador americano de la psicología, E.G. Boring¹⁷. Boring colocó como padre fundador y como momento fundador el establecimiento de la enseñanza e investigación de la psicología experimental de Wilhelm Wundt, en la Universidad de Leipzig en los años 1870 y 1880. Sin embargo, en una segunda mirada, es obvio que los historiadores no están para nada de acuerdo en esto.

Boring tenía una visión particular de lo que debería ser la psicología, y escribió su libro porque tenía temor de que la psicología estaba en peligro de tomar un camino distinto¹⁸. Su historia, aunque en algunos aspectos, admirablemente abarcativa, tomó su argumento desde un ideal de psicología científica más que de psicología práctica. El hecho social, sin embargo, era que la psicología, cuando él escribió, era muchas cosas distintas; y esto aún es así.

El asombroso alcance o gran inclusión de la psicología provoca comentarios¹⁹. Es práctica común referirse a la psicología Tibetana, psicología Hindú, la psicología de Plotino, psicología medieval, etc., siempre en contraste a la psicología moderna. Pero, ¿Cuál es la materia en común? Danziger grabó su sorpresa, en Indonesia, al fallar en encontrar lugares comunes entre psicologías indígenas e importadas; incluso las categorías más básicas, como la mente, el alma o el self, diferían²⁰. En tales circunstancias es difícil decir qué hace a ambos cuerpos de pensamiento “psicologías”. La respuesta parece ser que la convención divide al mundo de cierta manera, y que la convención Occidental es que la “psicología”, aunque vagamente, describe una clase de fenómenos en el mundo que están “realmente ahí”. Por consiguiente otras personas, así como los psicólogos occidentales, deben tener teorías acerca de la psicología, así como tienen teorías acerca del mundo. Una manera alternativa de responder a la experiencia de Danziger puede ser que las teorías de Indonesia simplemente no eran teorías psicológicas, sino que religiosas, mitos o superstición. Las conclusiones propias de Danziger fueron más sutiles y positivas, y la experiencia se convirtió en el punto de partida para una búsqueda empírica e historia acerca de lo que ha venido a contar como “psicología”. Como él mismo comentó:

Claramente, “psicología” en si misma es un ejemplo de una categoría psicológica con una historia que necesita investigación. Porque no siempre existía, debemos recurrir a concepciones modernas de “lo psicológico” para el criterio que nos permita distinguir entre material relevante e irrelevante del pasado²¹.

¹⁷ Boring (1950)

¹⁸ Kelly (1981); ODonnell (1979).

¹⁹ Ver por ejemplo, Joravsky (1989); Rose (1999), pp. 9–10; Shamdasani (2003).

²⁰ Danziger (1997), pp. 1–5.

²¹ Ibid, p. 14.

Si estos criterios incluirían o no las teorías de sus interlocutores Indonesios en la “psicología” es una pregunta abierta.

Incluso si describimos como psicología solo lo que cae bajo ese nombre en el Occidente, nos enfrentamos a un monstruo proteiforme. Si lo restringimos más allá de lo que es llamado “la disciplina” de la psicología, el monstruo aún es enorme. Graham Richards, siendo él mismo psicólogo, se refirió a “el pluralismo crónico de la disciplina”²². Ciertamente hay cuerpos profesionales de psicología, tanto nacional como internacionales, pero son inmensos (la APA, American Psychological Association, fue fundada en 1894, tiene más de 110.000 miembros o afiliados) y diversos (la APA tiene cincuenta y cinco divisiones representando diferentes intereses). A veces, algunos psicólogos han invertido considerable esfuerzo intelectual en la elaboración de una teoría, o una metodología, capaz de unir el campo y crear una ciencia unificada. Aquellos que hicieron esto esperaron mostrar que la diversidad de la actividad psicológica actual es un reflejo de la diversidad de la vida humana y no una diversidad fundamental *de la psicología*. Pero los resultados, si esto era el objetivo, han sido decepcionantes. Existe considerable lugar para el escepticismo sobre la posibilidad de la unificación. En los Estados Unidos, Sigmund Koch célebremente trató de publicar una revisión del campo como una ciencia, pero, tras un gran número de volúmenes, cayó en cierta desesperación: “Tras cien años de exuberante crecimiento, la psicología ha llegado a una condición tan fraccionada y tan ramificada como para imposibilitar el que dos personas puedan estar de acuerdo en cuanto a su “arquitectura”²³. Era la clase inaugural sobre la “unidad” de la psicología por Daniel Lagache en la Sorbona en 1947 que era el punto de partida para los comentarios satíricos de Canguilhem contra la afirmación de que la psicología es una ciencia²⁴. Interesantemente, Lagache, entrenado en psicoanálisis, había propuesto la unidad del psicoanálisis y la psicología clínica – difícilmente el tipo de unidad que Koch, que había analizado críticamente la teoría del aprendizaje, tenía en mente. Incluso “unidad”, parece ser, ha significado distintas cosas. Mientras tanto, el filósofo Gilbert Ryle discutió que una vez que se demuestra que “mente” es una disposición y no una entidad, los psicólogos pierden cualquier racionalidad que alguna vez hayan podido tener para buscar la unidad:

Tal como “Medicina” es el nombre de un consorcio más o menos arbitrario de consultas y técnicas más o menos vagamente conectadas, un consorcio que no tiene ni necesita una declaración lógicamente ajustada de programa, así “psicología” puede ser convenientemente usada para denotar una federación parcialmente fortuita de consultas y técnicas.²⁵

Al principio del siglo veintiuno, hay una desconcertante variedad de actividad psicológica, aunque, por supuesto, esto no excluye la creencia de que algún avance conceptual, o teoría, va a

²² Richards (2002), p. 328.

²³ Koch and Leary (1985), p. 2; ver Koch (1959–1963).

²⁴ Canguilhem (1994). Ver Eribon (1991), p. 42.

²⁵ Ryle (1963), p. 305.

unificar la “psicología”. Se excluye, sin embargo, la búsqueda de “el origen” de lo que no es una cosa como si fuera una cosa. Fernando Vidal observó irónicamente: *“Parler de la psychologie est donc toujours une entreprise paradoxale: si elle est honnête, elle doit elle-même démentir le singulier, qu’elle proclame la pluralité qu’elle décrit”*²⁶. Es posible para un psicólogo, tal como Boring, escribir acerca de “el origen” de una cosa que él o ella creen que la psicología debería ser. Sin embargo, los historiadores que quieren explicar lo que es, no apoyan lo que alguien podría pensar que debe ser en bases filosóficas, debe escribir historias de psicologías en plural (o como yo prefiero decir, la historia de las ciencias humanas).

Este es un argumento desde la diversidad del presente a la multiplicidad de orígenes. Esto no es una nueva afirmación para los historiadores de la psicología. Por ejemplo, ellos han presentado comúnmente el moldeamiento de la psicología de finales del siglo diecinueve como una narrativa de tradiciones nacionales diferentes, aunque los historiadores de la psicología, que también son psicólogos, son tal vez renuentes a admitir cuán diverso es el campo²⁷. En Bretaña, había un interés notable en las diferencias individuales, la distribución de estas diferencias en la población y la significancia de estos datos en preguntas sociales, educacionales y políticas. El resultado fue una psicología íntimamente ligada a las estadísticas. En Francia, un método clínico y un interés en los casos individuales excepcionales, quizás patológicos (la histeria, el prodigio de la memoria, la doble personalidad) eran característicos del trabajo temprano. En Alemania, el interés académico dominante, apoyado por una metodología experimental adaptada desde la fisiología, era en el contenido consiente de la mente racional adulta. Este interés interactuó con preguntas filosóficas sobre las bases del conocimiento. En los Estados Unidos, un temple pragmático y la oportunidad de obtener financiamiento para una psicología apuntada a solucionar problemas sociales dirigió a la psicología hacia una ciencia del comportamiento, con una metodología apropiada para el estudio del aprendizaje y la adaptación. En Rusia, una rígida oposición entre una política conservadora del alma expresada en la creencia Ortodoxa y el materialismo radical llevó, en el periodo Soviético, a apoyar la psicología como una teoría de “actividad nerviosa de alto nivel”, en palabras de Pavlov, lo que amenazó con convertir la psicología en parte de la fisiología. Tales generalizaciones no llegan tan lejos, pero clarifican la completa variedad y complejidad de la psicología justo en el tiempo donde, como se sostiene convencionalmente, la disciplina moderna emergió.

Más allá, resulta difícil estar de acuerdo cuándo exactamente la psicología se convirtió en una disciplina, incluso en el único marco nacional en el que supuestamente fue fundada. Todos los psicólogos son familiares con el hecho que Wundt fue nombrado profesor de filosofía en Leipzig en 1875, publicó un libro delineando el foco de un nuevo campo de psicología (1873-1874), estableció un laboratorio para trabajo experimental (1879), comenzó una revista (1883), se mudó a un instituto hecho para sus propósitos (1897) y atrajo y entrenó un gran número de estudiantes quienes fueron de vuelta a sus universidades a esparcir trabajo académico en psicología. Esto se ve

²⁶ Vidal (2002), p. 41.

²⁷ Danziger (1979) Proveyó un modelo.

como un caso bastante claro de formación de la disciplina en Alemania. Pero los historiadores han demostrado que el caso Alemán no es para nada tan claro. Solo debemos mirar hacia atrás o hacia adelante desde Wundt.²⁸

Hay muchos ejemplos tempranos de clamores para establecer la psicología como una ciencia; el más conocido es quizás el de J.F. Herbart, profesor de filosofía en la Universidad de Königsberg, quien publicó su *Psychologie als Wissenschaft* en 1824-1825. Herbart desarrolló una teoría, basada en principios metafísicos, los que integraron psicología (la formación de la vida mental y el carácter), pedagogía y una ciencia del estado (*Staatswissenschaft*). Hacia el final del siglo dieciocho, otros escritores de lengua Alemana también advocaban formas de describir y formación del carácter, con el objetivo romántico de moldear el alma y el objetivo administrativo de reforzar el cuerpo político. Hubieron publicaciones tales como *Zeitschrift für empirische Psychologie* (fundada en 1783), hubieron nuevos métodos empíricos tales como el método del diario (la proposición de hacer un registro sistemático del desarrollo de cada niño) y hubieron intentos de poner estas ideas en practicas en las escuelas y en auto-desarrollo. Esta literatura y práctica indicaba la formación de una noción distintivamente moderna del *self*, el *self* auto-consiente que es el sujeto de la psicología moderna. También hubo experimentos precisos en los sentidos, ejemplificado por el trabajo de J.E. Purkyne en el brillo de los colores, que ahora aparece claramente como pionero en contribuciones a la psicología científica. Después de Herbart y antes de Wundt, un número substancial de escritores, incluyendo a F. E. Beneke y Theodor Waitz, continuaron moldeando lo que planearon como una ciencia coherente de la psicología. Así, al parecer, muchos escritores, algunos de los cuales ocuparon posiciones académicas, concibieron una disciplina de psicología y proveyeron a esta disciplina con contenido mucho antes de Wundt.

Volviéndose al trabajo de Wundt, y a su destino en las décadas subsiguientes, desdibuja la foto de su acto fundacional de otra manera. Wundt estaba preocupado con establecer la “psicología” como una contribución a los fundamentos del conocimiento, y él mismo llevó a cabo una cátedra de filosofía, llamó su revista el *Philosophischen Studien* y continuó publicando y enseñando extensivamente sobre los principales temas filosóficos como lógica y ética²⁹. Discutió que la psicología debería convertirse en un cuerpo independiente de conocimiento, separado de la lógica y no reducible a la fisiología. Al mismo tiempo, mantuvo que el lugar institucional de la psicología estaba en la filosofía, donde evitaría el experimentalismo sin sentido. Consideró a la psicología la ciencia fundamental del *Geisteswissenschaften*, no una ciencia natural: “la ciencia natural busca determinar las propiedades y las relaciones temporales entre objetos. Así la ciencia natural se abstrae...del sujeto...la Psicología cancela esa abstracción y por lo tanto investiga la experiencia en su realidad inmediata”. Más aún, discutió que los métodos experimentales son incapaces de investigar procesos mentales superiores y los nuevos niveles de fuerzas psicológicas que, como discutió, emergen a través de la interacción social. Cuando tentó una ciencia de alto

²⁸ Dibujo sobre una historia general, con ensayo bibliográfico, y no listo de nuevo las fuentes sobre las cuales estas conclusiones se basan: Smith (1997b)

²⁹ Para recuentos recientes de Wundt: Kusch (1999); Rieber and Robinson (2002).

pensamiento, escribió sobre lenguaje y cultura en la manera establecida antes como *Völkerpsychologie*. Distinguió causalidad mental de causalidad física y rechazó fuertemente cualquier noción de que lo primero pudiera ser reducido al último, entre otra cosas (y sonando acá como Wilhelm Dilthey o Heinrich Rickert) porque la explicación de “los procesos psicológicos está por todos lados con determinaciones de valor”³⁰. De todos modos, cuando los estudiantes regresaban a casa desde Leipzig, tomaron de Wundt lo que acomodaba los intereses y preocupaciones locales y no transmitieron el proyecto completo de Wundt. Incluso en Alemania, otros científicos tales como G.E. Müller y Hermann Ebbinghaus, no Wundt, fueron los actores detrás del entrenamiento de muchos estudiantes y tras una nueva revista en investigación experimental en psicología concebida como una ciencia natural empírica, el *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, fundada en 1900. En 1900, había un número de nociones en competencia substancialmente diferentes de lo que era la psicología en Alemania y Austria.

Cambiando desde el contexto institucional al intelectual, se vuelve incluso más difícil mantener una imagen de Wundt como el fundador de una disciplina. Las universidades no crearon departamentos separados de psicología, y de hecho la mayoría de los profesores de psicología continuaron manteniendo dependencias de filosofía dentro del periodo del Tercer Reich³¹. Por supuesto, una considerable cantidad de trabajo experimental fue realizado, mas afamadamente por la escuela *Gestalt* de Berlín, pero esto estaba administrativamente bajo la tutela de la filosofía. Donde la ocupación de la psicología sí obtuvo una identidad social distinta en los años entre guerras fue en las áreas “aplicadas” psicotécnicas y evaluación personal. Persuadiendo a instituciones como el transporte militar y publico del valor del experimento, medición y tasación, los psicólogos se establecieron a sí mismos como un grupo ocupacional reconocido, con un entrenamiento, experticia y organización social especializados. Así, la formación de la disciplina fue de poco a poco; no existía una figura seminal y sus raíces fueron tanto en lugares “aplicados” como académicos.

¿En qué está, entonces, que los historiadores de la psicología busquen los orígenes? Sin una noción mucho más precisa de lo que una disciplina es en general, y de lo que la disciplina de la psicología es en particular, las narrativas de los libros de texto del origen de la psicología en Alemania en la segunda mitad del siglo diecinueve, son incoherentes. Es tentador desechar la formación de la disciplina como una trama útil en el caso de la psicología. O, más sobriamente, parece necesario restringir la trama a ciertos grupos ocupacionales, con proyectos intelectuales y prácticos particulares, en escenarios locales. Puede ser que existen ocupaciones que tienen un parecido familiar y pueden ser agrupados como “psicología”, pero hay tantos orígenes como hay grupos ocupacionales. Solo estudiando actividades particulares puede uno evitar la incoherencia y teleología de la búsqueda por *el origen de la disciplina*.

La crítica de Foucault de las afirmaciones universales de la antropología filosófica y la fenomenología es muy sugestiva en esta conexión. Como dijo, “el objetivo de mi trabajo... ha sido

³⁰ Citado y traducido en Kusch (1999), pp. 132, 74.

³¹ Ash (1990); Ash and Geuter (1985); Geuter (1983, 1992).

crear una historia de los diferentes modelos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son hechos sujetos³². Consideró el sujeto del conocimiento en la psicología moderna, el *self* psicológico y todos sus atributos, como una formación histórica. Sin embargo, aunque trabajó en instituciones preocupadas con la psicopatología e incluso en departamentos de psicología, no le prestó atención a la formación de la psicología ni como campo de conocimiento ni como institución³³. Nikolas Rose hizo esto también, en una serie de estudios presuponiendo la afirmación histórica de que el sujeto de la psicología moderna se originó en el periodo que data desde alrededor del 1800, en asociación con formas modernas de gobierno³⁴. Para Rose, los sitios en los cuales la psicología se originó fue en las aulas, las clínicas, las sesiones de entrenamiento para cuidadores de salud y administradores, el encuentro terapéutico y todos los demás lugares donde la gente aprendía a disciplinarse a si mismas. La Psicología, sugirió, está localizada donde sea que un gobierno moderno esté sucediendo, el cual, en las democracias liberales, está sobre todo “en” la persona, en el auto-mejoramiento, auto-disciplina y auto-formación. La psicología no ha sido, de acuerdo a esta interpretación, una disciplina primariamente académica, aunque los psicólogos han buscado una identidad académica sistematizando el conocimiento de acuerdo a regímenes particulares de verdad. Para Rose, el “self” psicológico – incluso la noción de tal cosa – es moderno, y por lo tanto lo que requiere estudio es cuándo, cómo, por qué y con qué consecuencia la gente cree que descripciones psicológicas del self proveen una descripción apropiada de identidad.

Un número de psicólogos sociales, incluyendo a Danziger, K.J. Gergen y John Shotter, han llegado a conclusiones comparables, aunque en sus casos a través de sus intentos de hacer la disciplina de la psicología social, lograr –lo que creían que debería lograr – a saber, un entendimiento de la naturaleza social de los fenómenos psicológicos. Sus trabajos reformulan críticas que G.H. Mead hizo acerca de la manera que los psicólogos estaban vaciando las categorías psicológicas de contenido social al comienzo del siglo veinte. Danziger estudió el conocimiento psicológico como conocimiento acerca del rendimiento de una nueva clase de persona, el sujeto experimental; Gergen propuso considerar la “psicología social como historia” y Shotter discutió problemas duraderos en la psicología como problemas a los solo el cambio social a gran escala podría solucionar³⁵.

Hay un contraste rígido entre el reporte estándar de la historia de la psicología moderna y el análisis sugerido por Rose, Danziger y otros. Solo recientemente ha habido un intento por incorporar los argumentos acerca de la construcción de la psicología en ambientes “aplicados” en los libros de texto³⁶. Es un paso, sin embargo, que se compone de las dificultades de escribir acerca de “el origen” del campo que he señalado. ¿Cuál campo?

³² Foucault (1982), p. 208. Ver Foucault (1970, 1972).

³³ Eribon (1991), pp. 41–49, 61–63, 68–71.

³⁴ Rose (1985, 1998, 1999).

³⁵ Danziger (1990a); Gergen (1973); Gergen & Gergen (1984); Shotter (1990).

³⁶ Jansz & van Drunen (2003); Richards (2002).

3. El “origen antiguo” de la psicología

Luego de esta discusión sobre psicología moderna, me vuelvo al punto de vista de que la “psicología” tiene un origen antiguo. Es, nuevamente, aparentemente de sentido común decir que la psicología ha existido donde sea y cuando sea que encontramos gente estudiando sistemáticamente alguna parte de lo que está “allá afuera” (o “ahí dentro”) como la realidad de la mente. Los escritores más sofisticados así como la gente ordinaria están de acuerdo en que es perfectamente sensible hablar sobre la psicología de la antigua Grecia, la psicología medieval y la psicología Cristiana, por tomar ejemplos occidentales. El filósofo Anthony Kenny, por ejemplo, afirmó que la enseñanza “de Aquino” sobre el alma intelectual es la llave para su psicología³⁷. A menudo no es claro, sin embargo, si acaso los escritores pretendieron algo formal y preciso haciendo esto. Por ejemplo, una encuesta sobre la “psicología de Hobbes” (el no usó, que yo sepa, esta palabra) tomó como sus competencias los tópicos de “sentido e imaginación”, “apetito, placer, dolor y las pasiones”, “desordenes mentales”, “naturaleza humana y egoísmo psicológico”, “racionalidad y lo bueno” y “libre albedrío”³⁸. Y aún así esto no resulta extraño para la gente. En una ocasión cuando intenté expresar confusión acerca de lo que el sujeto de la historia de la psicología podría ser antes de que una actividad social llamada psicología existiera, mi entrevistador simplemente no pudo ver porqué hacía un escandalo. Simplemente, afirmó, los antiguos Griegos, como la gente después, escribieron sistemáticamente sobre la memoria, la percepción y la razón – estudiaron la mente- y haciendo esto, estudiaron “psicología”, aunque nunca usaron este termino. Parece evidente que, incluso si la palabra específica “psicología” no fue usada, la gente estudió lo que la palabra denota; es meramente irritante y pedante cuestionar si acaso estudiaron la “psicología”. Las categorías modernas y antiguas comparten un parecido familiar, incluso si el lenguaje ha cambiado.

Este es un tema conceptual tanto como lo es empírico. Es claramente un tema para la investigación histórica comparar los significados de los distintos términos, lo que requiere estudiar los contextos de uso locales antes de realizar las comparaciones. Al mismo tiempo es una materia conceptual porque la comparación envuelve la teoría del significado y la hermenéutica. La visión del sentido común mantiene que las personas de todas las eras han estudiado la misma cosa cuando han estudiado percepción, memoria, pensamiento, instinto o pensamiento. Está visión asume que existe un mundo real, fundamentalmente inmutable en relación al cual el conocimiento, una vez que se obtuvo, permanece verdad. Asume una teoría denotativa de significado. La visión permite que la verdad sea tan difícil de obtener que, desafortunadamente, la gente llega a resultados muy distintos. Tales “fallos”, sin embargo, no previenen a los escritores de llamar a todos los resultados “psicología”. En oposición a esta posición del sentido común está una teoría del significado contextual: no sabemos lo que los términos psicológicos denotan independiente de los contextos históricos en los cuales han llegado a tener los significados que tienen. Desde este punto de vista, incluso la categoría “psicológico” puede tener una historia.

³⁷ Kenny (1999), p. 34.

³⁸ Gert (1996)

Existen razones por las que no podemos presumir la continuidad de significado de conceptos claves. John Dunn, Quentin Skinner y otros historiadores y filósofos de teoría social y política han discutido que entender el significado de una afirmación requiere el conocimiento del mundo comunicativo al cual la afirmación es una contribución³⁹. Esta es una teoría contextual del significado. No puede ser dicho, discutieron, que un texto del pasado *significa* algo dado por los términos y propósitos de una discusión moderna, o por una “pregunta eterna”. La implicancia clara para la práctica histórica es que los historiadores deberían interpretar el significado de una fuente primaria por medio de investigación empírica en el mundo local del cual es parte. Dunn y Skinner ejemplificaron este punto con estudios de los debates políticos a los cuales *Two Treatises of Government* de Locke (1690) y el *Leviathan* de Hobbes (1651) fueron contribuciones. En secciones subsecuentes, aplicaré este pensamiento contextual a un número de categorías científicas.

¿Dónde, entonces, aparece la *materia* del conocimiento psicológico, cuándo hubo un *tema* del conocimiento psicológico y cuándo se originaron los *conceptos* claves psicológicos? La posición estándar es que la materia psicológica se originó en el curso de la evolución animal. Entonces, la cultura griega antigua (y quizás también otras culturas), en el proceso de establecer modos proto-científicos de pensar, conceptualizaron conceptos psicológicos básicos tales como memoria, percepción e intelecto. Usando estos conceptos, los Antiguos moldearon un tema del conocimiento psicológico. (Para este recuento, es una pregunta secundaria cuándo este aspecto tomó forma de una disciplina en el sentido institucional). La psicología Moderna es la continuación de esta tradición antigua.

No necesito volver a señalar acá la vulnerabilidad de la historia escrita de esta manera a la carga del “presentismo”⁴⁰. Un grado de sensibilidad a los peligros de volver a leer supuestos sobre la psicología en el pasado ahora es una práctica escolar convencional (aunque no siempre reflejada en los libros de texto para estudiantes de psicología). El que esta sensibilidad llegue suficientemente lejos es algo que debato en este artículo.

Para contestar la pregunta de la “psicología antigua”, me vuelco a la investigación en los antecedentes de la psicología moderna en el periodo desde el siglo dieciséis al siglo veinte, y después a las supuestas fuentes de las categorías como alma, memoria y emoción. El periodo moderno temprano es de poca importancia a aquellos que acentúan el desarrollo de la psicología como parte de la administración de la modernidad, pero ¿Qué dicen los historiadores de este periodo sobre la continuidad de la *materia* y de la ciencia de la psicología desde los tiempos antiguos a los tiempos modernos? Es aquí, si en cualquier lugar, donde esperamos encontrar la forma de evaluar si acaso la categoría “psicología” y conceptos claves psicológicos trascienden los siglos. Ya que el filósofo y psicólogo Estadounidense Gary Hatfield ha hecho una fuerte e

³⁹ Dunn (1968); Skinner (1988).

⁴⁰ Ver Stocking (1982) Para el presentismo en la historia de la psicología: Young (1966); Smith (1988). Existen límites para el rechazo del “presentismo”: Blondiaux & Richard (1999).

interesante afirmación sobre la formación de la psicología como una disciplina en el periodo moderno temprano, desarrollaré parte de mi argumento como una revisión de su posición.

4. ¿"Psicología" moderna temprana?

El periodo moderno temprano fue en gran medida *terra incognita* para historiadores de la psicología, que atendieron poco más allá de algunos textos clásicos de filosofía de Descartes y Locke. La situación era en marcado contraste con otras áreas de historia intelectual, especialmente la de pensamiento político, donde la discusión sobre la interpretación de fuentes de este periodo moldeó la historiografía de todo el campo. Historiadores de la psicología abordaron los dos siglos entre alrededor de 1550 y 1750 con visión de túnel, buscando por anticipaciones de la psicología moderna. Una búsqueda por el primer uso de la palabra "psicología", una palabra encontrada (en Latin) en títulos de libros de la ultima parte del siglo dieciséis, era sintomática – como si la introducción de la palabra le haya dado nueva vida a lo que había estado ahí desde Aristóteles y profetizara la venida de la ciencia que vendría después⁴¹. Buscar la palabra era mucho más simple que especificar la *materia* de una historia de la "psicología" en el periodo moderno temprano.

Dazinger reaccionó críticamente:

La misma noción de "Psicología" no existe antes del siglo dieciocho. Por supuesto, no existía falta de reflexión acerca de la experiencia y la conducta humana, pero imaginar que todas esas reflexiones eran "psicológicas" en nuestro sentido es proyectar el presente en el pasado. Antes del siglo dieciocho no existía un sentido de un dominio distinto e identificable de los fenómenos naturales que pudieran ser sistemáticamente conocidos y caracterizados como "psicológicos". Existían categorías teológicas, filosóficas, morales, retóricas, medicas, estéticas y políticas, pero no categorías psicológicas⁴².

Esta conclusión deja al estudio de la mente en periodo pre siglo dieciocho en una posición muy poco clara. Más aún, existen razones históricas para pensar que las divisiones de aprendizaje que Danziger llamó "filosóficas", "políticas", etc. también tienen una historia. Si desechamos la creencia de que la "psicología" tiene una *materia* fácilmente identificable dado por la "naturaleza", y si descartamos la fácilmente asimilable y atractiva narrativa del campo desarrollándose a medida que descubre cual es su "naturaleza", la historia de la psicología como un área específica se evapora frente a nuestros ojos.

Ha habido un número de respuestas. Richards tomó la atrevida línea de que el lenguaje conceptual del periodo moderno temprano no permitía la *materia* de lo que sería subsecuentemente la psicología. Los orígenes de la psicología deberían ser buscados, propuso, en

⁴¹ Lapointe (1972) Lista usos del siglo dieciséis y lo que los historiadores de la psicología han dicho sobre ellos. Por contraste, para el contexto de la palabra: Starobinski (1980); Mengal (1994, 2000).

⁴² Danziger (1997), p. 37. También Mengal (1988), pp. 490–491.

la creación de un lenguaje psicológico, comenzando en el siglo dieciocho. Danziger mismo se centró su atención en las raíces, en diferentes contextos de actividad, de conceptos claves del conocimiento psicológico moderno. Otra aproximación, aquella del historiador cultural G.S. Rousseau, enlazó un área emergente del conocimiento del *self* y el sentimiento a la cultura literaria de la sensibilidad y a una nueva fisiología de los nervios. Christopher Fox también se volvió al contexto literario y caracterizó una nueva psicología Inglesa haciendo referencia a la cultura literaria del siglo dieciocho temprano. Mi propia respuesta fue buscar registros de naturaleza humana donde puedan encontrarse (lo que es, dentro de las categorías políticas, teológicas y otras de Danziger), y sugerir maneras en que los elementos de estos registros luego entraron a la *materia* de la psicología⁴³.

En un claro desafío a estas visiones, Hatfield discutió que efectivamente existe una disciplina moderna temprana de psicología que se originó en el siglo dieciséis (si no antes) y que sufrió una transformación en el siglo dieciocho. Los estudiosos simplemente no han sabido dónde buscar para encontrarla. Tenía un punto. Como demostró, existe un largo número de textos publicados, comenzando con comentarios a *De anima* de Aristóteles, que apuntan a una tradición sistemática de enseñanza acerca de la actividad del alma o la mente. Esta enseñanza, señaló, tomó lugar bajo una rubrica de las ciencias naturales, y por lo tanto indica la presencia de una disciplina de psicología científica en la Europa moderna temprana. En algunos casos, los autores de estos textos llaman explícitamente al sujeto “psicología”⁴⁴ Hatfield entonces se encargó de todas las nociones de la “invención” de las ciencias humanas en el siglo dieciocho y en su lugar discutió que una psicología más temprana fue “re-echa”. Lo que *fue* inventado, en la visión de Hatfield, es la historia acerca del origen de la psicología científica hacia el final del siglo diecinueve⁴⁵. Estas son las afirmaciones más interesantes.

Los recuentos estándares de la filosofía Renacentista en gran parte apoyan la historia de Hatfield. Aunque es difícil tener una imagen clara de lo que fue enseñado ya que los contenidos y arreglos de los cursos variaban considerablemente con el tiempo y espacio, y aunque la práctica pueda haber diferido de la teoría, una generalización tentativa es posible. La discusión Renacentista del alma siguió a Aristóteles y sus comentaristas medievales, y dividió el tópico en el alma orgánica, especialmente relevante para la medicina, y el alma intelectual, o razón. Los escolásticos le pusieron más atención que sus predecesores medievales a los escritos de Aristóteles sobre animales, y le dieron mayor atención al alma orgánica en el plan de estudios de la filosofía natural: “por tanto, en general, la psicología era vista como un apéndice de la filosofía natural y como una transición hacia una forma de estudio superior de la medicina”⁴⁶. La enseñanza en filosofía natural también incluyó comentarios del alma intelectual, aunque la enseñanza subsecuente lo consideró como parte de la filosofía moral que concernía el argumento ético,

⁴³ Danziger (1990b, 1997); Fox (1987); Richards (1992a), pp. 54–66, 91–94; (1992b); Rousseau (1980, 1991); Smith (1997b).

⁴⁴ Hatfield (1995), p. 184. Also Hatfield (1990), pp. 7–13, 21–66, y (1994), que cubre el mismo campo que Hatfield (1995).

⁴⁵ Hatfield (1995), pp. 216–217. Also Hatfield (1990), pp. 252–255; (1997).

⁴⁶ Park & Kessler (1988), p. 457.

basado en comentarios de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Lo que se enseñaba sobre el alma era relevante a muchas áreas del aprendizaje y, en última consideración, no era separable de preguntas teológicas. En particular, los comentaristas se sentían atraídos por la “especulación metafísica en el estatus ontológico del alma intelectual, incluyendo su relación a las inteligencias celestiales y la preguntas por su inmortalidad. Era en relación a esta última pregunta que se debía poner particular atención, ya que por un lado, Aristóteles no era explícito en ello, y por otro, la doctrina Cristiana requería una afirmación⁴⁷”.

Los historiadores de los que he sacado estos puntos, Katherine Park y Eckhard Kessler, se referían a la “psicología” sin comentario, y usaban la palabra para describir la discusión del alma, al centro de la cual, para propósitos de enseñanza, estaban los comentarios sobre *De Anima*. Esto también lo uso Hatfield. De todos modos, Park y Kessler enmarcaron toda su discusión con la declaración de que: “Filósofos y científicos del renacimiento no trataron a la psicología, el estudio filosófico del alma, como una disciplina independiente”⁴⁸. Hatfield mismo concluyó que es solo en el siglo dieciséis que podemos discernir, en textos publicados, la existencia de una disciplina de psicología científica. Aunque no expresó una opinión clara respecto de la forma temprana de la psicología. Lo que entiendo que quiere decir es que, hacia el final del siglo dieciséis, la discusión del alma como objeto natural, parte de la *materia* de la filosofía natural, avanzó normalmente independiente de la metafísica y el comentario teológico del alma, y por lo tanto, formó hasta cierto grado una ciencia separada que no se había echo antes. Los historiadores Paul Mengal y Fernando Vidal han enriquecido la descripción de la *materia*, tomando registros de las dimensiones religiosas e indicando la posición cambiante del discurso acerca del alma entre las ciencias del siglo diecisiete⁴⁹.

Para sopesar la tesis de Hatfield, es necesario notar que esta, al igual que sus escritos sobre Descartes y especialmente Kant, es parte de una contribución a la filosofía contemporánea de la mente. Cuestionó el materialismo moderno reiterando el argumento de que las condiciones del razonamiento son lógicas y epistemológicamente anteriores a cualquier afirmación científica que podemos hacer sobre las causas materiales del razonamiento. Esto fue el contexto de la detallada examinación histórica de las relaciones entre “lo natural y lo normativo” en la psicología de la percepción de Hatfield⁵⁰. También fue el contexto en que intentó demostrar la existencia histórica, desde los siglos dieciséis a dieciocho, de una *ciencia no-materialista* del alma. Fue solo en el siglo diecinueve, discutió Hatfield, que se pensó que la psicología debe ser materialista para poder ser una ciencia. Su historia fue, por lo tanto, un recurso en un argumento más amplio sobre la naturaleza del conocimiento psicológico. Kant es claramente de gran interés en este escenario. Escribiendo hacia el final del siglo dieciocho, Kant asumió ciertamente que, discutiendo sobre psicología (una palabra que usó), estaba escribiendo sobre una área de estudio bien atrincherada. Alrededor de 1770, antes de su “giro crítico”, incluso, siguiendo la convención,

⁴⁷ Kessler (1988), p. 485.

⁴⁸ Park & Kessler (1988), p. 455.

⁴⁹ Mengal (1994); Vidal (1994).

⁵⁰ Hatfield (1990, 1992a, 1992b).

llamó a la psicología una “ciencia”⁵¹. Después de 1770, cuando trajo a discusión el tópico del estatus de la psicología como conocimiento, lo que cuestionó no fue la existencia de la psicología e interés como un cuerpo de conocimiento, sino su naturaleza como una “ciencia”, habiendo definido ciencia de una manera específica y excepcionalmente rigurosa.

Ahora es posible hacer dos preguntas que, para mis propósitos, el trabajo de Hatfield propuso: si acaso el estudio del alma equivaldría a una “disciplina de psicología”; y ¿es la temprana ciencia moderna del alma “psicología” en el sentido moderno de la palabra? Con estas preguntas nos ponemos cara a cara con el problema general de la continuidad del significado de las categorías. Tomo la primera pregunta ahora y la segunda en la siguiente sección.

Hatfield afirmó que existía una fase temprana de la psicología moderna, usando la palabra “disciplina” para denotar “a un departamento del conocimiento caracterizado por su propia *materia* y métodos: como una “disciplina mental” más que una disciplina escolar”⁵². A pesar de todo, profiriendo declaraciones históricas, hizo afirmaciones sobre cuestiones de hechos sociales e institucionales⁵³. La separación del significado cognitivo y social no es viable ya que una disciplina no es más que una cierta práctica de adquirir conocimiento y transmitirlo – incluso publicar textos es una práctica social. El historiador intelectual Donald Kelley observó que la noción académica de una disciplina se originó con la institucionalización de las relaciones entre maestro y pupilo, y el conocimiento es en este sentido “un fenómeno culturalmente construido, y disciplinas particulares representan las formas culturales en que este conocimiento ha sido preservado, transmitido y transformado...”⁵⁴. De hecho, la visión de Hatfield sobre las formas de psicología institucional o social son parte de su argumento. Declaró que todos los estudiantes aprendieron psicología como parte de la *physica*, el plan de estudios aristotélico de los siglos dieciséis y diecisiete acerca del mundo natural. Continuó, en su registro, que “tal como se abría el siglo dieciocho... era un lugar común académico que la ciencia de la mente o el alma pertenecía a la física o a la ciencia de la naturaleza”. Cuando los escolásticos atacaron el plan de estudios aristotélico, como se volvió común en la segunda mitad del siglo diecisiete, necesariamente remodelaron la enseñanza sobre el alma. Un resultado fue el incremento del interés en las aproximaciones empíricas al estudio del alma o la mente. Estas nuevas aproximaciones, sin embargo, como Hatfield observó, eran “múltiples” y no eran para nada el producto de la actividad en un lugar social: “no existía un solo programa para estudiar la mente empíricamente, y no había una sola matriz disciplinaria para hacerlo”⁵⁵.

El reporte propio de Hatfield de la ciencia del alma del siglo diecisiete apuntaba a cuatro distintos tipos de literatura: libros de texto en *physica*, comentarios de *De anima*, tratados separados etiquetados “*psychologia*” (Los que no necesariamente exponen *De anima*) y libros sobre la naturaleza humana bajo el título general de “*anthropologia*”, los que algunas veces distinguían la

⁵¹ Hatfield (1998); (1990), pp. 67–70.

⁵² Hatfield (1990), p. ix.

⁵³ Kusch (1999), p. 1 (he removido cursivas).

⁵⁴ Kelley (1997), p. 22.

⁵⁵ Hatfield (1995), pp. 184, 196.

psicología como el estudio de la dimensión espiritual, opuesto al estudio de la dimensión material del hombre. Separado de esto, Hatfield, entre otros, apuntó que el trabajo de Descartes y Locke sobre la mente, alguna vez los pilares de la historia de psicología en ese periodo, pertenecieron a la lógica como se entendía entonces, en lugar de una división del aprendizaje llamada psicología⁵⁶.

No existía un plan de estudio universitario estándar o clasificación única del conocimiento. El lugar de cursos particulares dependían de factores tales como la opinión local acerca del estatus filosófico de los universales, o si acaso la enseñanza preparaba estudiantes para estudios superiores de leyes o medicina. El historiador Lawrence Brockliss describió el curso preparatorio de dos años en la educación superior de Francia en el siglo diecisiete temprano como filosofía, subdividida en lógica, física, ética y metafísica. La Física era la ciencia de los cuerpos naturales, y por lo tanto la enseñanza de la física incluía el alma. La Lógica (razonamiento correcto) y ética (ciencia de la conducta) eran áreas “prácticas”, así como teóricas de la enseñanza, y por esta razón la lógica incluía la discusión de una facultad superior del alma, o intelecto, y la ética incluía la discusión de la facultad baja, o voluntad. El concepto de la voluntad también conectaba comentarios con jurisprudencia. Hacia el final del siglo diecisiete, mucho más tiempo y atención se le estaba dando a la física, incluyendo la nueva filosofía natural cartesiana, con el correspondiente incremento de importancia de la matemática. Mientras tanto, la enseñanza de la metafísica incluía, aunque tal vez no siempre, ontología, que permanecía predominantemente Tomista, y el estudio de seres con substancia espiritual – Dios, los ángeles y el alma. Comentarios acerca del alma, que estaban en pleno proceso de cambio, y por lo tanto, aparecían en numerosos contextos.⁵⁷

Esto sugiere un número de comentarios. Primero, no había en el final del siglo diecisiete un área unificada de estudio alrededor de la “psicología”, aunque la palabra ciertamente se usaba. Los estudios del alma eran notablemente diversos. Hatfield está ciertamente en lo correcto cuando dice que *De anima* era sistemáticamente enseñado en física en las universidades de la Europa central en el siglo diecisiete; al mismo tiempo, sin embargo, material relevante relacionado al alma y la conducta, aparecía en muchos planes de estudio. La noción de agencia, o libre albedrío, era central a la jurisprudencia, y la pregunta del alma, como Brockliss observó, estaba por todas partes relacionada con “la inevitable doctrina Cristiana de que el alma era especialmente creada por Dios y sobrevive a la muerte del cuerpo”⁵⁸. Esto hace muy cuestionable referirse a una “disciplina” de la psicología basada en el estudio del alma. En cuanto concierne al siglo dieciocho, el mismo Hatfield, enfrentado a la clara diversidad de actividad relevante y escenarios institucionales en que transcurría la discusión del alma, se refirió al “loci psicológico”. Este “loci” hace una lista ecléctica bajo títulos de carácter transversal – solo la convicción de Hatfield de que todas representaban psicologías empíricas las mantiene juntas: “psicología Wolffiana”; “nuevas aproximaciones empíricas a la mente: Krüger, Godart, Bonnet”; “Ciencias escocesas del hombre y

⁵⁶ Hatfield (1990), pp. 12, 29–30, 64–65; Buickerood (1985).

⁵⁷ Brockliss (1987), pp. 185–227. Ver Tuck (1998), pp. 9–32.

⁵⁸ Brockliss (1987), pp. 211–212.

la mente”; “*Ehrfahrungsseelenlehre*” (el sujeto empírico del alma); y “psicología en las literaturas antropológica, medica y óptica”⁵⁹. Esta es una lista amplia, pero, incluso así, sería fácil expandir el número de títulos incluyendo, por ejemplo, estudios empíricos en aprendizaje de niños y de fisonomía. Esta diversidad sugiere que existía una gran variedad de opiniones acerca de los temas llamamos psicología en lugar de una sola disciplina autoritativa. Esta lista también apunta a la manera en que la “psicología” del siglo dieciocho difiere de la “psicología” de hoy en día tanto como lo anticipa.

Otro título, “*pneumatology*”, se volvió común en la segunda mitad del siglo diecisiete, y continuó en uso, en algunos escenarios, a través del siglo dieciocho. Denota un área de la filosofía natural preocupada con entidades espirituales, incluyendo tanto ángeles como el alma. Mientras los escolásticos digerían y discutían la filosofía dualista de Descartes, le ponían más atención de lo que habían hecho antes a la relación del alma humana con el cuerpo como un problema para la filosofía natural. Discusiones anteriores a menudo trataron esta pregunta como parte del plan de estudios de ética, una pregunta sobre la conducta en relación a la relación del alma con las pasiones. “*pneumatology*”, en contraste, indicaba la existencia de una rama de la filosofía empírica preocupada por entidades espirituales; pero es cuestionable afirmar que tal aprendizaje era “psicología”.

La enseñanza de la filosofía, al menos en Francia, no estaba formalmente dividida entre filosofía natural y moral, aunque una separación *de facto* había venido a existir hacia el final del siglo diecisiete. La dimensión moral incluía elementos de *ethica*, *oeconomica* y *política*, todas las cuales se referían al carácter y la conducta. Aunque el término colectivo “*philosophia moralis*” o “filosofía moral” empezó a usarse, no denotaba una disciplina coherente o sistemática. Interesantemente, en las universidades escocesas del siglo dieciocho, la enseñanza del alma se formó bajo este título de filosofía moral, pero esto no pasó en otro lado. Como Hatfield notó:

En las universidades escocesas de la primera mitad del siglo dieciocho la mente era estudiada en tres áreas del plan de estudio Aristotélico revisado: lógica, metafísica y filosofía moral (que discutía el apetito). Hacia la mitad del siglo, un fenómeno peculiarmente Escoces había ocurrido: dentro del plan de estudios de artes de la universidad, el estudio de la mente en general se volvió especialmente reservado a la filosofía moral...⁶⁰

Como Hatfield y otros habían acentuado, existía una considerable actividad con los elementos de la enseñanza sistemática e investigación bajo el título de “*Psychologie*” en el periodo de la *Aufklärung* Alemana, y esto formó una continua tradición en ciencias hasta Wundt⁶¹. Sería difícil

⁵⁹ Hatfield (1995), pp. 196–214. Para diferentes resúmenes: Buickerood (1995); Goldstein (2003); Zammito (2002), pp. 220–253.

⁶⁰ Hatfield (1995), p. 207.

⁶¹ Hatfield (1990), pp. 109–164; (1997), pp. 351–357; Kaufmann (2000). También sobre moldear la psicología como un área sujeto en el siglo dieciocho: Vidal (1993, 1994, 2000).

decir, sin embargo, que la misma ciencia existió en Bretaña en el mismo periodo (y ciertamente no había una disciplina de la psicología llamada así antes de 1820 o 1830), aunque había un estudio sistemático de las capacidades activas e intelectuales de la mente. Un gran número de autores Británicos, muchos de los cuales trabajaron fuera de instituciones académicas, empezaron en el segundo tercio del siglo diecinueve a modelar un campo que llamaron “psicología”. La Frenología, patología mental y literatura, tanto como la filosofía, fueron todas importantes para esto⁶².

El aprendizaje sobre el alma floreció en un rango de empresas en el comienzo del periodo moderno. Los escolásticos no separaban claramente las dimensiones morales de la física, y discutían conocimiento sobre el alma mientras enseñaban sobre conducta, religión y leyes, así como de filosofía natural. Yendo más allá, si la investigación histórica levanta sus ojos a las facultades más antiguas en la universidad – leyes, medicina y teología – y, más allá de la universidad al mundo más amplio, el número de escenarios en los que algo como el conocimiento sistemático del alma es importante parece bastante grande. Estaba la fisiognomía y pintura de retrato, la literatura del sermón, la carta, el diario y la auto-formación, la retórica, teoría política, jurisprudencia, involucramiento médico con todas las tribulaciones de la mente trastornada, y la publicación rápidamente en expansión en el mercado de la auto-ayuda, control de pasiones y enlazar el destino del alma a las estrellas. Sobre todo lo demás, y sobre esto Hatfield no tiene nada que decir, estaba la preocupación de la inmortalidad del alma. Más que consolidarse sobre una *materia* nuclear, el gran rango de intereses creció con el cambio a la cosmovisión moderna en el siglo diecisiete.

¿Cuando, entonces, se desarrolló la disciplina de la psicología? Espero que ya haya quedado claro que esta pregunta es un artifice. Había, de hecho, ni en el siglo dieciocho ni en los subsecuentes, una sola disciplina que podría haber tenido un solo origen. La historia del campo es una historia de creación y recreación, en una gran diversidad de maneras, de un gran rango de actividad tanto científica como de otro tipo. Ciertamente, existían “loci” de actividad sistemática y concentrada: la enseñanza de *De anima* como parte de la física al comienzo del siglo diecisiete en las universidades Alemanas, la enseñanza de filosofía moral escocesa en los poderes activos de la mente en la segunda mitad del siglo dieciocho, y la investigación experimental en percepción y tiempos de reacción en Leipzig o Göttingen al final del siglo diecinueve. ¿Era todo esto psicología? Para responder esto, es necesario poner mayor atención al lenguaje y términos claves, de forma considerable en “alma” y “mente”.

5. Alma y Mente

Hatfield, como lo entiendo, estaba más comprometido a una tesis sobre las raíces y naturaleza de una *ciencia de la mente* que a una *disciplina de la psicología*. Discutió que tal ciencia se originó en

⁶² Rylance (2000); Smith (2004); Taylor & Shuttlesworth (1998).

los siglos dieciséis y diecisiete, y era, para él, un tema secundario si acaso era llamada psicología o no. Comentó, a propósito de “psicología”, que “la etiología de los conceptos debe ser distinguida de la historia (aliada) del uso de las palabras”⁶³. Esto parece afirmar que la historia del desarrollo de un concepto puede ser separada de la historia de la vida social, o de uso, de una palabra en particular como un signo del concepto. Es bastante cuestionable si acaso podemos separar concepto y signo de esta manera. Lo que he llamado la visión del “sentido común”, el que haya habido, al menos desde Aristóteles, un área del pensamiento humano preocupado con el funcionamiento de la mente, aparece implícito en la admonición de Hatfield. Ya que esta área del conocimiento siempre estuvo “ahí”, es “meramente” una cuestión de palabras, y no es de importancia filosófica como se llame, o así parece afirmar Hatfield. Como Danziger observó:

Los objetos de la ciencia son usualmente usados para referirse a un aspecto distintivo de la realidad que se piensa que existe independientemente de la ciencia de la cual son objetos. Cuando afirmamos que la ciencia psicológica añade a nuestro conocimiento de actitudes, motivaciones, personalidades y así, asumimos que la realidad psicológica se divide por las líneas indicadas por esta red de categorías recibida⁶⁴.

Hatfield trata a la “mente” como un tipo natural, y, por esta razón, la iguala, para sus propósitos, con el “alma”.

Existen dos grandes problemas (al menos) con una definición de la psicología como “ciencia de la mente”. Primero, esta vaciada de contenido a menos que sepamos algo de los contextos que han dado significado a las nociones de “ciencia” y “mente”.

Sin embargo, contextos y por lo tanto significado, cambian con el tiempo. Parece arrogante igualar “alma” y “mente”, especialmente a la luz de los cambios en la creencia religiosa. Segundo, al igualar la psicología con una ciencia de la mente, Hatfield y muchos otros historiadores de la psicología marginalizan las historias de los modos de vida que han compartido la gente, incluyendo la gente entendida como sujeto psicológico. Tanto el argumento reflexivo y afirmaciones sobre las raíces de la actividad moderna psicológica en la vida práctica hacen esto vulnerable a críticas. Definir la psicología como ciencia de la mente también da poca compra histórica en la actividad metodológica (como el análisis estadístico de resultados experimentales o clínicos y otros test) tan característica de la ocupación moderna⁶⁵. Más aún, como la “psicología” debería definirse ha sido, a veces, una prominente pregunta en su propio derecho.

Hatfield mismo propuso algo así como un argumento contextual: “mi aproximación a la pregunta histórica si acaso había una psicología científica del siglo dieciocho es comenzar con los conceptos de *psicología* y *ciencia natural* como eran entendidas en ese siglo”⁶⁶. Criticó escritores

⁶³ Hatfield (1995), p. 220.

⁶⁴ Danziger (1997), p. 6.

⁶⁵ Ver Danziger (1990a, 1990b); Dehue (1995).

⁶⁶ Hatfield (1995), p. 186.

sobre Descartes y Kant que escriben como si “términos tales como “filosofía”, “psicología” y “procesos mentales” son aplicados como si sus significados fueran fijos en todo el periodo moderno y permanecieran los mismos hoy”⁶⁷. Para ilustrar la diferencia entre pasado y presente, señaló lo cómodos que estaban los escritores tempranos de la ciencia de la mente con la idea de la mente como sustancia inmaterial. Sin embargo, no cuestionó la continuidad de categorías básicas tales como mente, psicología, ciencia y razón, y usó muchas veces la palabra “mente” intercambiabilmente con la palabra “alma”⁶⁸. Su retórica elidió las diferentes connotaciones de las palabras, tales como la distinción entre ciencia natural y filosofía natural, y los múltiples significados de la palabra “naturaleza” (aunque observó que la palabra era “usada en una desconcertante variedad de sentidos, algunos de los cuales contradecían otros”).⁶⁹ Pero, por ejemplo, la ciencia del siglo diecinueve, organizada en líneas disciplinarias, no era lo mismo que la filosofía natural, concebida como el estudio común de todos los cuerpos naturales. Más especialmente, sugiero, la completa falta de interés de Hatfield en el contexto religioso, una falta de interés compartida por la mayoría de los historiadores de la psicología, se mostró indiferente a una posible distinción entre “alma” y “mente”.

La distinción ha recibido, extrañamente, poco comentario.⁷⁰ Tal vez esto es porque los problemas son simplemente muy grandes y pesados; por ejemplo, en segundo plano existe una tesis de secularización que usa un argumento de tipo suma cero atribuyendo el declive de la creencia religiosa con el crecimiento de la modernidad. Esta tesis sugeriría que la referencia a la “mente” ha remplazado progresivamente la referencia al “alma”. Y de hecho en el mundo contemporáneo existen filósofos “de la mente” pero no del “alma”, mientras que es la cultura Afro-americana y caribeña la que ha devuelto el “alma” al uso cotidiano del inglés.

Existen problemas notorios para la traducción entre distintos lenguajes, tanto presentes como pasados. El psicólogo social Gustav Jahoda, por ejemplo, refiriéndose a “continuidades y cambio en teorías de la naturaleza humana”, notó: “Si uno busca “mente” en un diccionario Anglo-Aleman, uno encuentra “*Seele*”, “*Verstand*” y “*Geist*” que, retraducido, son “alma”, “razón” y “espíritu”; los términos correspondientes listados en un diccionario Anglo-Francés son “*ame*”, “*intelligence*” y “*esprit*”. No existe por lo tanto un equivalente exacto de “*esprit*” en Inglés...” Sin embargo, procedió a decir que, “excepto por las dificultades terminológicas discutidas arriba, no parece haber una dificultad fundamental en relación a la “mente” mientras uno la piense en general como la característica clave de la “naturaleza humana”⁷¹. Hatfield quizá estaría de acuerdo. Pero puede ser que esta referencia a la “mente” como “la característica clave de la naturaleza humana” presupone lo que una historia de categorías en las ciencias humanas se propone descubrir.

⁶⁷ Hatfield (1990), p. 4.

⁶⁸ Hatfield (1995), pp. 186–187.

⁶⁹ Hatfield (1990), p. 14.

⁷⁰ Una importante excepción es encontrada en la literatura traduciendo a Freud al Inglés; ver Ornston (1991).

⁷¹ Jahoda (1992), pp. 3, 5.

Aquí el caso de prueba es la interpretación de Aristóteles. Permítanme aventurar algunos comentarios, así como todos los historiadores de las ciencias humanas debe, en las habilidades y escolaridad lingüística de los especialistas. Existen problemas inescapables. Por ejemplo, me referiré a *De anima* de la manera convencional, aunque por supuesto este es un título en Latín medieval, no el de Aristóteles; no existe un manuscrito que date de antes del siglo decimo de la era Cristiana, y algunos escolásticos incluso han cuestionado la unidad original del trabajo. Tampoco “*anima*” es una traducción literal de “*psuche*” (ψυχή); de hecho, había una literatura escolástica sobre la relación entre “*anima*”, entendido como el alma sensorial, y “*animus*”, entendido como el alma intelectual, los cuales “*psuche*” abarcaba.

Las historias de los libros de texto comúnmente comenzaban con *De anima* de Aristóteles, la que describían sin pensar como “sobre psicología”. Aristóteles mismo, en reacción contra la separación clara de Platón del mundo físico y el mundo del alma. Trató al alma como el primer principio de las cosas vivas: “para Aristóteles, las almas son solo una particular clase de esencia o naturaleza, específicamente la esencia o naturaleza de los cuerpos animales. Un alma es esencialmente lo que distingue un cuerpo viviente de un cuerpo inanimado”⁷². Esto es claro. Escolásticos clásicos, sin embargo, difieren en su voluntad de atribuirle una “psicología” a Aristóteles, y esto parece relacionarse con si acaso están dispuestos a hacer a Aristóteles relevante para la discusión moderna en la filosofía de la mente. Aquellos que creen en su relevancia tienden a sostener que él tuvo una “psicología”. Un autor, por ejemplo, dijo: “*De anima* es un trabajo en psicología científica teórica” que dejó el dualismo fuera de la pregunta⁷³. Otro autor calificó este uso, sin embargo: “A la luz de Aristóteles, la psicología no es, estrictamente hablando, una ciencia independiente, con sus propios métodos y *materia*. Él pone la pregunta en la naturaleza del alma al *phusikos* preocupado con el principio de las cosas vivientes...”⁷⁴ Así, es relevante notar, “en lenguaje ordinario, el termino antitético de *psuche* posiblemente no era “cuerpo” si no “muerte””.⁷⁵ Esta visión, de que no existía una disciplina antigua de psicología, es amplificada por la observación de que las preguntas concernientes al alma, que eran tanto prácticas como teóricas, eran transversales a varias divisiones del aprendizaje:

Aristóteles no piensa la psicología de la mente como un tema distinto y unitario: algunas veces trata a la psicología desde el punto de vista de un biólogo interesado en todas las cosas vivas y sus funciones; a veces – en *Ética y Política*, la *Poética* y *Retórica* – se confina a si mismo al hombre y dibuja un conjunto completamente distinto de distinciones en relación a los propósitos prácticos de esos trabajos; a veces trata la psicología como un adjunto a su metafísica⁷⁶.

⁷² Frede (1992), p. 96.

⁷³ Wilkes (1992), p. 109.

⁷⁴ Rorty (1992), p. 7.

⁷⁵ Kahn (1979), p. 4.

⁷⁶ Prefacio a Barnes, Schofield & Sorabji (1979), p. vii.

Que contenido específico le deja esto a la “psicología”, el autor no lo deja claro.

Aristóteles ofreció tres definiciones muy relacionadas del alma, de las cuales una es que el alma es “la forma de un cuerpo natural que tiene vida potencialmente”. Para la palabra “forma”, también usó la frase “la primera actualidad”.⁷⁷ Las capacidades del alma incluyen poderes específicos de nutrición, sensación, deseo, locomoción y pensamiento racional. En *De anima*, por cualquier razón, Aristóteles estaba más preocupado con los poderes de sensación (y sobre este tema comentó más en *De sensu*, una de las discusiones recolectadas por los escolásticos medievales como *De parva naturalia*). Este recuento de los sentidos y sensaciones no caben cómodamente en la discusión moderna sobre fisiología y procesos mentales: la capacidad del alma para la sensación es transversal a la distinción moderna de mente y cuerpo. Aristóteles discutió el alma sensorial y los órganos sensoriales como un todo, y de hecho pensó que la realización de un sentido de percepción sucede tanto en el ojo como en el corazón (no en el cerebro) donde las facultades sensoriales del alma están localizadas. También discutió otras facultades del alma, humanos y animales comparten la facultad sensorial, pero solo los humanos poseen la facultad racional. Su descripción de la facultad racional, “*nous*”, es la fuente de algunos problemas notorios de interpretación. Por una parte, Aristóteles la trató como una facultad del alma o forma del cuerpo, y por lo tanto, como inseparable de la unidad del ser viviente. Por otra parte, Aristóteles también escribió como si “*nous*” fuera un estado de ser en su propio derecho, en el cual la razón puede alcanzar su propia naturaleza y por lo tanto sostenerse independientemente de los organismos naturales. Analizando aún más el problema, Aristóteles introdujo una distinción entre intelecto activo y pasivo, como si esta distinción por sí sola fuera a resolver, y no simplemente restablecer, la dificultad a la que se enfrentó al tratar de entender el lugar que la razón ocupa en, y la capacidad de mantenerse aparte de, un cuerpo localizado.

El entender cómo trabaja el alma llevó a Aristóteles y sus comentaristas a la teoría de las causas. Los problemas que esto levantó, y el entendimiento preciso sobre cómo Aristóteles mismo lidió con ellos, todavía son disputados. Por ejemplo, no está claro “si acaso – o cómo- la cooperación entre las dimensiones causales de la explicación también es requerida para aquellas actividades del alma, que – como la percepción, el deseo, y algunas clases de locomoción – podemos llamar intencionales”⁷⁸. Esto es, no está claro cómo relacionar el recuento de Aristóteles de las causas a una teoría moderna de intencionalidad, un término clave para muchos participantes del debate contemporáneo acerca de la naturaleza y características de la conciencia. Que exista un argumento acerca de relacionar el pasado y el presente parece natural, ya que la teoría de causas fue el objetivo del vuelco crítico contra Aristóteles en el siglo diecisiete, y este vuelco resultó en maneras de pensar que también inevitablemente cuestionaron sus recuentos sobre el alma. Para concluir: el sujeto “alma” en Aristóteles no es el sujeto “mente” en la filosofía moderna de la mente.

Aún así, comentaristas modernos a menudo interpretan la discusión de Aristóteles en relación a nociones modernas de mente, conciencia y el problema mente-cuerpo. Algunos de ellos piensan

77 Citado en Ackrill (1979), p. 65.

78 Rorty (1992), p. 8.

que esto ayudará a re-direccionar las preguntas modernas en psicología filosófica, tales como aquellas que conciernen a la relación del cerebro y la conciencia. Esto puede o no puede ser una línea fructífera de argumentación, pero no existe traducción directa entre conceptos antiguos y modernos. Charles H. Kahn, por ejemplo, se refirió a la “inconmensurabilidad entre la visión Aristotélica y la mayoría, si no todas, las teorías modernas de la conciencia”⁷⁹. Todos están de acuerdo que “conciencia” es un concepto moderno, uno que, como un número de escritores afirman, Descartes introdujo cuando hizo del “yo” el sujeto pensante. Si acaso Descartes es, de hecho, históricamente responsable por la noción moderna de conciencia no es mi pregunta ahora – aunque es claro que muchas referencias a Descartes en debates modernos en la filosofía de la mente lo tratan como una figura emblemática más que una figura histórica. Si se refirió de todos modos (aunque no consistentemente) a la “mente” en lugar del “alma”.

El contexto fue la búsqueda de Descartes por los fundamentos de cierto conocimiento, especialmente en su “Segunda meditación” (primero publicada en latín en 1641); “Descartes buscó en las *Meditaciones* evadir el escepticismo, y el nacimiento de la mente consiente era la clave para su solución”⁸⁰. Usó el término escolástico en latín “*mens*”, en lugar de “*anima*” en su argumento, y su traductor francés de 1647 convirtió esto en “*esprit*”. En una respuesta a objeciones hechas a sus *Meditaciones*, Descartes explicó que su uso de palabras fue por querer distinguir su noción de una mente consiente del entendimiento escolástico del sujeto pensante. Traducido al inglés moderno, su argumento sale como sigue:

Yo, por contraste (al hombre primitivo), dándome cuenta que el principio por el que somos nutridos es totalmente diferente – diferente en tipo – por el que por virtud del cual pensamos, he dicho que el término “alma”, cuando es usado para referirse a estos dos principios es ambiguo. Si tomamos el “alma” y su sentido especial, como significando “la primera actualidad” o “forma principal del hombre”, entonces el término debe ser entendido como aplicable solo al principio por el que por virtud del cual pensamos; y para evadir ambigüedad he usado el termino “mente” tanto como me ha sido posible. Ya que considero la mente no como parte del alma sino como el principio pensante en su enteridad.⁸¹

Es fácil confundirse, ya que el problema aquí implica significados variables en tres lenguajes. Traducir “*mens*” y “*esprit*” como “*mind*” en inglés agrega significados modernos al texto; pero “*mens*” también puede significar, como se dijo antes, el agente intelectual del alma que Descartes recreó en sus propios términos como el “yo” sapiente. Más aún, es evidente que el contexto local es importante para entender el uso de incluso estos términos tan generales. Descartes, cuando se refirió a la mente, quiso enfatizar la originalidad de su respuesta al escepticismo, y quiso que los lectores vieran claramente que su “mente” no era el “alma” aristotélica. En el intenso debate que sus ideas causaron en la segunda mitad del siglo diecisiete,

⁷⁹ Kahn (1979), p. 31.

⁸⁰ Wilkes (1988), p. 216.

⁸¹ El autor responde al quinto conjunto de objeciones en Descartes (1984), p. 246.

preguntas sobre el uso de palabras tales como “alma”, “mente” y “espíritu” se volvieron muy involucrados. Ciertamente no fue fácil la transición de la referencia al “alma” aristotélica a la “mente” cartesiana.

Este debate no puede ser divorciado de la religión. La asimilación de la filosofía Aristotélica en el occidente cristiano en los siglos duodécimo y trigésimo fue contenciosa, en gran parte debido a que era difícil reconciliar la noción de Aristóteles del alma como el principio de actualidad de los seres animados con la visión cristiana, o más precisamente Augustiniana, del alma inmortal. Algunos observadores modernos, de hecho, van más lejos como para ver acá los principios de la “crisis” de las creencias cristianas, una crisis originada, de acuerdo con este punto de vista, en el intento de hacer el conocimiento racional humano del mundo natural el fundamento de la verdad⁸². Sea esto como sea, en los siglos que siguieron, cualquier discusión del alma también incluía inevitablemente una discusión sobre la inmortalidad – y por lo tanto tenía implicaciones para la doctrina clave del cristianismo de la redención. Luego, discusión de la naturaleza de la sustancia – espíritu y materia – concernía el ritual central de la fe: comunión con el cuerpo y sangre de Cristo en la celebración de la misa. Nadie podría negar la intensidad y la pasión de estos temas de fe, los que la asimilación de Aristóteles sugirió que también podían ser temas de razón. El debate fue especialmente feroz en el siglo que siguió a la Reforma, en el tiempo en que Hatfield y otros habían descrito el modelado de una ciencia del alma.

Dos ilustraciones de la significancia de la religión a la ciencia del alma llevarán a casa este punto. Estos ejemplos sugieren que el recuento de Hatfield de la psicología moderna temprana acentúa ciertos aspectos del aprendizaje a expensas de otros para poder soportar la visión de la continuidad del alma y la mente. Estos ejemplos también cuestionan si acaso las fuentes de la “psicología” están en los textos más que en preguntas prácticas de las cuales los textos son una expresión. El escenario religioso pone una gran distancia entre la ciencia moderna temprana del alma y la ciencia moderna de la mente. La última, sugiero, es de hecho secular de una manera que la primera no es.

Como Daniel M. Gross discutió, el contexto práctico y religioso de la enseñanza del alma es particularmente claro en el trabajo del gran reformista, Philipp Melanchthon, quien reconstruyó la enseñanza de líneas humanistas en las nuevas universidades Protestantes de Europa Central. La enseñanza incluía la *retórica*, una disciplina práctica que formó parte de los estudios fundacionales para la educación superior y que ligaron el conocimiento del alma del individuo a la conducta social y religiosa. Melanchthon acentuó la retórica como el medio práctico para cambiar el alma humana y ayudar a su salvación. Como un seguidor de Lutero, sostuvo que, aunque los seres humanos son pecadores, ya que son hechos por humanos, los eventos humanos pueden ser hechos de nuevo- si los corazones y las mentes están abiertos a recibir la gracia de Dios:

82 Blumenberg (1983).

Para Melanchthon el fin de la retórica no es solo enseñar, si no que transponer emociones y mover el alma; es para él, como lo era para Aristóteles, el arte prototípico práctico de la naturaleza humana... todo lo humano está contaminado por el pecado... por lo tanto, una importancia especial es puesta en el arte de mover a la gente *lejos* de la naturaleza – una tarea compleja demandante de entendimiento de tanto la física como del funcionamiento del alma inmaterial⁸³.

Las universidades Luteranas le dieron prominencia a las artes prácticas para la reforma del alma, y los profesores asumieron que esto requería conocimiento científico de la naturaleza física de hombres y mujeres y del alma inmortal de la misma manera. Gross concluyó que una afirmación a gran escala acerca del significado del conocimiento práctico de la salvación para las ciencias del hombre:

El Melanchthon Humanista estaba en una posición única para articular las ciencias humanas de una manera nueva y consecuente ajustando descubrimientos en filosofía natural a las nuevas demandas de la teología Luterana.

Las ciencias Humanas son el resultado directo de una teología que pone tremendo énfasis en la naturaleza caída del hombre... pero de un profundo pesimismo sobre las capacidades naturales de la humanidad caída vino una pulsión por intervenir sistemáticamente y radicalmente en la condición humana⁸⁴.

Gross no hizo afirmaciones sobre la fundación o existencia de la psicología como una disciplina; mas bien, sugirió que el arte práctico de manejar el alma, dotado de significado por la religión, fomentó el estudio disciplinado y la enseñanza acerca de las capacidades del alma.

La segunda ilustración es del trabajo de C.F. Goodey en las raíces de las nociones modernas de discapacidad mental o invalidez, especialmente en Locke. Si los historiadores de la psicología del lenguaje Inglés alguna vez tomaron el trabajo de Locke como el punto de partida de una ciencia empírica de la mente o psicología, John W. Yolton, algunas décadas atrás, comenzó el proceso escolar de poner su trabajo de vuelta en contexto: “La popularidad de Locke era la manera en que orientaba sus discusiones alrededor de la religión y preguntas morales de gran significancia a la mayoría de la gente del siglo diecisiete”⁸⁵. Goodey, similarmente preocupado con el contexto, sugirió una fuente específicamente religiosa para la forma en que Locke pensó sobre la invalidez. El argumento de Goodey involucró reconocer la conexión entre el ordenamiento práctico de la actividad humana, la ciencia del alma y lo que ahora puede parecer una particularmente abstrusa teología. Yendo más allá, sugirió que esta discusión moderna temprana contribuía al desarrollo de

⁸³ Gross (2000), p. 7. See Mengal (2000).

⁸⁴ Gross (2000), p. 15.

⁸⁵ Yolton (1956), p. 21.

los conceptos psicológicos mismos – su caso concierne a la “inteligencia” – es decir, contribuyó a las condiciones de conocimiento que hacen la psicología posible. Esto es diferente de la afirmación de que estas discusiones fueron una contribución a la psicología.

Era importante en un número de áreas de pensamiento político, jurisprudencia y teología el decidir si acaso la razón restringida de individuos particulares limitaba su participación en la sociedad política, sus obligaciones legales y su condición espiritual. Cada persona, era asumido, tenía acceso a la ley moral. Pero ¿cual, entonces, es el estatus en el estado, en la ley o ante Dios, de una persona, como un niño, un idiota o un salvaje, quien, debido a una supuesta deficiencia de la razón, es incapaz de entender la ley moral? Goodey discutió que los teólogos Calvinistas, debatiendo predestinación en la secuela de la afirmación de la ortodoxia dogmática de la Iglesia Francesa Reformada en 1618, gradualmente conceptualizó una noción psicológica de incapacidad de razón. Era una pregunta seria para los calvinistas, defendiéndose contra las acusaciones católicas de que la predestinación elimina la posibilidad de una reforma moral, para especificar el sentido en que pensaron la acción moral posible. El resultado fue que la pelea política y teológica sobre el dogma de la predestinación, con un foco intelectual particularmente en la capacidad de humanos discapacitados de entender sus obligaciones con Dios, adoptaron conceptos psicológicos de diferencia humana: “la visión de esta doctrina (calvinista) de dividir la humanidad en elección y reprobación llevó a las conceptualizaciones modernas tempranas de habilidad y deshabilidad intelectual”. Los escritos de Richard Baxter en la década de 1650, por ejemplo, escritos que significativamente influenciaron el no-conformismo británico, discutieron la habilidad intelectual como un prerrequisito para la perfectibilidad humana. Como el disidente Robert Ferguson observó en 1673: “no puede haber acto de fe sin antes un ejercicio previo de nuestro Intelecto acerca de las cosas sobre las que vamos a creer”. Estos debates y sus implicaciones políticas, a su vez, fueron de importancia para Locke. El ciertamente formuló preguntas claras sobre lo que la mente puede decir que sabe, lo que levantó la reputación de *Essay Concerning Human Understanding* (1690) como la fundación de la ciencia empírica, aunque no negó la centralidad de los temas de fe;

Su atención pudo haber cambiado al “ejercicio previo” del entendimiento, pero la fe no fue descartada como un envase vacío. La razón y el intelecto no empujaron a un lado la fe si no que llegaron a su rescate, reforzando su subestructura, transformándola en “creencia” y adquiriendo algunas de sus características en el camino⁸⁶.

Cuando fue sobre la pregunta específica de los idiotas, Locke pensó que eran de hecho congénitamente incapaces de ejercitar el intelecto que permite la salvación y por lo tanto permite la inmortalidad, y por lo tanto los puso en una clase de seres entre bestias y hombres. El análisis empírico del intelecto importaba para los propósitos de la salvación.

Esta discusión de historiografía soportó dos puntos importantes: primero, conceptos claves así como las clasificaciones del conocimiento han cambiado; segundo, las ciencias humanas en

86 Goodey (2001), p. 2, citado en pp. 21 & 25. Ver Goodey (1994).

general, y el conjunto de actividades llamadas psicología en particular, están enraizadas en formas de vida y no solo textos. Esto apunta el trabajo histórico en una dirección que localiza diferencias donde escritores anteriores presumieron igualdad. Para cuestionar más aún la continuidad histórica de las categorías, discuto dos conceptos “psicológicos” clave, “memoria” y “emoción”. Se debe admitir de una vez que esta discusión es ilustrativo y no sistemática. El propósito es sugerir que aproximaciones estándar son tanto estrechas y estructuradas para supuestos previos que hacen de “memoria” y “emoción” tipos naturales. Una discusión completa tendría que ir mucho más allá – a las fuentes y contextos en los que los escritores usan los términos, a la historia de los estados humanos que estos términos denotan (“psicología histórica”) y la historia de las categorías tales como “inteligencia” e “imaginación”. Sin embargo, tal vez algo puede ser dicho de manera preliminar.

6. Memoria

¿Debemos pensar de la memoria, primariamente, como “psicológica”? “memoria”, en el discurso moderno, es un concepto psicológico, pero es obviamente mucho más que eso ya que existe la memoria colectiva y todo tipo de memoriales y archivos – memoria de forma física y cultural⁸⁷. Es bastante común pensar el conocimiento histórico como una clase de memoria por sí mismo, sujeto al mismo tipo de olvido y reconstrucción que la narración de una persona de su propia vida: “la historia en su modo moderno puede ser entendida como solo una tecnología más de la memoria, una de un conjunto de técnicas desarrolladas para que las sociedades puedan recordar”⁸⁸. La memoria también es clave en la comparación de la ficción y la no-ficción, de la verdad y la no-verdad en las historias – y las teorías psicoanalíticas de la memoria inconsciente han molestado profundamente las distinciones elocuentes⁸⁹. Evidentemente, los historiadores de la memoria deben escoger de una extraordinariamente compleja *materia*, una *materia* que es tal vez, en último análisis, inseparable de todo el conocimiento humano. Incluso puede ser dicho que la memoria es el medio por el cual la misma posibilidad de experiencia interna fue constituida en el pensamiento Occidental: “solo a través de la memoria puede lo que se pierde en la dispersión ser obtenido; la memoria le da al hombre la autentica relación – que lo hace independiente del mundo – con su origen, y con su “historia” metafísica, y por lo tanto con su contingencia trascendental”⁹⁰. Janet Coleman escribió sobre la memoria antigua y medieval como, al mismo tiempo, una capacidad del alma individual, el medio por el que el alma comparte el entendimiento del mundo del alma y la conciencia que, luego, se engarza en la disciplina académica de la historia⁹¹. Lo que quiero recalcar es que la historia – es decir, la “memoria” – de la memoria incluye conocimiento de cuándo, por qué, y hasta dónde se convierte en una categoría psicológica.

87Ver Velody (1998/1999).

88 Steedman (2001), p. 66.

89 Forrester (1997).

90 Blumenberg (1983), p. 315.

91 Coleman (1992).

Incluso la psicología contemporánea de la memoria es una gran área, subdividida en investigación especializada preocupada por la memoria a corto plazo, memoria a largo plazo y así. Muchos investigadores parecen concebir cada tipo específico de memoria como una función específica del cerebro con un mecanismo concreto, si bien aun substancialmente desconocido. Tales nociones reificadas de la memoria también aparecen en descripciones cotidianas de las personas de la capacidad de la buena memoria, mala o específica de algunos objetos. Existe un supuesto persistente de que la memoria es una forma de “almacenamiento”, aunque la visión de que la memoria involucra recreación, en un contexto y de acuerdo a un interés, ha ganado terreno. Más allá, como los psicólogos también lo señalan, la memoria es de alguna forma parte de todas las formas de actividad cognitiva en pensamiento, percepción y discurso. Pascal, en el siglo diecisiete, planteó que simplemente “la memoria es necesaria para todas las operaciones de razón”⁹². La memoria también se estructura o está involucrada en la auto-identidad y la forma en que la gente existe en el mundo, como las controversias sobre los desordenes de personalidad y abuso infantil han hecho dolorosamente claras⁹³. La historia de la memoria, incluso entendida como una función de la psicología, no es ni puede ser, la historia del descubrimiento de un mecanismo unitario cerebral o proceso mental.

Danziger sin embargo ha hecho la interesante afirmación de que existe un sentido en el cual hay continuidad entre las concepciones de memoria antigua y moderna como una función psicológica. Eso es debido a la íntima conexión entre memoria y escritura: “la inscripción simbólica funcionó como la metáfora clave que inspiró el nacimiento mismo del concepto tradicional de memoria y lo ha acompañado desde entonces”⁹⁴. Con la crítica actual de las teorías del “almacenamiento”, esta continuidad, sugiere, pudo haberse roto. Lo que quiero enfatizar, sin embargo, es el supuesto cuestionable de que explicaciones tempranas de la memoria eran de hecho explicaciones “psicológicas”.

Aristóteles añadió una explicación corta pero específica de la memoria, *De memoria et reminiscentia*, después incluida en *Parva naturalia*, a su discusión de la percepción sensorial. Su argumento era que la memoria involucra una imagen o copia retenida por el alma, “y una imagen es un afecto perteneciente al sentido común... Memoria, incluso la memoria de objetos de pensamiento, no carecen de imagen”⁹⁵. Tales imágenes, pensó, permanecen como “afectos” del “sentido común”, que él entendió como “un poder común que acompaña todos los sentidos, en virtud del cual se percibe que uno está viendo y escuchando”⁹⁶. El hábito pone estos afectos, o imágenes recordadas, en orden. Entonces, en este punto de la explicación, hay un pasaje que lleva a los historiadores de la psicología a referirse a Aristóteles como el originador de la noción de “la asociación de ideas” – aunque la discusión (por hacer solo una objeción) era sobre “imágenes” y no sobre “ideas”. Uniéndola a la sensación, Aristóteles tomó una

⁹² Pascal (1995), Sect. 651.

⁹³ Hacking (1995).

⁹⁴ Danziger (2002), pp. 5–6.

⁹⁵ Aristóteles 449b30, traducido en Sorabji (1972), p. 49.

⁹⁶ Kahn (1979), p. 13.

metáfora, la larga vida de la cual ha contribuido ella misma al sentido de unidad y continuidad en el tiempo del sujeto de la memoria:

Es claro que uno debe pensar del afecto, que es producido por medio de la percepción en el alma y que en esa parte del cuerpo que contiene el alma, como una clase de dibujo, cuya tenencia llamamos memoria. Ya que el cambio que ocurre marca una forma de impresión del sentido-imagen, como lo hace la gente que sella cosas con anillos de sellos⁹⁷.

Las metáforas, como las palabras, tienen significado como parte de un discurso y no son atemporales; pero pasajes como este ciertamente han animado comentarios modernos sobre Aristóteles como un psicólogo. Esto es un poco irónico, ya que la metáfora es singularmente inapropiada para la complejidad del proceso de memoria, y un psicólogo moderno podría, por lo tanto, concluir que la sugerencia de Aristóteles de que la memoria es como una impresión física, es objeto de una lección sobre como *no* imagina la memoria. De hecho, poniendo de vuelta en contexto la discusión de Aristóteles sobre el alma, la metáfora aparece superficial y no una que él puedo haber desarrollado mucho.

Mediado por los sobrecogedoramente influyentes escritos de Agustino, el pensamiento Platónico más que el Aristotélico preocupó a los escolásticos cristianos antes del siglo doceavo, y una noción de la memoria Platónica existió desde mucho antes. Platón concibió el conocimiento como memoria recuperada, recolección a nuestro verdadero yo y al conocimiento verdadero del bien. Platonistas cristianos entendieron la memoria como una categorías trascendental, e imaginaron un ideal de memoria como la recuperación del conocimiento perdido por Adán en la *Caída*. En los diálogos Platónicos de Sócrates, Sócrates disputó con sus pupilos para poder demostrarles que ya poseían el conocimiento que buscaban. El dialogo filosófico trajo a la discusión la “memoria” del conocimiento que cada ser racional tiene, por virtud de su naturaleza, engarzada en su alma. Lo que Platón llamó “anamnesis” no era un proceso por el cual la gente recordaba imágenes guardadas en el sentido común (mucho menos como grabación material); era una capacidad del ser en la cual el alma individual gana conciencia de su propia naturaleza como parte del alma mundial. En el pensamiento de Agustino y escolásticos monásticos posteriores, este concepto de memoria fusionado con una vida espiritual intentó buscar la unidad con Dios. La discusión del propósito y la naturaleza de la memoria no estaba centrada en una grabación del pasado si no como el medio para moverse hacia lo que estaba por venir. Pero también es el caso de Platón (a la manera de Aristóteles describiendo la impresión de un anillo de sellos) el de comparar ciertos tipos mundanos de memoria con inscripciones en tabletas de cera.

Historiadores modernos ciertamente se refieren sin ningún tipo de incomodidad a la “psicología medieval”. Así, Coleman: “las antropologías teológicas cistercienses... compusieron una contribución al interés más amplio en la construcción de una psicología humana del siglo doceavo

⁹⁷ Aristóteles 450a25, traducido en Sorabji (1972), p. 50.

que clasificó los poderes del alma”⁹⁸. Tal uso, empleando la palabra “psicología” para denotar la clasificación de los poderes del alma, conectó Aristóteles, escolásticos medievales y los posteriores profesores y expositores cuyos trabajos Hatfield acentuó. Ese es un tema. Al mismo tiempo, como la discusión de Coleman muestra en extenso, mucho más que “psicología” estaba en juego en el pensamiento medieval sobre los poderes del alma. No es suficiente pasar por textos seleccionados: “exegesis textuales deben ser remplazadas por una historia cultural que examina los escritos desde diversos cuartos cuyos centros de foco no estaban en los mecanismos de cómo la mente recuerda el pasado sino más bien sobre los aspectos prácticos de cómo el pasado puede transformar y reconstruir para producir un futuro que tiene poco parecido con su pasado.” Un escolástico cisterciense como Anselmo trató de entender los mecanismos del alma humana, pero su inspiración era aprender, por analogía, algo sobre Dios. Como Coleman lo plantea:

El hombre requiere material o imágenes sacadas de fuentes externas para formular sus pensamientos mientras que Dios es completamente original y no hay distinción entre sus pensamientos y su expresión... Anselmo por lo tanto está forzado a cambiar su foco a la psicología humana y cognición humana porque solo un entendimiento del proceso humano de conocer puede proveer un entendimiento oblicuo de lo divino.⁹⁹

Parece engañoso llamar a este proyecto “sobre psicología” o aislar algunas declaraciones de Anselmo como si fuera declaraciones “sobre psicología”. Puede ser posible seguir la línea de argumento de ciertos escritores católicos y ortodoxos cristianos y discutir que la psicología moderna debe cambiar su dirección y convertirse nuevamente en la ciencia de los poderes del alma, en cuyo caso los escolásticos medievales tales como Anselmo podrían ser contados como sabios predecesores. Pero difícilmente se hace necesario decir que este no es el proyecto que la abrumante mayoría de los psicólogos modernos tiene en mente. La historia de los poderes del alma es una historia de una visión de vida, de la cual la “memoria” es intrínseca, y esta no es lo mismo como una historia de los procesos psicológicos de los cuales la “memoria” es meramente una.

En una rica historia de las metáforas (subtitulada *Una historia de las ideas sobre la mente*, que no hace afirmaciones de los orígenes antiguos de la psicología), Douwe Draaisma mostró lo interesante que es, en relación a intentos modernos de concebir la memoria como una función del cerebro, comparar las metáforas físicas de la memoria a través de los siglos¹⁰⁰. Desde la metáfora de Platón de escribir en tabletas de cera, a través de “teatros” de memoria, a la moderna metáfora digital y neuronal, los escritores han repetidamente caracterizado la memoria como una grabación física o como un proceso en un lugar físico. ¿Qué más podría ser la memoria para un neurocientífico materialista moderno? El propósito de Draaisma, sin embargo, no era

⁹⁸ Coleman (1992), p. 329; ver pp. 416–418, 501, 526–527. En la visión general de las explicaciones medievales de la memoria, ver también Carruthers (1990).

⁹⁹ Coleman (1992), pp. 116, 167.

¹⁰⁰ Draaisma (2000).

alabar la ciencia moderna por darse cuenta del potencial de la verdad antigua si no analizar los desafíos continuos al conocimiento de la memoria que tales metáforas provocan. También mostró que cada metáfora tiene un contexto. Platón ofreció una metáfora física, pero esto era secundario a su noción de *anamnesis*. El “teatro” de la memoria era una herramienta práctica para ayudar a la retórica de oradores y en el contexto medieval y del Renacimiento, la memoria era parte de los medios civilizados de persuadir y gobernar gente. Es desde el siglo diecisiete, cuando el descubrimiento y la tecnología – fosforescencia, fotografía, el computador, holografía – han ido mano a mano con la metáfora física, que la idea de la memoria como una cosa física se ha vuelto incluida dentro de las convenciones de la investigación científica.

No está completamente claro dónde el conocimiento “psicológico” de la memoria, opuesto a algún otro tipo de conocimiento, comienza y termina¹⁰¹. Así Draisma se propuso estudiar la relación entre memoria y el sentido de la duración de la vida mientras cambia con el proceso de envejecimiento. Para este propósito, estudió la memoria tal como existe en los reportes de la gente, en la fenomenología de la vida “que pasa”. En las manos de Freud, esta pregunta de la fenomenología de la memoria personal – lo que es conscientemente recordado y lo que no – se convirtió en una disciplina en su mismo derecho. En una frase famosa, Freud concluyó que “los histéricos sufren principalmente de reminiscencias”, y en la espalda de esta intuición construyó las edificaciones del psicoanálisis. Es posible imaginar una historia del análisis escrita como la historia de la capacidad de “memoria” para almacenar y re-presentar todo el placer y el dolor de la mente inconsciente, que, para Freud, es “la verdadera realidad psíquica”¹⁰². Todos los memorialistas, ya sean escritores de diarios o de historias formales, resultan contra el juicio que Nietzsche le legó a Freud: “He hecho esto”, dice mi memoria. “no puedo haber hecho eso”, dice mi orgullo, y permanece inexorable. Eventualmente – la memoria cede”¹⁰³. Esto lleva desde la memoria al mundo de los sentimientos y las motivaciones, que también tienen una historia.

7. Las emociones

Un trabajo estándar de referencia en la filosofía de la mente, discutiendo los significados cambiantes de las palabras “pasión” y “emoción”, declaró: “gran parte de estos cambios de énfasis en el tiempo son sin duda más que el resultado de giros lingüísticos azarosos. Debemos esperar que algunos de ellos, sin embargo, reflejan las diferencias reales entre los diferentes modelos de fondo implícitos de la arquitectura de la mente”¹⁰⁴. Si acaso cualquier historiador del lenguaje estaría contento sobre la noción de “giro lingüístico azaroso” no lo sé, pero lo dudo, especialmente como una explicación de una categoría tan clave para la vida moderna como lo es la “emoción”. Que las palabras reflejan modelos de la mente es, aunque trivialmente, cierto. Lo que el artículo no considera era si acaso puede haber una historia de las “emociones” convirtiéndose tanto en parte de lo que llamamos el mundo psicológico y un posible objeto de

101 ver Collins (2001).

102 Freud & Breuer, *Studies on hysteria*. In Freud (1953–1974), Vol. 2, p. 7 (publicado en 1895) ; Freud, *The Interpretation of dreams*, in idem (1953–1974), Vol. 5, p. 613 (publicado en 1899/1900).

103 Nietzsche (1966), p. 80, Freud, *The psychopathology of everyday life* (nota añadida en 1910), inidem (1953–1974), Vol. 6, pp. 146–147.

104 De Sousa (1994), p. 270.

estudio en psicología. El autor dio por sentado que los estados psicológicos son categorías naturales. Ignoró la posible recreación de la experiencia humana a través de los cambios en su representación en el lenguaje.

Desde que por primera vez me topé con este ejemplo, la investigación de Thomas Dixon ha hecho posible pensar mucho más precisamente acerca de la historia de la emoción como una categoría del lenguaje inglés. La mayoría de los escritores de historia de la filosofía y la psicología han pasado por la distinción entre pasión y emoción sin comentarios. Danziger, sin embargo, citó la emoción como ejemplo clave de una categoría psicológica que se desarrolló en tándem con nociones modernas del individuo¹⁰⁵. Las referencias a las pasiones eran mucho más comunes en la discusión hasta el segundo cuarto del siglo diecinueve. Como Dixon asegura:

La categoría de emociones, concebida como un conjunto de sentimientos libres de moral, corporales, no-cognitivos e involuntarios, es una invención reciente... es un hecho grandemente sorprendente de la historia del pensamiento psicológico de la lengua inglesa que durante el periodo entre 1800 y 1850 un gran cambio en el vocabulario establecido ocurrió de manera que aquellos envueltos en discusiones teóricas acerca de fenómenos que incluían la esperanza, el amor, el odio, la felicidad, la tristeza, la ira y parecidos ya no se discutían primariamente las pasiones o los afectos del alma, ni los sentimientos, sino que casi invariablemente se refirieron a las “emociones”¹⁰⁶.

El cambio ocurrió, de acuerdo al persuasivo recuento de Dixon del mundo anglo-parlante, cuando los escritores se interesaron en una aproximación más secular al análisis de las capacidades humanas, entendidas como eventos en el mundo natural. Esto unía las capacidades al cuerpo más que describirlas como acciones del alma. Los escritores remplazaron las palabras “pasión” (que entonces tenía connotaciones morales negativas) y “afección” (que tenía connotaciones morales positivas) con la palabra más neutral “emoción”. La discusión de Thomas Brown en sus *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* (1820) fue particularmente influyente¹⁰⁷.

El cambio de un lenguaje de las pasiones a un lenguaje de emociones fue más que meramente verbal. “la categoría de emociones de Brown fue, por definición, una categoría de sentimientos no-intelectuales pasivos (mas que activos) o estados (más que acciones de un poder o facultad)”, como Dixon lo señala¹⁰⁸. J.D. Morell, un filósofo y crítico del lenguaje nuevo, dejó en claro que pensaba que la representación moral de lo que significaba ser humano estaba en juego. Objetó referirse a las emociones basándose en que “disminuye la intensidad de nuestra noción de *self*, como una fuente independiente de poder, y contempla la mente más bien como una existencia

¹⁰⁵ Danziger (1997), pp. 32–46.

¹⁰⁶ Dixon (2003), pp. 3–4. También Dixon (2001).

¹⁰⁷ Habían, sea notado, discusiones anteriores de “emoción”, por ejemplo por Henry Home (Lord Kames), y tal vez falta que sea juzgado que tan lejos el giro hecho por Dixon ha documentado precedentes del siglo dieciocho.

¹⁰⁸ Dixon (2003), p. 124.

pasiva...”¹⁰⁹ Morell sintió correctamente que el lenguaje de pasión y afecto era el lenguaje apropiado para la descripción de un alma activa, mientras el lenguaje de la emoción llevaba connotaciones de una recepción pasiva y se referían a un estado de la mente. En las décadas inmediatamente posteriores a los escritos de Morell, Alexander Bain, Herbert Spencer y Charles Darwin claramente ataron tales estados de la mente al cuerpo.

Esta es excelente evidencia para una nueva categoría psicológica, sin embargo muchos psicólogos modernos y gente ordinaria también piensan las emociones como estados “naturales”. Cuando escritores tempranos discutieron las pasiones, ellos también pensaron que describían estados “naturales”, pero para ellos lo que era “natural” era lo que era adecuado a la actividad del alma. Es otra pregunta, una que Dixon dejó sola, preguntar si acaso la pasión es una categoría “psicológica” del todo o la aparición en existencia de la emoción como una categoría fue parte de un proceso donde “lo psicológico” vino a existir. De todos modos, él observó: “nadie (que yo sepa) nunca escribió libros llamados *La Psicología de las Pasiones* o *Las Emociones del Alma*”¹¹⁰.

La literatura temprana de las pasiones (y también de los afectos) tuvo sentido en el contexto de la creencia cristiana en el alma. Las pasiones no eran sentimientos, distintas de la cognición y el deseo, originándose separadamente en el cuerpo o en la mente. Eran actividades del alma involucrando el intelecto, que se originó tanto en el alma como en el cuerpo. Como estados del alma, compartían su naturaleza caída, y Aquino, por lo menos, les atribuía involuntariedad. El contexto religioso, como el estudio de Dixon expuso totalmente, no es separable de lo que el lenguaje de la pasión significaba. Y, como sugirió (al mismo tiempo evitando cuidadosamente una sobre simplificadora tesis de la secularización), el cambio a un lenguaje de la emoción ocurrió en conjunto con un rechazo de ese contexto religioso. En mis términos, la creencia religiosa y las pasiones como un estado del alma, y una creencia secular y emoción como una dimensión de la mente, están reflexivamente relacionadas.

El argumento no es que la palabra “emoción” era totalmente nueva, aunque no era particularmente común en el inglés antes del siglo diecinueve, ya que, después de todo, viene del latín, “*emotia*”. Esta palabra por sí misma parece no haber asentado su significado en el periodo moderno temprano, y el uso prominente de la palabra por Descartes (tal como era el caso del uso de “*esprit*”, traducido “mente”, opuesto a “*ame*” o “*alma*”) era, en particular, no directo. En su estudio de las pasiones en el siglo diecisiete, Susan James describió que tan extensivamente los filósofos igualaron descripciones de la razón con una apreciación del lugar de las pasiones, no solo en la vida humana, sino que también en la actividad cognitiva. Significativamente, y tal vez en oposición a la dirección de mi discusión, ella no encontró necesario comentar específicamente sobre si acaso el lenguaje de las emociones difiere del lenguaje de las pasiones y de los afectos. Ella observó solo algunas variaciones, por ejemplo, que la noción de las pasiones incluía el deseo, donde la filosofía moderna de la mente no mantiene que el deseo sea una emoción¹¹¹.

¹⁰⁹ Citado en Dixon (2003), p. 124 .

¹¹⁰ Ibid, p. 4.

¹¹¹ James (1997), p. 7.

Descartes se refirió a *les passions de l'ame* para denotar la capacidad de alma para registrar la actividad de algo fuera de ella, en oposición a su capacidad para iniciar. Se alejó de las enseñanzas cristianas Aristotélicas sobre el alma, en las cuales las pasiones eran actividades del alma, aunque involuntarias y a menudo iniciadas por el cuerpo. Le dio forma definitiva a la visión que identificaba las pasiones con el cuerpo y la razón con el alma, por lo tanto distanciándose de la visión medieval y antigua de que el alma tiene tanto poderes de razón como de pasión. El “radicaliza la tendencia existente de hacer al cuerpo el responsable de las pasiones”¹¹². Descartes, como notó James, favoreció la palabra “emoción”, donde la palabra “pasión” era más usual, en su explicación de lo que mueve y causa fuertes problemas al alma. También acentuó el rol de las “*emotions interieues*”, que entusiasma al alma mientras piensa, y el claramente distinguió tales emociones (originadas en el alma) de las pasiones (originadas en el cuerpo)¹¹³. Sin embargo, aún permanece la pregunta sobre qué impacto, si es que existe, tuvo el uso del término “emotion” de Descartes, y qué diferencias de uso hubieron en distintos escenarios. (Spinoza, por ejemplo, también usó la palabra.) Hume, posiblemente influenciado por Descartes, usó la palabra inglesa “*emotion*” libremente a mediados del siglo dieciocho, en un contexto donde, al menos en retrospectiva, parece que distinguió entre motivaciones y sentimientos, y separó las últimas de los antecedentes inmediatos de la acción. Aun así, no es un tema pequeño el clarificar las intenciones de Hume, ya que algunas veces escribió “pasiones o emociones”, implicando que eran equivalentes, y algunas veces describió condiciones tales como orgullo, humildad, amor a la belleza y la curiosidad como “pasiones” y reservó el termino “emoción” para el estado de sentimiento o afectos. Una distinción entre pasión y emoción también jugó una parte en su distinción entre pasiones “calmas” y “violentas”¹¹⁴.

Mientras muchos lectores modernos han examinado *Les passions de l'ame* (publicado en Francia en 1649) por su explicación del problema mente-cuerpo, contemporáneos entendieron el libro como primeramente una contribución a la literatura, tanto práctica como teórica, en el control de las pasiones y en los desordenes de las pasiones en la enfermedad. Descartes contribuyó a un bien establecido género acerca de lo que Pascal llamó “la guerra civil en el hombre entre la razón y las pasiones”¹¹⁵. Sin embargo, la posición de Descartes era distintiva porque sostuvo que el alma, como un ser racional, no puede estar dividida contra ella misma, y esto iba en contra del entendimiento común de la naturaleza caída del alma. Recolocó los problemas que la gente tienen al actuar correctamente del alma al cuerpo, y para apoyar esta visión, representó en detalle la relación cercana que el alma tiene con el cuerpo, y por lo tanto, como las perturbaciones en el cuerpo molestan el alma¹¹⁶. Su argumento también era práctico: ofreció guía en cómo regular el cuerpo y por lo tanto, liberar el alma para poder hacer lo que es bueno. Así, el texto de Descartes no era sobre “la psicología de las emociones” en cualquier sentido moderno reconocible. Escribió para corregir visiones del alma y las pasiones, y su discurso fue engarzado en

¹¹² Danziger (1997), p. 33. Dixon (2003) ,passim, también desarrolla este punto, refiriéndose a su significancia cristiana.

¹¹³ James (1997), pp. 95, 196–200.

¹¹⁴ Hume (1888), Book II, Of the passions . Also Danziger (1997), pp. 40–42.

¹¹⁵ Pascal (1995), Sect. 621.

¹¹⁶ Descartes (1985). Ver Shapin (2000).

la literatura de la teología, lógica, metafísica, medicina y filosofía moral práctica. Descartes mismo en ninguna parte representó sus propios intereses como “psicología”.

Incluso si limitamos la búsqueda histórica al “punto de vista en primera persona” en relación a los sentimientos y los orígenes de las emociones “modernas”, el campo potencial aparece casi sin límites. Con el siglo dieciocho en mente, Dixon observó, “discursos afectivos y terminologías... fueron muy complejos para que fuera posible discernir en ellos cualquier actitud *única* a las pasiones humanas...”¹¹⁷ Las historias relevantes son una cuestión de modos de vida y no solo de texto, sobre el mundo de la subjetividad, la vida afectiva, la ficción, las artes, la sensibilidad religiosa, auto-disciplina y mucho más. Ya me he referido a la escolástica que ha mirado al contexto literario para la creación de la psicología temprana del siglo dieciocho. Yendo más allá de estos trabajos, Marina Frasca-Spada clamó importancia para lo que ella llamó una “conversación” entre la filosofía moral y la novela en construir un discurso sobre la naturaleza humana y la identidad personal. Esta conversación era concreta y empírica – se hacía sobre representaciones específicas de la naturaleza humana, así como “sentimental” – estimula los sentimientos de los participantes. En sus estudios de las décadas finales del siglo dieciocho que tomaron una visión muy amplia de las nociones del *self* y las representaciones de sexo y género, Ludmilla Jordanova utilizó fuentes visuales, notablemente el retrato, y unió nociones de la mente, y por lo tanto descripciones psicológicas modernas, a circunstancias demográficas, geográficas, médicas y económicas. La historiadora francesa de la psicología en el siglo diecinueve, Jacqueline Carroy, escribió sobre la superposición del escenario, la sesión y la demostración clínica en la formación de la persona psicológica¹¹⁸. La literatura y el arte en todas sus formas fueron de decisiva importancia para la auto-formación de sujetos psicológicos modernos, y para lo que ahora referimos como emociones.

Estos argumentos, y los escritos históricos en los cuales están engarzados, suman un desafío substancial a aquellos que claman que las categorías psicológicas son “naturales” o describen una “real” naturaleza humana. Incluso la categoría “psicología” misma tiene historia. El conocimiento histórico apoya la visión de que nuestras categorías son constituidas, reflexivamente, en la vida humana, y que las grandemente variadas formas de esta vida y el conocimiento que tenemos de ellas cambian en conjunto. El “ser” en el ser humano es constructivo, y de esto han venido los mismos términos en los cuales entendemos el proceso constructivo. No existe una sola cosa que podamos llamar “psicología” ni en el presente ni en el pasado, ni una disciplina institucionalizada, ni un cuerpo de conocimientos y no una forma de ser humano en el mundo. La historia “de la psicología” no puede conformarse a una línea argumental. Para poder entender los argumentos que los historiadores usan, debemos entender de lo que están escribiendo.

Agradecimientos

La investigación para este artículo fue realizada como parte del proyecto EU INTAS 97-30631. Desarrollo sobre ideas presentadas en la conferencia anual de la Sociedad Europea por la Historia

¹¹⁷ Dixon (2003), p. 66.

¹¹⁸ Ver n. 43; Frasca-Spada (1999); Jordanova (1999); Carroy (1993).

de las Ciencias Humanas, *Universitat Autònoma de Barcelona*, 2002. Reconozco agradecidamente los comentarios de Graham Richards e Irina Sirotkina en el artículo.

Referencias

- Ackrill, J. L. (1979). Aristotle's definitions of *psuche*. In J. Barnes, M. Schofield, & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle* (pp. 655–675). London: Duckworth.
- Ash, M. G. (1990). Psychology in twentieth-century Germany: Science and profession. In G. Cocks, & K. Jarausch (Eds.), *German professions, 1800–1950* (pp. 289–307). New York: Oxford University Press.
- Ash, M. G., & Geuter, U. (Eds.). (1985). *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert: Ein Überblick*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Barbu, Z. (1960). *Problems of historical psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, J., Schofield, M., & Sorabji, R. (Eds.). (1979). *Articles on Aristotle: 4. Psychology and aesthetics*. London: Duckworth.
- Blondiaux, L., & Richard, N. (1999). A quoi sert l'histoire des sciences de l'homme? In C. Blanckaert, et al. (Eds.), *L'histoire des sciences de l'homme: Trajectoire, enjeux et questions vives* (pp. 109–130). Paris: L'Harmattan.
- Blumenberg, H. (1983). *The legitimacy of the modern age* (R. M. Wallace, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (2nd German ed. published 1973–1976)
- Boring, E. G. (1950). *A history of experimental psychology* (2nd ed.). New York: Appleton–Century–Crofts. (First published 1929)
- Brock, A. C. (2004) Introduction. In A. C. Brock, J. Louw, & W. van Hoorn (Eds.), *Rediscovering the history of psychology: Essays inspired by the work of Kurt Danziger* (pp. 1–17). New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Brockliss, L. W. B. (1987). *French higher education in the seventeenth & eighteenth centuries: A cultural history*. Oxford: Clarendon Press.
- Buickerood, J. G. (1985). The natural history of the understanding: Locke and the rise of facultative logic in the eighteenth century. *History and Philosophy of Logic*, 6, 157–190.
- Buickerood, J. G. (1995). Pursuing the science of man: Some difficulties in understanding eighteenth-century maps of the mind. *Eighteenth-Century Life*, 19, 1–17.
- Canguilhem, G. (1994). *Qu'est-ce que la psychologie?* In idem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (7th ed.) (pp. 365–381). Paris: J. Vrin. (First published 1958)
- Carroy, J. (1993). *Les personnalités doubles et multiples: entre science et fiction*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Carruthers, M. J. (1990). *The book of memory: A study in medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, J. (1992). *Ancient and medieval memories: Studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, A. (2001). The psychology of memory. In G. C. Bunn, A. D. Lovie, & G. D. Richards (Eds.), *Psychology in Britain: Historical essays and personal reflections* (pp. 150–168). Leicester: British Psychological Society.
- Danziger, K. (1979). The social origins of modern psychology. In A. R. Buss (Ed.), *Psychology in social context* (pp. 27–45). New York: Irvington.
- Danziger, K. (1990a). *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Danziger, K. (1990b). Generative metaphor and the history of psychological discourse. In D. E. Leary (Ed.), *Metaphors in the history of psychology* (pp. 331–356). Cambridge: Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind: How psychology found its language*. London: Sage.
- Danziger, K. (2002). How old is psychology, particularly concepts of memory? *History & Philosophy of Psychology*, 4 (1), 1–12.
- Danziger, K. (2004). Concluding comments. In A. C. Brock, J. Louw, & W. van Hoorn (Eds.), *Rediscovering the history of psychology: Essays inspired by the work of Kurt Danziger* (pp. 207–231). New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Dehue, T. (1995). *Changing the rules: Psychology in The Netherlands, 1900–1985*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1984). *Meditations on first philosophy; Objections and replies* (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). In *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press. (First published 1641)
- Descartes, R. (1985). *The passions of the soul* (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). In *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 1, pp. 325–404). Cambridge: Cambridge University Press. (First published 1649)
- De Sousa, R. (1994). Emotion. In S. Guttenplan (Ed.), *A companion to the philosophy of mind* (pp. 270–276). Oxford: Blackwell.
- Dixon, T. (2001). The psychology of the emotions in Britain and America in the nineteenth century: The role of religious and antireligious commitments. In J. H. Brooke, M. J. Osler, & J. M. van der Meer (Eds.), *Science in theistic context: Cognitive dimensions*. *Osiris* (2nd series), 16, 288–320.
- Dixon, T. (2003). *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Draaisma, D. (2000). *Metaphors of memory: A history of ideas about the mind* (P. Vincent, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (First published 1995)
- Dunn, J. (1968). The identity of the history of ideas. *Philosophy*, 43, 85–104.
- Elias, N. (1978). *The civilizing process: The history of manners* (E. Jephcott, Trans.). Oxford: Basil Blackwell. (First published in 1939)
- Eribon, D. (1991). *Michel Foucault* (B. Wing, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (First published 1989).
- Forrester, J. (1997). Truth games. In idem, *Truth games: Lies, money, and psychoanalysis* (pp. 7–109). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Foucault, F. (1970). *The order of things: An archaeology of the human sciences* (A.M. Sheridan Smith, Trans.). London: Tavistock. (First published 1966)
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A.M. Sheridan Smith, Trans.). London: Tavistock. (First published 1969)
- Foucault, M. (1982). Afterword: The subject and power. In H. L. Dreyfus, & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (pp. 208–226). Brighton: Harvester Press.
- Fox, C. (1987). Defining eighteenth-century psychology: Some problems and perspectives. In C. Fox (Ed.), *Psychology and literature in the eighteenth century* (pp. 1–22). New York: AMS Press.
- Frasca-Spada, M. (1999). The science and conversation of human nature. In W. Clark, J. Golinski, & S. Schaffer (Eds.), *The sciences in enlightened Europe* (pp. 218–245). Chicago: University of Chicago Press.
- Frede, M. (1992). On Aristotle's conception of the soul. In M. C. Nussbaum, & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 93–107). Oxford: Clarendon Press.

- Freud, S. (1953-1974). The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (24 vols.) (J. Strachey, et al., Ed. & Trans.). London: Hogarth Press.
- Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309–320.
- Gergen, K. J., & Gergen, M. M. (Eds.). (1984). *Historical social psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Gert, B. (1996). Hobbess psychology. In T. Sorell (Ed.), *The Cambridge companion to Hobbes* (pp. 157–174). Cambridge: Cambridge University Press.
- Geuter, U. (1983). The uses of history for the shaping of a field: Observations on German psychology. In L. Graham, W. Lepeyres, & P. Weingart (Eds.), *Functions and uses of disciplinary histories. Sociology of the sciences yearbook* (Vol. 7, pp. 191–228). Dordrecht: D. Reidel.
- Geuter, U. (1992). The professionalization of psychology in Nazi Germany (R. J. Holmes, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (First published 1984)
- Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. London: Macmillan.
- Giddens, A. (1993). *New rules of sociological method: A positive critique of interpretive sociologies* (2nd ed.). Cambridge: Polity Press. (First published 1976).
- Goldstein, J. (2003). Bringing the psyche into focus. In T. M. Porter, & D. Ross (Eds.), *The Cambridge history of science. The modern social sciences* (Vol. 7, pp. 131–153). Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodey, C. F. (1994). Lockes idiots in the natural history of mind. *History of Psychiatry*, 5, 215–50.
- Goodey, C. F. (2001). From natural disability to the moral man: Calvinism and the history of psychology. *History of the Human Sciences*, 14(3), 1–29.
- Gouldner, A. W. (1970). *The coming crisis of Western sociology*. London: Heinemann.
- Gross, D. M. (2000). Melanchton's rhetoric and the practical origins of Reformation human science. *History of the Human Sciences*, 13(3), 5–22.
- Gruenberg, B. (1978). The problem of reflexivity in the sociology of science. *Philosophy of the Social Sciences*, 8, 321–343.
- Hacking, I. (1995). *Rewriting the soul: Multiple personality and the science of memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Hampshire, S. (1960). *Thought and action*. New York: Viking Press. (First published 1959)
- Hatfield, G. (1990). *The natural and the normative: Theories of spatial perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hatfield, G. (1992a). Descartes physiology and its relation to his psychology. In J. Cottingham (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes* (pp. 335–370). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatfield, G. (1992b). Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 200–227). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatfield, G. (1994). Psychology as a natural science in the eighteenth century. In F. Parot (Ed.), *Les territoires de la psychologie*. *Revue de Synthèse*, 115 (4th series, nos. 3–4), 375–391.
- Hatfield, G. (1995). Remaking the science of mind: Psychology as natural science. In C. Fox, R. Porter, & R. Wokler (Eds.), *Inventing human science: Eighteenth-century domains* (pp. 184–231). Berkeley: University of California Press.
- Hatfield, G. (1997). Wundt and psychology as science: disciplinary transformation. *Perspectives on Science*, 5, 349–382.

- Hatfield, G. (1998). Kant and empirical psychology in the 18th century. *Psychological Science*, 9(6), 423–428.
- Heller, T. Ch., Soma, M., & Wellberg, D. E. (Eds.). (1986). *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality, and the self in western thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Hume, D. (1888). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford: Clarendon Press. (First published 1739–1740)
- Jahoda, G. (1992). *Crossroads between culture and mind: Continuities and change in theories of human nature*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- James, S. (1997). *Passion and action: The emotions in seventeenth century philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Jansz, J., & van Druenen, P. (Eds.). (2003). *A social history of psychology*. Oxford: Blackwell.
- Joravsky, D. (1989). *Russian psychology: A critical history*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jordanova, L. (1999). *Nature displayed: Gender, science and medicine 1760–1820*. London: Longman.
- Kahn, C. H. (1979). Sensation and consciousness in Aristotle's psychology. In J. Barnes, M. Schofield, & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle: 4. Psychology and aesthetics* (pp. 1–31). London: Duckworth.
- Kaufmann, D. (2000). Dreams and self-consciousness: Mapping the mind in the late eighteenth and early nineteenth centuries. In L. Daston (Ed.), *Biographies of scientific objects* (pp. 67–85). Chicago: University of Chicago Press.
- Kelley, D. R. (1997). The problem of knowledge: The concept of discipline. In D. R. Kelley (Ed.), *History and the disciplines: The reclassification of knowledge in early modern Europe* (pp. 13–28). Rochester: University of Rochester Press.
- Kelly, B. N. (1981). Inventing psychology's past: E. G. Boring's historiography in relation to the psychology of his time. *Journal of Mind and Behavior*, 2, 229B–241B.
- Kenny, A. (1999). Body, soul, and intellect in Aquinas. In M. J. C. Crabbe (Ed.), *From soul to self* (pp. 33–48). London: Routledge.
- Kessler, E. (1988). The intellectual soul. In C. B. Schmitt, & Q. Skinner (Eds.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (pp. 485–534). Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, S. (1959–1963). *Psychology: A study of a science* (6 vols.). New York: McGraw-Hill.
- Koch, S., & Leary, D. E. (1985). Introduction. In S. Koch, & D. E. Leary (Eds.), *A century of psychology as science* (pp. 1–6). New York: McGraw-Hill.
- Kusch, M. (1999). *Psychological knowledge: A social history and philosophy*. London: Routledge.
- Lapointe, F. A. (1972). Who originated the term psychology? *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8, 328–335.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1985). How psychology makes itself true—or false. In S. Koch, & D. E. Leary (Eds.), *A century of psychology as science* (pp. 897–903). New York: McGraw-Hill.
- Mengal, P. (1988). Pour une histoire de la psychologie. In B. Matalon, & B.-P. Le'cuyer (Eds.), *Une histoire des sciences de l'homme*. *Revue de Synthèse*, 109 (4th series, nos. 3–4), 485–497.
- Mengal, P. (1994). Naissances de la psychologie: la nature et l'esprit. In F. Parot (Ed.), *Les territoires de la psychologie*. *Revue de Synthèse*, 115 (4th series, nos. 3–4), 355–373.
- Mengal, P. (2000). La constitution de la psychologie comme domaine du savoir (XVI^e–XVIII^e siècles). *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, 5–27.
- Morawski, J. W. (1992). Self-regard and other-regard: Reflexive practices in American psychology, 1890–1940. *Science in Context*, 5, 281–308.

- Nietzsche, F. (1966). *Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future* (W. Kaufmann, Trans.). New York: Vintage Books. (First published 1886)
- ODonnell, J. M. (1979). The crisis of experimentalism in the 1920s: E. G. Boring and his uses of history. *American Psychologist*, 34, 289–295.
- Ornston, D. G. Jr. (Ed.). (1991). *Translating Freud*. New Haven: Yale University Press.
- Park, K., & Kessler, E. (1988). The concept of psychology. In C. B. Schmitt, & Q. Skinner (Eds.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (pp. 455–463). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pascal, B. (1995). *Pense´es* (rev. ed.) (A. J. Krailsheimer, Trans.). London: Penguin Books.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richards, G. (1987). Of what is the history of psychology a history? *British Journal for the History of Science*, 20, 201–211.
- Richards, G. (1992a). *Mental machinery: The origins and consequences of psychological ideas. Part I: 1600–1850*. London: Athlone.
- Richards, G. (1992b). The absence of psychology in the eighteenth century: A linguistic perspective. *Studies in History and Philosophy of Science*, 23, 195–211.
- Richards, G. (2002). *Putting psychology in its place: A critical historical overview* (2nd ed.). Hove, Sussex: Psychology Press/Routledge. (First published 1996)
- Rieber, R. W., & Robinson, D. K. (Eds.). (2002). *Wilhelm Wundt in history: The making of a scientific psychology*. Dordrecht: Kluwer.
- Rorty, E. O. (1992). De anima: Its agenda and its recent commentators. In M. C. Nussbaum, & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotles De anima* (pp. 7–13). Oxford: Clarendon Press.
- Rose, N. (1985). *The psychological complex: Psychology, politics and society in England, 1869–1939*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rose, N. (1998). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999). *Governing the soul: The shaping of the private self* (2nd ed.). London: Free Association Books. (First published 1990)
- Rousseau, G. S. (1980). Psychology. In G. S. Rousseau, & R. Porter (Eds.), *The ferment of knowledge: Studies in the historiography of eighteenth-century science* (pp. 145–210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, G. S. (1991). Towards a semiotics of the nerve: The social history of language in a new key. In P. Burke, & R. Porter (Eds.), *Language, self, and society: A social history of language* (pp. 213–275). Cambridge: Polity Press.
- Rylance, R. (2000). *Victorian psychology and British culture 1850–1880*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. (1963). *The concept of mind*. Harmondsworth: Penguin Books. (First published 1949).
- Sandywell, B. (1996). *Reflexivity and the crisis of western reason: Logological investigations* (Vol. 1). London: Routledge.
- Shamdasani, S. (2003). *Jung and the making of modern psychology: The dream of a science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapin, S. (2000). Descartes the doctor: Rationalism and its therapies. *British Journal for the History of Science*, 33, 131–154.
- Shotter, J. (1990). Social individuality versus possessive individualism: The sounds of silence. In I. Parker, & J. Shotter (Eds.), *Deconstructing social psychology* (pp. 155–169). London: Routledge.

- Skinner, Q. (1988). Meaning and understanding in the history of ideas. In J. Tully (Ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics* (pp. 29–67). Cambridge: Polity Press. (First published 1969)
- Smith, R. (1988). Does the history of psychology have a subject? *History of the Human Sciences*, 1, 147–177.
- Smith, R. (1997a). History and the history of the human sciences: What voice? *History of the Human Sciences*, 10(3), 22–39.
- Smith, R. (1997b). *The Fontana history of the human sciences*. London: Fontana. (Published in the United States as *The Norton history of the human sciences*. New York: W.W. Norton)
- Smith, R. (1998). The big picture: Writing psychology into the history of the human sciences. *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 34, 1–14.
- Smith, R. (1999). Pour l'histoire des sciences humaines. Perspective anglais (C. Blanckaert, Trans.). In C. Blanckaert, et al. (Eds.), *L'histoire des sciences de l'homme: Trajectoire, enjeux et questions vives* (pp. 79–105). Paris: L'Harmattan.
- Smith, R. (2001). Human sciences: History and sociology. In N. J. Smelser, & P. B. Baltes (Eds.), *International encyclopedia of the social & behavioural sciences* (3rd ed.) (pp. 7027–7031). Oxford: Elsevier Science.
- Smith, R. (2004). The physiology of the will: Mind, body and psychology in the periodical literature, 1855–1875. In G. Cantor, & S. Shuttleworth (Eds.), *Science serialized: Representation of the sciences in nineteenth-century periodicals* (pp. 81–110). Cambridge, MA: MIT Press.
- Sorabji, R. (1972). *Aristotle on memory*. London: Duckworth.
- Staeuble, I. (1991). Psychological man and human subjectivity in historical perspective. *History of the Human Sciences*, 4, 417–432.
- Staeuble, I. (1993). History and the psychological imagination. In H. V. Rappard, et al. (Eds.), *Annals of theoretical psychology* (Vol. 8, pp. 85–117). New York: Plenum Press.
- Starobinski, J. (1980). Panorama succinct des sciences psychologiques entre 1575 et 1625. *Gesnerus*, 37, 3–16.
- Steedman, C. (2001). *Dust*. Manchester: Manchester University Press.
- Stocking, G. W. Jr., (1982). On the limits of presentism and historicism in the historiography of the behavioral sciences. In idem, *Race, culture, and evolution: Essays in the history of anthropology* (pp. 1–12). Chicago: University of Chicago Press. (First published 1965)
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. B., & Shuttleworth, S. (Eds.). (1998). *Embodied selves: An anthology of psychological texts 1830–1890*. Oxford: Clarendon Press.
- Tuck, R. (1998). The institutional setting. In D. Garber, & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy* (Vol. 1, pp. 9–32). Cambridge: Cambridge University Press.
- Velody, I. (Ed.). (1998/1999). The archive. Special issues, *History of the Human Sciences*, 11(4) and 12(2).
- Vidal, F. (1993). Psychology in the 18th century: A view from the encyclopaedias. *History of the Human Sciences*, 6(1), 89–119.
- Vidal, F. (1994). La place de la psychologie dans l'ordre des sciences. In F. Parot (Ed.), *Les territoires de la psychologie*. *Revue de Synthèse*, 115 (4th series, nos. 3–4), 327–353.
- Vidal, F. (2000). La psychologie empirique et son historicisation pendant l'Aufklärung. *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, 29–56.

- Vidal, F. (2002). Le sujet et les frontières de la psychologie, XVIIIe–XXe siècles. Pour l'histoire des sciences de l'homme. *Bulletin de la Société Française pour l'Histoire des Sciences de l'Homme*, 23, 40–50.
- Wilkes, K. V. (1988). *Real people: Personal identity without thought experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilkes, K. V. (1992). *Psyche versus the mind*. In M. C. Nussbaum, & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 109–127). Oxford: Clarendon Press.
- Yolton, J. W. (1956). *John Locke and the way of ideas*. London: Oxford University Press.
- Young, R. M. (1966). Scholarship and the history of the behavioural sciences. *History of Science*, 5, 1–51.
- Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.