

"POR QUÉ". LA 'HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA', ... Y LA 'HISTORIA' PARA LA 'PSICOLOGÍA'"

J. QUINTANA FERNANDEZ
Facultad de Psicología de la UAM

RESUMEN

La actitud más común entre los historiadores de las diversas Disciplinas científicas consiste en adentrarse en el "para qué" de la Historia específica en que trabajan en relación a su correspondiente Disciplina. Así formulada, la cuestión tiene un sentido finalista y pragmático. Este trabajo pretende modificar el sentido de dicha pregunta, abriendo la discusión al problema más profundo y originario del "por qué" de las diversas Historias de la Ciencia y, en última instancia, de la Historia de la Humanidad, en relación a la Psicología.

ABSTRACT

The most extended attitude of historians in different scientific specialities consists of evaluating "what for", in those aspects that concern the specific History in which they work, related to their own speciality. In this way, this subject has a finalist and pragmatic sense. This project intends to modify the sense of this question, opening a discussion to a deeper and original problem, which is "why" concerns to the different Histories of Science and, later, of Human History, related to Psychology.

INTRODUCCION

La pregunta por la "Historia de la Psicología" adquiere su más profundo sentido cuando se la formula en el contexto teórico más amplio de la problemática sobre la "Historia de la/las ciencias", tomando ésta a su vez sólo como una dimensión específica de la más amplia cuestión de la "historia de las ideas" -y aún de la "historia de la cultura"-, y siendo éstas, finalmente, sólo una parte de la pregunta general por la "historia". Llevada tal problemática a sus raíces más profundas, surge la cuestión de la "historicidad" o "ahistoricidad" de la psicología, de la ciencia, de las ideas, etc. (así como de las acciones humanas, con sus producciones específicas) y, en última instancia, ante la cuestión básica de la historicidad/ahistoricidad de la naturaleza primordial del hombre mismo. La decisión "esencialista" o "historicista" que uno adopte sobre esta cuestión última condicionará su respuesta teórica a todo el resto de las cuestiones apuntadas. Frente a la cerrada oposición secular de la Metafísica y Teología esencialistas, la cosmovisión historicista de Universo y del Hombre terminó conquistando un lugar, a veces incluso en exclusiva, en el pensamiento contemporáneo. Vico (un extemporáneo), Hegel, Marx, Darwin, Spencer, Dilthey, Bergson, Croce, Collingwood, Sartre, Ortega y Gasset, y un largo etc., fueron junto a otros muchos los actores más destacados del largo proceso que condujo a su asentamiento. Pues bien, liberado el pensamiento de la cosmovisión esencialista, intemporal y ahistórica, que desvirtuaba e incluso negaba la condición genuina de la historia, la que hemos denominado "conquista de la historicidad" posibilitó finalmente un serio planteamiento técnico tanto de la cuestión general de la "historia" como de la cuestión de las historias especiales; un planteamiento en el que sorprendentemente, algunas de aquellas destacadas figuras (p.e. Dilthey, Wundt o Collingwood) terminaron por acercar tanto la "Historia" y la "Psicología" que incluso se aprestaron a hacer de la investigación histórica una forma de investigación psicológica.

Siendo el "por qué" y el "para qué" dos preguntas legítimas, el científico formula preferentemente sus cuestiones en términos del "por qué" de los objetos que investiga.

El declive de las metafísicas teleológicas en los tiempos modernos llevó a Goethe a afirmar agudamente, ya en 1794, que el problema futuro para los científicos naturalistas sería, p. e., explicar "cómo" (expresión que, en este contexto, vale tanto como un "por qué") el toro adquiere los cuernos, y no "para qué" los usa. En relación a la Historia de la Psicología, la cuestión del "para qué" ha sido planteada en los tiempos recientes con una cierta profusión: ya en una forma más o menos rutinaria (cf los diversos manuales de la disciplina), ya en una forma más sistemática y monográfica, como puede observarse en los

conocidos trabajos de Boring (1959), Watson (1960, 1966), Crutchfield y Krech (1962) Kantor (1964), Krantz (1965), Helson (1972), Henle (1976), Wertheimer (1980) etc trabajos cuya cita completa no consideramos aquí necesaria, puesto que no son parte específica de nuestros desarrollos presentes. La cuestión de su "por qué" por el contrario aún siendo más fundamental, no parece haber tenido el mismo eco entre los eruditos de la Disciplina.

La cuestión de las "historias específicas" (de la psicología, de la ciencia, de las ideas, etc.), así como la más totalizadora de la "historia de la humanidad", encierra a su vez una doble dimensión teórica: ontológica y epistemológica. La primera exige dilucidar qué realidades están afectadas intrínsecamente por la condición de la "historicidad" y cuáles no los están, mientras que la segunda (y dado que, de acuerdo con las cosmovisiones historicistas antes señaladas, al menos algunas realidades del Universo son "entidades históricas", si es que no todas) deberá especificar la vía legítima para su conocimiento científico. Si efectivamente se acepta que el "hombre" y las "cosas humanas" (las acciones y los productos de éstas: cultura, ciencia, psicología, etc.) son primordialmente "entidades históricas", se estará obligado a abrir una nueva estrategia de conocimiento, que, por oposición a la tradicional "vía de la naturaleza" o esencia, vamos a denominar "vía de la historia". Tal estrategia deberá asumir como primer presupuesto epistemológico el célebre principio que H. Spencer aplicaba al conocimiento del "espíritu": según el cual "si la doctrina de la evolución [vale decir aquí, de la "historicidad"] es verdadera resulta de ella necesariamente que no puede comprenderse el espíritu más que por su evolución" (1870, II, I, I, & 129), i. e., por su "historia". Se trata de un principio que, generalizado por el mismo filósofo-psicólogo al conocimiento de todas aquellas "entidades históricas" afirma que "nunca podremos comprender exactamente lo que son las cosas si no sabemos cómo han llegado a ser lo que son" (cf en Gaupp, 1930, p. 16). De esta manera, en materia del conocimiento, y en relación a las "cosas humanas", el "fieri" -su historia- ha de colocarse antes que el "esse", tesis que de alguna manera repite el célebre principio del "verum factum" de la epistemología de Vico (1744, trad., Nº 331). Al contraponer "naturaleza" (o "esencia") a "historia", no sólo está en juego una concepción historicista/ahistoricista de la realidad (Universo, Hombre, cosas humanas) sino que lo está igualmente la legitimidad del "conocimiento histórico" como vía eficaz para la comprensión de la misma.

Limitados al campo epistemológico, están aquí implicadas a su vez dos dimensiones: por un lado, el "por qué" del estudio de la historia de las producciones teóricas del hombre (psicología, ciencias, ideas, etc.) en relación a la comprensión de las respectivas Disciplinas en su estado actual de desarrollo (Psicología, Ciencias, Filosofía, etc.); por otro, el "por qué" del estudio de la historia de tales producciones -y, en general, de todos los resultados de las acciones específicamente humanas (i.e., del estudio de la historia integral de la humanidad)- en relación a la comprensión psicológica del sujeto de la misma: el "hombre". Aún sin desprestigiar la primera de estas dimensiones, en un intento de llegar a la raíz misma del problema, nuestra comunicación se centrará preferentemente en la discusión de la segunda. La estrategia elegida consiste en afrontarla desde una perspectiva histórica: mediante un examen específico de la posición epistemológica de algunas destacadas figuras de nuestra Disciplina o cercanas a ella que, enfrentadas a la pregunta relativa a este "por qué" primordial sobre la "historia", terminarían sentando el relativamente poco conocido principio de la "historia como autognosis"

"LA HISTORIA COMO AUTOGNOSIS"

La problemática del "por qué" adquiere, en efecto, una amplitud y profundidad insospechadas cuando, en lugar de referirla a los fenómenos "saber" o "cultura", pasamos a referirlo al fenómeno "hombre". Bergson condensó su concepción historicista del hombre en la siguiente pregunta: "¿Qué somos, en efecto, qué es nuestro carácter, sino la condensación de la historia que hemos vivido a partir de nuestro nacimiento, antes aún de nacer, ...?" (1907, trad., p. 442). De igual modo, para Ortega y Gasset, para Collingwood,

para Sartre y para muchos otros: en su más profundo sentido, el hombre es una "entidad histórica". En tal supuesto, la cuestión del "por qué" del estudio de las historias especiales no será ya sino una simple dimensión de la más ambiciosa pregunta sobre el "por qué" del estudio de la "historia" omnicompreensiva y total del género humano para el conocimiento de la "naturaleza humana" misma.

Ya en siglo XVIII, el pensamiento historicista de Vico fue más allá de su conocido principio epistemológico -fundamento de la "nueva ciencia": "verum ipsum factum" (1744, trad., Nº 331)- para apuntar una primera respuesta al citado "por qué": tomando la sucesión de las "edades" en cada "ciclo histórico" fundamentalmente como una sucesión de "mentalidades" -que se desarrolla en forma espiral, más que como mera repetición-, e insistiendo en que cada "edad" o período cultural es una unidad compleja, Vico inició una corriente historiográfica que vendría a ver en la investigación histórica una vía legítima para el conocimiento de la naturaleza humana. El estudio de la historia proporciona al hombre una conciencia reflexiva de su propia naturaleza, esto es, de lo que ha sido, de lo que es y de lo que puede ser, a saber, de las diferentes "mentalidades" (representadas por los sentidos, la imaginación, la razón) por las que ha de pasar periódicamente (cf. Copleston, 1946, VI, trad., p. 159); mas es el entero curso de la historia -y no una "edad" con preferencia a otras- lo que se muestra así como la revelación del hombre; el conocimiento de aquella conlleva necesariamente el conocimiento de éste. El asentamiento del historicismo y de la teoría de la evolución hizo que en Siglo XIX aquellas intuiciones de Vico adquirieran nuevas dimensiones y nuevos desarrollos: si el tiempo y la historia constituyen intrínsecamente la naturaleza humana, para los seres dotados de inteligencia, el conocimiento de su "historia" deberá representar un verdadero proceso de auto-conocimiento (cf. García Venturini, 1972, p. 33). La idea fue incoada, entre otros, por Novalis y por los primeros promotores de la "Psicología de los pueblos", así como por Waitz, Taine y muchos otros a mediados del siglo XIX. Concretamente, "Historia" y "Psicología" eran para H. Taine términos estrechamente relacionados; sostuvo que "la historia, en su base, es un problema de psicología" (1863, Introd., trad., p. 60) y se funda en ella (1863, trad., p. 37) -como lo haría poco más tarde Dilthey- y consideró que la historia -cuyo objeto, en su opinión, es el hombre- constituye una vía legítima para conocimiento psicológico de la naturaleza de éste (1863, trad., p. 32-33). El mismo W. James haría saber que "la historia de las ciencias, de las instituciones morales y políticas, y los idiomas, como tipo de producto mental", pueden ser requeridos para elaborar teorías sobre una u otra parte de nuestra "vida mental" (1890, I; trad., p. 210). Tales reflexiones nos llevan ya directamente a los desarrollos más elaborados de Dilthey, Wundt y Collingwood, donde las respuestas a nuestro "por qué" general se hacen explícitas en el referido principio de "la historia como autognosis".

I.- Historiador de profesión y psicólogo por necesidad, en la obra de W. Dilthey se aprecia un movimiento de ida y vuelta entre ambos oficios: de la Psicología a la Historia y, viceversa, de la Historia a la Psicología. Incluso se da un punto en el que Historia y Psicología apenas si se distinguen en cometido, y en el que nuestro "por qué" tiene una misma respuesta.

La necesidad de hallar un fundamento seguro para las "ciencias del espíritu" - "ciencias históricas"- hizo que Dilthey buscara un refugio seguro en la Psicología. Los intentos clásicos de fundamentación de las mismas (tales como la Metafísica racionalista, el Empirismo inglés, la Crítica de Kant, los Sistemas Idealistas, la Sociología contemporánea, etc.) fallaban todos, en su opinión, porque faltaba siempre en ellos "la conexión con el análisis de los hechos de conciencia", ámbito este donde se halla "el único saber en última instancia seguro" (1883, trad., p. 28-29; también p. 30). No obstante, frente al supuesto intimismo subjetivista que pudiera derivarse de esta afirmación, y frente a los particularismos implicados en todos aquellos intentos, Dilthey argüía en favor de un empirismo que estuviera a salvo de la especulación y el trascendentalismo, a favor del establecimiento de principios universales, al margen de posiciones relativistas, y en favor

de una autonomía del espíritu, al margen de toda posible reducción naturalista biologista de éste. Aceptado aquel presupuesto interiorista, la teoría del conocimiento de Dilthey no quiere ser sino, como él mismo afirma (1894, trad., p. 204), "una psicología en acción". Se establece la "experiencia interna" como fundamento último porque primero se entiende que en los "hechos de conciencia" se nos da la realidad tal como es en sí misma (Dilthey trad., 1883, trad. p. 30) y, segundo, porque se da por supuesto que dicha experiencia tiene validez absoluta, dado que -a diferencia del sujeto metafísico de Descartes, el sujeto empírico de Locke o el sujeto trascendental de Kant- ella expresa la "totalidad de nuestra naturaleza" -cognoscitiva, afectiva, impulsiva (Dilthey, trad., 1883, p. 31); finalmente siendo la "experiencia interna" el dato originario, carece de sentido proceder a una reducción de la misma a sus condiciones naturales fisiológicas. La Psicología, por tanto, constituye el fundamento más seguro de una Teoría del Conocimiento, la cual, a su vez constituirá la base epistemológica de las Ciencias Históricas

En el centro de la nueva psicología aparecen las nociones "conexión psíquica" y "comprensión". La primera no es sino una estructura psíquica en la que participan todas las dimensiones espirituales del hombre -de representación, de impulso y de afecto- y que representa una uniformidad de proceso mental. En rigor -añade Dilthey- no es un mero fenómeno de la "experiencia interna" individual, sino que constituye igualmente un fenómeno de "experiencia histórica". Al definirla como una conexión "amplia y uniforme" Dilthey estaba pensando en la experiencia psíquica del sujeto íntegro y total tomado no sólo como individuo sino también como miembro de un contexto social presente y aún tomando a ambos como partes de un ámbito todavía mayor como es el de la historia y la cultura en que están inmersos. La "conexión psíquica" por tanto representaba para él el despliegue de la vida total: no sólo en la "experiencia individual" sino también en la "experiencia histórica", en tanto que ésta no es sino el despliegue de la vida de los individuos en la colectividad a través del tiempo. Por lo demás, desde el punto de vista epistemológico, al igual que en la experiencia individual, en la "Experiencia histórica" la "conexión psíquica" se nos da de modo directo e inmediato. Ello supone que, para Dilthey en tanto que "psicología en acción"- la teoría del conocimiento "tiene su fundamento en la autognosis, que abarca toda la realidad intacta de la vida anímica." (1894, traduc., trad. p. 204), individual, social e histórica. Tales caracteres le confieren la objetividad y universalidad que requiere el conocimiento científico. La noción de "conexión psíquica" representa además el fundamento de las relaciones entre las diversas ciencias del espíritu que, teniéndola como base, constituyen un verdadero "sistema" es, en efecto, a través de ella como se hacen "comprensibles las relaciones en que se hallan la economía, el derecho, la religión, el arte y el saber entre sí y con las organizaciones externas de la sociedad humana, pues de esta conexión se han ido desplegando y por virtud de ella coexisten en cada unidad psíquica de vida sin confundirse o destruirse" (1894, trad., p. 201). Tales caracteres hacen que la psicología pueda constituirse en el fundamento último que Dilthey buscaba para las ciencias del espíritu.

Llegado a este punto, Dilthey inicia el camino de vuelta -de la Historia a la Psicología-, en el que el conocimiento histórico viene a convertirse en un verdadero proceso de "autognosis". Cierto que los caminos para "comprender" la vida psíquica son teóricamente muchos: percepción de la vivencia de uno mismo, captación de la experiencia de otras personas, método comparado, e incluso estudio de los fenómenos anormales. No obstante, dadas las características especiales de la noción básica "conexión psíquica" individual e histórica a la vez-, todos ellos resultan abiertamente ineficaces, o al menos altamente limitados en su alcance. De modo particular: para una correcta comprensión de las "conexiones psíquicas" en tanto que inmersas en "experiencia histórica", la clásica introspección analítica individual resulta claramente inadecuada. Dilthey aportó como solución una nueva estrategia: la "comprensión histórica" esto es, el estudio de los "productos objetivos de la vida psíquica" -en último término, el estudio de la "historia" entendiendo que tal "comprensión" es el único método que respeta la experiencia humana

en su originalidad y en todas sus dimensiones. Se trata, para él, de un campo ilimitado, inagotable y seguro -el "mundo histórico"-, que no ha sido explorado todavía con fines de investigación psicológica. "Poseemos en el lenguaje, en el mito, en la literatura y en el arte, y en general en todas las realizaciones históricas, una vida psíquica que se ha hecho objetiva: productos de fuerzas efectivas de la naturaleza psíquica; formas firmes que se estructuran con elementos psíquicos y según sus leyes" (1894, trad., p. 247). El fundamento real de las posibilidades epistemológicas de la "experiencia histórica" reside en el "hecho originario" de que somos a la vez "algo interior y algo exterior" y en que "lo interior" no agota la personalidad de cada uno, pues ésta se abre a todo aquello exterior que pueda tener alguna relación con la "vivencia" particular, como "momento" suyo, sea cual sea el rango de exterioridad, en la que hay que incluir incluso los fenómenos supraindividuales de la sociedad, la cultura y la historia. El resultado de esta "vía histórica" no puede ser otro que la tesis de que el conocimiento histórico es a la vez un proceso de "autognosis" del hombre por sí mismo: "lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo, ni tampoco mediante los experimentos psicológicos, sino mediante la historia" (1894, trad., p. 229). Dilthey se coloca, por tanto, más allá, no sólo de la psicología introspectiva analítica clásica sino también de la psicología científica experimental más reciente.

Aunque anclado en las nociones de "conexión psíquica" y de "comprensión", el conocimiento histórico psicológico no es, para Dilthey, un saber meramente subjetivo, sino que es un conocimiento verdaderamente científico. Basándose en la distinción entre conexiones mentales "individuales" y "abarcadoras", él mantenía que toda conexión psíquica "puede mostrarse como miembro de otra conexión más amplia, total" (1894, trad. p. 209), siendo ésta última, al igual que la primera, no una conexión "inferida, sino originalmente dada" (1894, trad., p. 204-5), directa e inmediatamente percibida. Esta estructuración abre una vía eficaz para la verificación científica. La conexión individual original puede ser verificada mediante la comprensión de la conexión o conexiones abarcadoras en las que se encuadra como "momento" suyo, y, en consecuencia, la introspección individual puede ser superada, controlada y verificada por su relación a la comprensión de una unidad más amplia en la que participa. Desde este punto de vista, cuanto más amplia, abarcadora y total sea la "experiencia" desde la que comprendemos las "vivencias" particulares, mayor grado de verificación y de objetividad proporciona (1894, trad., p. 209). En el fondo, y llevado al límite, este principio no hace sino desarrollar una intuición que Dilthey había expresado ya en 1875, según la cual el individuo sólo será bien comprendido cuando se le mire en relación a instancias supraindividuales; en último término, en relación a aquel "gran todo" que es el mundo histórico-social, pues es en dicha relación donde radican los motivos más inmediatos, naturales y poderosos de las acciones del hombre (1875, trad., p. 376). La comprensión suprema de la "vivencia" individual -y, en general, la comprensión psicológica de la naturaleza humana- se realiza, pues, únicamente cuando se la capta en su inmersión en las "conexiones psíquicas superiores", cuando se la capta en su participación, como "momento" específico suyo, en esa conexión psíquica universal que es el proceso histórico-social, i. e., en la "historia".

En el esquema epistemológico diltheyano, la investigación histórica se apresta a devolver a la Psicología los favores de ella recibidos, y se convierte en "el" instrumento necesario y más eficaz para el conocimiento de la naturaleza humana integral. Vamos a ver que Wundt convertiría, cierto que a su manera, la iniciativa diltheyana de la "historia como autognosis" en su propia "Psicología de los pueblos".

II.- Establecida por Spencer y Darwin, en la década de 1850, la teoría de la evolución orgánica, surgieron de inmediato abundantes interpretaciones del proceso evolutivo, que así se convirtió en eje de concepciones cosmovisionales del más diverso signo. A las interpretaciones materialistas de Hækel y Le Dantec, se opusieron otras no materialistas, que a veces podían ser calificadas como espiritualistas (Hobhouse y Morgan: en Inglaterra; Fouillée y Guyau: en Francia), en las que no faltaba en ocasiones el

intento de adaptar el concepto evolutivo de la realidad a las exigencias morales y religiosas. W. Wundt habría formado parte de este segundo grupo; y fue en este contexto historicista cómo llegó a formular su "psicología de los pueblos" Wundt expuso su doctrina historicista sobre el espíritu en la segunda etapa de su pensamiento, dedicada especialmente a la reflexión filosófica: en su Sistema de filosofía positiva (1889); luego desarrolló la psicología implicada en tal sistema en la etapa siguiente, a saber, en su Compendio de Psicología, de 1896, y en su clásico tratado de Psicología de los pueblos (I-X), de 1900-1920. Sus Elementos de psicología de los pueblos (1912) constituyen una obra especialmente significativa para nuestros desarrollos actuales.

Wundt recuperó dos conceptos teóricos profundamente arraigados en la cultura alemana: el de "voluntad" (Schopenhauer) y "progreso" (Lessing, Herder, Kant). La Voluntad de Schopenhauer, y no la Idea de Hegel; pero, a su vez, la voluntad fenoménica, y no la Voluntad metafísica de aquél. Tales conceptos le sirvieron para construir todo un esquema de desarrollo y progreso humanos que, partiendo del individuo y avanzando a través de estadios intermedios -familia, comunidad, nación, etc.- desembocaba en una unidad absoluta o idea-límite de dicho progreso. Aunque Wundt estaba convencido de la unidad de lo real, epistemológicamente adoptó una posición paralelista, y, al igual que Spencer, se decidió por el desarrollo del lado relativo a las Ciencias del Espíritu. Su sistema voluntarista establece cómo debe ser el despliegue evolutivo -el "progreso", y, en definitiva, la "historia"- de la Voluntad, y cuál es el final de dicho proceso (cf Wundt, 1889, I. IV Parte: "De las ideas trascendentes"). El punto de partida la "experiencia inmediata" y los pasos fundamentales del despliegue son los siguientes: <1> Esta se da, originaria e inmediatamente, como "voluntad". <2> Pero la actividad de la voluntad no es nunca pura actividad, puro querer, sino que es también pasividad, padecer, al que lo obliga otro querer. <3> En esta acción recíproca, el obrar y el padecer constituyen el fundamento de la actividad representativa, y la voluntad se vuelve voluntad real representativa. Un paso más en su desarrollo y <4> esa acción recíproca da lugar a las diversas "comunidades" de voluntades de los seres humanos. Y, como se trata de un desarrollo que se dirige hacia la unidad de la voluntad, <5> el despliegue se orienta a la formación de una "comunidad de voluntad" perfecta, la "humanidad", que se convierte en fin último de toda la acción moral. Finalmente, dado que la unidad perfecta de las voluntades individuales no se ha halla encarnada nunca en la idea de la "humanidad", <6> nace la idea de una unidad absoluta. Dios. Es ésta última una idea indemostrable, pero es a la vez susceptible de ser postulada como fundamento último cuando se pasa de la experiencia del progreso a la búsqueda de un fundamento último. Pues bien, un tal despliegue de la Voluntad exigía, en opinión de Wundt, la elaboración de una "Psicología de los Pueblos", en la que el conocimiento del despliegue fenoménico de la Voluntad -la Historia de la Humanidad- constituiría la única vía posible para la comprensión del espíritu humano en sus dimensiones específicas.

Aparecida a mediados del siglo XIX, la expresión "Psicología de los pueblos" (Völkerpsychologie) no se identifica, en su opinión, con la Etnografía o con la Psico-etnografía, en la que habían trabajado ya los discípulos de Herbart -Waitz, Drobish, Wolkman. Colocándose en un contexto claramente diltheyano, Wundt veía el origen de la verdadera "Psicología de los pueblos" en la necesidad sentida por las "ciencias del espíritu" de acercarse a la "psicología" para procurarse unos sólidos fundamentos. Fue en este contexto -afirma él mismo- cómo los investigadores llegaron a resultados positivos y abundantes en el estudio del lenguaje, la religión, las costumbres, etc., resultados que terminaban proyectándose sobre la importante cuestión de "la evolución espiritual del hombre". En esta operación participaron especialmente Lázarus y Steinthal y la "Revista de Psicología de los pueblos y de Filología", que desde 1860 venía publicando trabajos sobre el tema. Finalmente, para Wundt, la "Psicología de los pueblos" tampoco es parte de la Filosofía, sino que "debe ser considerada como parte de la Psicología científica".

El objeto de la nueva rama de la psicología viene dado ya en el subtítulo de su obra

de 1912: bosquejo de "una historia de la evolución psicológica de la humanidad". La necesidad de atender a tal objeto queda justificada cada vez que nos enfrentamos a aquellas "cuestiones espirituales que resultan de la vida en común y que no pueden ser explicadas únicamente por las propiedades de la conciencia individual, pues suponen la influencia recíproca de muchos" (Wundt, 1912, trad., p. 2): tal es el caso de lo relativo a la lengua, religión, costumbres, etc., pues se trata de entidades históricas que no han podido ser creadas por un solo individuo. El estudio evolucionista implicado en la "Psicología de los pueblos" no supone automáticamente el desprecio de las investigaciones psico-etnográficas (1912, Introd., trad., p. 3), ni tampoco las relativas a la psicología individual (1912, Introd., p. 3). Lo que verdaderamente caracteriza a aquella psicología, frente a éstas, es que es una psicología de la evolución, en tanto que "nos conduce a la consideración de los diferentes grados de evolución psíquica, que la Humanidad, aún hoy, ofrece al camino de un verdadera Psicogénesis. ... Así es la Psicología de los pueblos en el sentido principal de la palabra, Psicología de la evolución (Entwicklungspsychologie)" (1912, Intr., p. 3-4). La clase de evolución de que trata dicha Psicología no es aquella de que se ocupa la "Filosofía de la historia" (una "filosofía de la evolución histórica de la Humanidad"): su objeto se especifica como "un estudio histórico evolutivo psicológico" o una "Historia de la evolución psicológica" de la Humanidad. Cualquiera que sea el nombre que reciba (y se han dado muchos: "Psicología de la Humanidad", "Psicología de la colectividad", "Psicología social", e incluso Sociología), "el interés propiamente psicológico <de esta Psicología> se encuentra del lado de la evolución espiritual" de la Humanidad (1912, trad., p. 5; cf Introd., in fine, trad., p. 10). Todo ello fija su objeto. La cuestión de cuál sea la estrategia más adecuada para su desarrollo -cortes "longitudinales" (Wundt, 1900-1920) o "transversales" (Wundt, 1912)- no afecta a nuestro argumento actual.

La "Psicología de los pueblos", al igual que las psicología del los individuos, es susceptible de ser un verdadero conocimiento científico. La observación histórica muestra una "regularidad de la evolución psíquica" de la Humanidad (1912, Pról.) y, además, dicha evolución espiritual histórica cumple la condición -inevitable en todo lo verdaderamente "histórico"- de constituir una "continuidad de los procesos" de la vida de los pueblos, lo mismo que dicha evolución es observable en la vida de cada individuo (1912, Introd., p. 7)]. Por otra parte, estamos ante una verdadera ciencia empírica; ello le permite atenerse "a presunciones e hipótesis para poder ligar las cuestiones particulares" (1912, Prólogo); por discutibles que puedan ser las hipótesis que utilice, se halla totalmente en el mismo plano de experiencia que las otras ciencias empíricas, especialmente la Historia. De hecho, sus hipótesis nunca afectan a un conocimiento que trascienda la experiencia o que se dirija al principio último de las cosas, y el valor que se les atribuye no es sino el de la probabilidad. En ello ponía Wundt (1912, Prolog.) una diferencia básica de la misma con la denominada "Filosofía de la historia".

Especificada así la "Psicología de los pueblos" como una "ciencia de la historia", siendo ésta última el estudio de la "evolución psicológica de los pueblos", dicha ciencia constituye, por ello mismo, un "conocimiento" científico del sujeto de dicha evolución: el hombre; con ello se repite aquí finalmente el mismo principio diltheyano de la "historia como autognosis". No obstante, con relación a la posición teórica de Dilthey, el alcance atribuido por Wundt a dicha "autognosis" es más limitado. En efecto, habiendo especificado su objeto como "la historia de la evolución psicológica de la Humanidad", él aplicó el término "historia" en un sentido altamente selectivo. Quedan fuera de ella las diversas historias de la naturaleza inorgánica así como las relativas a las especies botánicas y zoológicas (1912, trad., p. 452), dado que propiamente ninguna de ellas forma parte de la "Historia de la Humanidad". Esta ha de ser una "historia natural" y debe permanecer al margen de toda veleidad providencialista que dé entrada a factores extrínsecos en la dirección del progreso histórico. La Historia de la Humanidad, objeto de esta la psicología, es entonces una historia natural de la "voluntad" individual en la que las fuerzas que la mueven están constituidas sólo por los "motivos psicológicos" naturales actuantes sobre los individuos y

las comunidades humanas. Mas, por "motivos psicológicos" Wundt entendía sólo las "motivaciones superiores" o "espirituales", pues ellos son los únicos que son capaces de crear valores culturales (Wundt, 1912, p. 451-452), esto es, de colaborar al despliegue progresivo de la Voluntad hacia la configuración de la Humanidad. Tales especificaciones determinan, pues, definitivamente el objeto y el alcance epistemológico de la "Psicología de los pueblos": en tanto que estudio de la "evolución psicológica espiritual" de la Humanidad, se limita al examen de los procesos "superiores" de la conciencia, único campo respecto al que aquellas motivaciones son eficaces.

Una vez que se especifica la "historia" como un estudio psicológico del desarrollo progresivo de las capacidades superiores del hombre a través del tiempo, la ciencia histórica deviene automáticamente una parte de la Psicología -a veces se la denomina "psicología aplicada"- que, como el resto de las partes de la psicología, desemboca en un conocimiento real del hombre. Una vez más, el estudio de la "historia" se convierte en un verdadero proceso de "autognosis". Wundt expresó su punto de vista en los términos siguientes: "Para nosotros, la historia del mundo es la historia de la Humanidad, todavía más estrictamente, y en último término, la historia del espíritu humano. [...]. Si todo conocimiento histórico tiene por finalidad comprender el estado actual de la Humanidad por deducción de su pasado y por cuanto adscribimos, al propio tiempo, a este conocimiento un valor práctico para conocer la orientación de nuestras esperanzas hacia el futuro, la Historia habrá de ser la fuente inmediata de tal conocimiento" (Wundt, 1912, trad., p. 452). Parece evidente que, aunque defendieran un alcance distinto (Dilthey: la naturaleza integral del hombre; Wundt: los procesos superiores de la conciencia), el principio general de Dilthey y de Wundt sigue siendo en esencia el mismo: "la historia como autognosis". Vamos a ver que ellos no fueron los únicos ni los últimos en desarrollar dicho principio.

III.- Entre los defensores contemporáneos de la "vía histórica" como "proceso de autognosis", las obras de los historicistas CROCE, BLOCH Y COLLINGWOOD representaron los mejores desarrollos sistemáticos. Recogen de alguna manera la herencia diltheyana en el siglo XX. Parece como si estos teóricos de la historia no hubieran querido sino llevar a sus últimas consecuencias una tesis de Dilthey -incoada ya de alguna manera en la Monadología de Leibniz, y referida ahora al campo de la antropología social- según la cual "el conocimiento de la evolución de la sociedad no puede separarse del conocimiento de su estado presente. Ambas clases de hechos -añade Dilthey- constituyen un complejo. El estado actual en que se encuentra la sociedad es el resultado del anterior, y al mismo tiempo es la condición del próximo. Su status determinado en el momento actual pertenece ya en el próximo a la historia ..." (Dilthey, 1883, trad., p. 82). En esta actitud historicista radical la necesidad del conocimiento histórico para el conocimiento del presente, se hace patente. No es que ellos estuvieran solos en su intento. Ortega y Gasset caminaba por la misma senda. Y, desde el campo de la Antropología, E. Cassirer (1945, trad., p. 335) trabajaba igualmente en la misma dirección: "el arte y la historia -decía- representan los instrumentos más poderosos en nuestro estudio de la naturaleza humana" (1945, Trad., p. 374-375). Con todo, son particularmente Croce y Collingwood quienes mejor desarrollan esta forma de historicismo radical. Para el primero, en efecto, en el conocimiento del hombre, la "historia" habría sustituido a la "filosofía", según su noción de "filosofía-historia" (Croce, 1938, trad., p. 26). Mas, dado que los desarrollos de Collingwood representan una posición más elaborada en la cuestión de las relaciones entre la Historia y la Psicología, limitaremos aquí nuestro examen a su doctrina. Se verá que, aunque en el establecimiento de las relaciones Psicología-Historia, Collingwood estaba con Dilthey en lo fundamental, el desarrollo del tema le acerca más a las posiciones teóricas de Wundt que a las de Dilthey.

Desde un punto de vista ontológico, Collingwood mantiene una concepción decididamente historicista del mundo humano: "como el presente incluye en sí mismo su propio pasado, la verdadera base sobre la cual descansa todo, es decir, el pasado del cual ha surgido, no está fuera de él sino que está incluido en su interior" (1945, trad., p. 224). Su

historicismo alcanza al ser del hombre mismo: como si de un existencialista se tratara, él puede entender que realmente el hombre no "es", sino que "se hace" a través de sus acciones. De ahí la necesidad incuestionable del conocimiento del pasado -la "historia"- como vía para el conocimiento del presente.

Tras definir la historia como "conjunto de actos de seres humanos que han sido realizados en el pasado", Collingwood se pregunta: "¿para qué sirve la historia?". "Mi contestación -he aquí su elocuente respuesta- es que la historia es 'para' el autoconocimiento humano. Generalmente se considera importante que el hombre se conozca a sí mismo, entendiéndolo por este conocerse a sí mismo, [...] conocimiento de su naturaleza en cuanto hombre. Conocerse a sí mismo significa conocer, primero, qué es ser hombre; segundo, qué es ser el tipo de hombre que se es, y tercero, qué es ser el hombre que uno es y no otro. Conocerse a sí mismo significa conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que puede hacer hasta que lo intenta, la única pista para saber lo que puede hacer el hombre es averiguar lo que ha hecho. El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en este sentido lo que es el hombre" (1945, trad., p. 20). Según esto, la investigación histórica conduce al auto-conocimiento de la "naturaleza humana". En tal supuesto, en su objetivo común de conocer al "hombre", la Biología, la Psicología y la Historia se reparten el campo y se complementan: "Aquí -añade Collingwood- el auto-conocimiento no significa el conocimiento de la naturaleza corporal del hombre, su anatomía y su fisiología <Biología>; ni siquiera un conocimiento de su mente, en lo que ésta consiste en sentimientos, sensaciones y emociones <Psicología>; sino un conocimiento de sus facultades cognoscitivas, su pensamiento, o comprensión o razón <Historia>" (1945, p. 201). En consecuencia, a pesar de esta colaboración, la "historia" es la única de estas tres ciencias que es capaz de conocer la naturaleza específicamente humana, lo que ésta conlleva de inteligencia y razón.

Collingwood distingue entre "el interior" y "el exterior" de los "acontecimientos" históricos: "el exterior" es el acontecimiento bruto, lo que contiene de fenómeno puramente material y que es describable en términos puramente "corporales"; "el interior", aquella parte del fenómeno que es describable sólo en términos de "pensamiento". Condición de "lo histórico" es, por tanto, "encarnar pensamiento". El historiador no excluye ninguna de estas dos dimensiones, pues describe "acciones", y una acción es "la unidad del exterior y del interior de un acontecimiento" (1945, trad., p. 209). No obstante, está interesado fundamentalmente en "lo interior del acontecimiento" -en el "pensamiento" que encarna- y su tarea principal consiste en adentrarse en lo que el acontecimiento tiene de acción, o mejor, en "discernir el pensamiento del agente de la acción": "en el fondo sólo los pensamientos le preocupan; la expresión exterior de los acontecimientos le interesa sólo en la medida en que le revelan los pensamientos que persigue" (1945, trad., p. 212); le sirven únicamente para "ver a través de ellos", para discernir el "pensamiento" que contienen. Para Collingwood, pues, "toda historia es historia del pensamiento" (1945, p. 210). Enfrente están los "acontecimientos puros", los "procesos naturales": su estudio corresponde a las ciencias de la naturaleza.

En tal supuesto, el hombre es el único ser capaz de engendrar "procesos históricos", pues es "el único animal que piensa, o que piensa lo suficiente o con la suficiente claridad para hacer de sus acciones la expresión de sus pensamientos" (1945, trad., p. 211). Ello no implica que todas las acciones humanas sean "históricas" y que, por tanto, sean objeto de historia. Esta precisión delimita el campo específico de la historia-psicología de Collingwood. Existen dos tipos de acciones en el hombre: una, la conducta determinada por lo que puede especificarse como su "naturaleza animal", sus impulsos y apetitos, la cual es conducta no-histórica, sino un mero "proceso natural" (1945, trad., p. 211); otra, la conducta determinada por la razón, mediante la cual el hombre realiza la tarea que le es propia -la creación auto-consciente de su propia historia" (cf. p. 225)-, la cual es una conducta histórica. Collingwood vio la Psicología científica como estudio de la

"psique" (i.e., de la "naturaleza animal" del hombre: de sus elementos no racionales) y la Historia como estudio del "espíritu" (i.e., de sus dimensiones racionales).

El método de "comprensión histórica" de Dilthey adquiere en la obra de Collingwood sus propios caracteres. Para descubrir y "comprender" lo que hay de "espíritu" en los procesos históricos, el historiador ha de "repensarlos en su propia mente". De ahí que, en su opinión, "la historia del pensamiento y, por tanto, todo historia, es la reactualización de pensamientos pretéritos en la propia mente del historiador" (1945, trad., p. 210). No se trata ciertamente de un revivir pasivo, sino crítico. Pues bien, al poner en práctica tal operación, el "conocimiento histórico" deviene automáticamente un "proceso de autognosis" en el mismo acto de la comprensión histórica, el historiador -el hombre- se descubre a sí mismo, y en general toma conciencia de la naturaleza de su espíritu. "El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a hacerlo, es la perpetuación de actos pasados en el presente. Por tanto, su objeto no es un mero objeto, algo fuera de la mente que lo conoce; es una actividad del pensamiento que sólo se puede conocer en tanto que la mente que la conoce la revive y al hacerlo se conoce. Para el historiador, las actividades cuya historia estudia no son espectáculos que se ofrecen a la mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente; son objetivas y las conoce sólo porque son también subjetivas, o actividades propiamente suyas" (1945, trad., p. 213). Al proceder de esta manera, la investigación histórica revela al historiador las potencias o capacidades de pensar propias de su propio espíritu, pues el hecho de llegar a conocer históricamente pensamientos que puede repensar por sí mismo le demuestra que su mente es capaz de pensar de esa manera. Ello se debe a que "mediante el pensar histórico, la mente cuyo auto-conocimiento es historia no sólo descubre dentro de sí misma esas capacidades cuya posesión le revela el pensamiento histórico sino que hace pasar esas capacidades de un estado latente a otro actual, les da existencia efectiva" (1945, trad., p. 221). Para Collingwood, pues, todo conocimiento de la conciencia específicamente humana ha de ser necesariamente histórico y la historia representaría una especie de gigantesco laboratorio psicológico (1945, trad., p. 214) en el sentido de que, mostrándonos lo que "el hombre ha hecho", nos dice "lo que el hombre es".

Desde el punto de vista de su alcance para el conocimiento psicológico del hombre, Collingwood (que ve la "experiencia histórica" sólo como reencarnación de "pensamiento") estaba más cerca de Wundt (que concebía la vivencia "histórica" como un proceso de creación "espiritual" de valores) que de Dilthey, para el cual la "conexión psíquica" representaba "la totalidad de nuestra naturaleza".

CONCLUSION

Llegados ya al final de esta reflexión, parecería que nuestra Comunicación hubiera rehuido un tratamiento específico de la cuestión del "por qué" referido a la Historia de la Psicología. Dicha apreciación estaría justificada si el "por qué" de nuestra Disciplina pudiera ser segregado del "por qué" de la Historiografía en general. Pero tal segregación no pasa de ser una mera abstracción. En tanto que dicha cuestión es parte de la relativa a la "Historia de la ciencia", y en tanto que ésta a su vez no es sino una parte de la de la "historia de la Humanidad", nuestro tratamiento anterior conlleva necesariamente una respuesta implícita al citado "por qué". En efecto, en tanto que "entidad histórica", la comprensión de la psicología actual está ineludiblemente necesitada del conocimiento de su historia.

Si aquí sólo hemos podido aducir una respuesta implícita, se debe a que hemos preferido plantear y dilucidar el problema de su "por qué" llevándolo con preferencia a su raíz más profunda: al campo de la "historicidad" del hombre mismo. Para una epistemología racionalista esencialista la historia debía carecer de interés y de valor epistemológico, tal como sucedía efectivamente en la filosofía intemporalista de Descartes. Mas, en puridad de principios, si uno se coloca en un contexto historicista radical -antropológico y social, cultural y científico- como ocurre en las diversas cosmovisiones decimonónicas y en

otras de nuestro siglo aquí aludidas, y de acuerdo con el citado principio epistemológico de Spencer, la "vía histórica" -"la historia como autognosis" (Dilthey)- constituye un recurso ineludible para el conocimiento de la naturaleza humana. No ha de entenderse este conocimiento sólo en un sentido filosófico, más o menos teórico, o en un sentido sociológico-político. Debe interpretarse, por el contrario, en un sentido sentido propiamente psicológico. Así está supuesto, en efecto, en las posiciones historicistas, ontológicas y epistemológicas, de Dilthey, de Wundt y de Collingwood, y lo está igualmente, p. e., en la idea de la "razón vital" orteguiana -que fundamentalmente no es sino "razón histórica"-, en la tesis croceana de que el "juicio histórico" es "la forma que llena y agota todo el campo cognoscitivo", o en la tesis implícita en la afirmación existencialista sartreana de que, partiendo de la negación del "en-sí" ahistórico, el hombre ("ser-para-sí") debe "realizar" o ganar temporalmente su propia esencia. Las historiografías sociológicas contemporáneas presuponen tesis similares y la visión socio-histórica se apoya sobre este mismo trasfondo teórico. En fin, los teóricos de la "historicidad" menos radicales que los aquí aludidos introducirán modulaciones de la más variada índole en la manera de entender el alcance de dicha tesis referida al hombre; la aplicación de tales modulaciones dará origen a formas diversas de epistemologías historicistas, en lo antropológico y en lo psicológico. Pero, sea cual fuere su medida, no impedirá que el principio de la "historia como autognosis" mantenga incluso su vigencia en el esquema teórico que hubieren adoptado.

Cuestión harto diferente es sin duda la referida al tipo y al grado de cientificidad de la "vía histórica". Desde el punto de vista científico, la separación de Dilthey naturaleza-espíritu (con la consiguiente división entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu", seguida por Rickert y Windelband), la adopción de Wundt de un dualismo paralelismo con base epistemológica, la distinción de Collingwood "psique"- "espíritu", así como otras distinciones de tipo similar subyacentes a todas estas formas de historicismo, resultan más que problemáticas. Y no lo son menos las estrategias diseñadas por Dilthey, Wundt y Collingwood para salvar la objetividad del conocimiento histórico-psicológico -tales como las de "conexiones abarcadoras", empirismo de las hipótesis, crítica histórica, etc. etc. La misma imagen del "gran laboratorio" implícita en la teoría del último y que D. Robinson sugirió al referirse a la misma, la cual haría de la "historia" algo así como un inmenso campo de pruebas en el que se ha ido forjando la naturaleza humana, necesitaría muchas precisiones; desde luego no es nada de lo que se entiende por un laboratorio convencional. Estamos ante una serie de temas historiográficos que la extensión de este trabajo no permite abordar, pero que aquí quedan abiertos, y pidiendo una ulterior discusión epistemológica profunda.

BIBLIOGRAFIA

- BERGSON, H. (1907). L'évolution créatrice. Trad. cast.: La evolución creadora. En H. Bergson, Obras escogidas. México, Aguilar, 1963.
- COLLINGWOOD, R. G. (1945). The Idea of History. Trad. cast.: Idea de la Historia. México, FCE, 1972.
- COPELSTON, F. (1946 ss). A History of Philosophy. I-IX. Trad. cast.: Historia de la filosofía. (VI) Barcelona, Ariel, 1973.
- CROCE, B. (1938). La storia como pensiero e come azione. Trad. cast.: La historia como hazaña de la libertad. México, FCE, 1971.
- DILTHEY, W. (1875). "Acercas del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado". Trad. cast.: en Obras de W. Dilthey. VI. Psicología y conocimiento. México, FCE, 1951, p. 373-410.
- DILTHEY, W. (1883). Introducción a las Ciencias del Espíritu. Trad. cast.: en Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- DILTHEY, W. (1894). "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica". Trad. cast.: en Obras de W. Dilthey. VI. Psicología y conocimiento. México, FCE, 1951, p. 191-282.
- GARCIA VENTURINI, J. L. (1972). Filosofía de la Historia. Madrid, Gredos.
- GAUPP, O. (1930). Spencer. Madrid, Revista de Occidente.
- HELVETIUS, C. A. (1748). De l'Esprit. Trad. cast.: Del espíritu. Madrid, Editora Nacional, 1984.
- HERDER, (1784-1791). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Trad. cast.: Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad. Buenos Aires, Losada, 1959.
- JAMES, W. (1890). The Principles of Psychology. I-II. Trad. cast.: Principios de Psicología. Madrid, Jorro, 1909.

- SPENCER, H. (1870-72). Principles of Psychology. Trad. cast.: Principios de psicología. - IV. Madrid, La España Moderna.
- TAINÉ, H. (1863). Histoire de la littérature Anglaise. Trad. cast. de la Introd.: Introducción a la historia de la literatura inglesa. Buenos Aires, Aguilar, 1977.
- VICO, G. B. (1744). Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune Natura delle Nazioni. Traduc. cast.: Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones. Madrid, Aguilar, 1964.
- WUNDT, W. (1889). System der Philosophie. Trad. cast.: Sistema de filosofía científica, o sea Fundamentos de Metafísica basada en las ciencias positivas. Madrid, Jorro, 1903.
- WUNDT, W. (1912). Probleme der Völkerpsychologie. Trad. cast.: Elementos de Psicología de los Pueblos. Madrid, Jorro, 1926.