

En busca del alma perdida: un comentario a “Causa, Función, y el Análisis de la Conducta” de Jerry A. Hogan

Emilio Ribes

Universidad Nacional Autónoma de México-Iztacala

No existe tópico más controvertido que el de la naturaleza y límites de la explicación científica, y ello obedece a que, aún cuando los científicos investigan y formulan teorías bajo el supuesto de que “explicar” constituye una actividad compleja respecto de la cual existe consenso, en la práctica la explicación científica ha cambiado continuamente de significado en la historia del conocimiento. Por esto, sería osado plantear que existe *una* forma de explicación legítima —intento vano que han abordado las filosofías desde tiempo inmemorial. Quizá, como lo hace Hogan, sea más pertinente interrogarse acerca del tipo de preguntas que pueden formularse y de su alcance relativo. No obstante, el problema no se restringe únicamente a la *forma* de las preguntas. Más bien gira alrededor de una cuestión fundamental en todo acto de conocimiento: *qué* es lo que se propone conocer. De esta manera, la explicación en tanto *porqué* de los eventos, no es más que un corolario del *qué* y *como* se estudian dichos eventos, es decir, es consecuencia inevitable de la naturaleza *teórica* del objeto de conocimiento, y de las preguntas que respecto a él se hacen, las que, obligadamente, se transforman en prácticas (o métodos) de conocimiento.

Por ello abordaré las reflexiones de Hogan a partir de la conceptualización que hace de la conducta. En ella radica, como lo haremos explícito posteriormente, la problemática de como puede constituirse y en que consiste una ciencia del comportamiento. Tal como Hogan lo señala, el *término* conducta, tiene múltiples acepciones en el lenguaje ordinario, y muchas de ellas se han reflejado en la significación *conceptual* que se le ha dado dentro de la psicología (vease por ejemplo Kitchener, 1977; Lee, 1983). No es de extrañar que estando el lenguaje ordinario referido a circunstancias individuales, muchos

de sus significados se establezcan *por uso* y *en contexto* (Ryle, 1949; Wittgenstein, 1953; Austin, 1962). Resulta peligroso, como lo muestra la historia de la psicología, tomar los términos del lenguaje ordinario descontextualizándolos de su uso como si tuvieran un sólo sentido y referente. El lenguaje acerca de eventos mentales (tal como lo ha demostrado Ryle, 1949), no implica necesariamente asumir la existencia de un mundo no córporeo, sin ubicación espacial. La *sustantivación* de actividades y relaciones que tiene lugar al hablar de percepción y no de percibir, de recuerdo y no de recordar, etc., ha reificado términos, convirtiendo a los conceptos del lenguaje ordinario en referentes de entidades y sustancias no existentes. Este proceso de reificación de la vida mental y sus concomitantes neurológicos se ha facilitado por la naturaleza misma del lenguaje científico. El lenguaje científico se refiere a eventos, pero no a eventos singulares. Abstrae las propiedades compartidas por eventos singulares distintos para el sentido común, y los vuelve equivalentes *sin referirse a ellos*. La abstracción de las relaciones conductuales a partir de la descontextualización de términos mentales en el lenguaje ordinario ha plagado a la psicología de pseudo-entidades, que no son más que la reificación de palabras desnaturalizadas de su origen y de su uso.

Hogan propone una definición de la conducta, que a su manera de ver toma en consideración tanto a los fenómenos referidos a la vida mental como aquellos que se restringen a la actividad manifiesta en forma de movimientos, sean los de los músculos lisos o de los estriados. La definición propuesta identifica a la conducta con la actividad del sistema nervioso, y por consiguiente, dado que no se propone reducir lo psicológico a lo neurológico, lo hace equivalente a su resultado o "salida" (para emplear un término adecuado al modelo de la caja negra). Son tres los problemas que plantea esta definición:

1) La imposibilidad de identificar uno a uno a los eventos psicológicos y los eventos neurales;

2) Cómo opera la transformación de un evento neural en evento psicológico, o ¿es acaso el evento psicológico una mera experiencia del evento neural? y

3) La conducta no es concebida como un sistema de relaciones entre el organismo y su entorno, sino que es reducida a una simple manifestación organocéntrica de la actividad biológica— en este caso del sistema nervioso.

¿Cómo distinguir el comportamiento como dimensión psicológica de la pura actividad biológica? Si esto fuera imposible equivaldría a renunciar a una ciencia específica de lo psicológico como conducta, y ésta, tendría que verse reducida a un concomitante del funcionamiento neural o mecánico como ha ocurrido con los intentos por "materializar" el alma o psiquismo (vbg., Sechenov, 1866, Bechterew, 1913; Loeb, 1918; Pavlov, 1927), o bien, tendría que aceptarse como manifestación de una vida interior, acórporea, y trascendente, como lo propone la doctrina cartesiana de las dos sustancias y algunos filósofos evolucionistas modernos, (vgr., Popper y Eccles, 1977).

Siguiendo el ejemplo de Hogan, quizá valga la pena volver nuestra mirada a Aristóteles, con el fin de contextualizar históricamente el problema de la

psicología y su definición. Ello es igualmente necesario para pasar al problema de las causas y la explicación de la conducta.

Acerca del Alma es el tratado psicológico de Aristóteles, que se basa en los lineamientos procurados por la *Metafísica*, la *Física* y los diversos tratados biológicos como los *Parva Naturalia*, *De la historia de los animales* y *De la generación y la corrupción* entre otros. Aristóteles concibe el problema del alma desde una doble perspectiva. Por un lado, en tanto que su hilomorfismo caracteriza a todos los cuerpos como *materia y forma*, aspectos no separables, el alma sólo puede darse como alma de un cuerpo con cierta forma. Pero ¿qué es el alma? En *Del Alma* dice Aristóteles, en tanto. . . “la materia es potencia mientras que la forma es entelequia¹ y puesto que, en fin, el compuesto de ambos es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se dá sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo” (p. 174). El alma es la definición y esencia específica y por consiguiente, *principio* de los cuerpos compuestos, es decir, los cuerpos vivos, cuerpos que crecen, se nutren, reproducen y corrompen. El alma como esencia de los cuerpos vivos, depende de la forma y materia que los compone, pero es a la vez, su entelequia: la organización en acto de dichos cuerpos. Como entelequia de los cuerpos vivos, la potencia de la materia se manifiesta como *facultades —o potencias—* del alma, y por ello “el alma es el principio de todas estas facultades y (que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento” (p. 172) . . . el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica, que no materia y sujeto” (p. 174). El alma aristotélica resulta ser un concepto que define a los cuerpos vivos cuya organización funcional se manifiesta como potencias en acto. La potencia reside no en el alma como tal —puesto que ésta no existe como cuerpo— sino en la materia con forma que se expresa principalmente *como acto*: “Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo” (p. 170). Es en el acto en donde reside la identificación del alma, pues en Aristóteles nunca la potencia precede al acto, sino que, por el contrario, la potencia se define posteriormente al acto.

Por otra parte, en la medida en que el alma es organización funcional de los cuerpos vivos, es decir, como “entelequia es la forma de lo que está en potencia” (p. 180), Aristóteles reconoce una estructura psíquica del alma (o almas) en que se relacionan en términos de inclusividad.

La entelequia simple se encuentra en la entelequia compleja, pero no al contrario. Dice Aristóteles que “en ciertos vivientes se dan todas (las poten-

¹ Por entelequia Aristóteles entiende la potencia cumplida en forma de acto.

cias) —como decíamos— mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. . . . En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. . . . Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento. . . .” (p. 178). Se bosqueja en esta formulación una primera clasificación de la organización de la conducta partiendo de los niveles estrictamente biológicos, a aquéllos que sólo son específicos de ciertos cuerpos: los animales movientes y el hombre.

Aristóteles, en resumen, formula un proyecto de psicología como ciencia natural, en donde el alma como concepto central, define los niveles de organización de los actos de los organismos con base en la especificidad de su forma. El alma no es una substancia o entidad. Constituye un concepto descriptivo de los actos que cumple un organismo en cuanto materia estructurada como potencias ¿Qué interés reviste el examinar la concepción aristotélica de lo psicológico? Considero que son dos los aspectos de importancia. Uno, señalar que el concepto de alma tal como fue propuesto por Aristóteles en el estudio de los eventos biológicos y psicológicos, no contenía significación dualista, y que por ende fué por razones ajenas a la constitución histórica de la psicología por las que esta disciplina se encargó de estudiar las interacciones o relaciones entre lo material y lo mental. Como ya se ha examinado antes (Kantor, 1963-69; Ribes, en prensa *a*, en prensa *b*), esto es resultado de un proceso vinculado a la dominación de la tradición religiosa oriental y judeocristiana a partir de los patriarcas de la Iglesia, y a la formalización de un modelo de ciencia moderna por Descartes a partir del Renacimiento, en la que se recupera para el hombre una parte de la naturaleza, a cambio de ceder su propia acción, como individuo y como grupo, a la influencia de factores trascendentales.

Un segundo aspecto a señalar es que no se puede recurrir a la formulación aristotélica sobre las causas, sin detallar la concepción del objeto de conocimiento al que se aplicaba. Es mi intención demostrar como, partiendo de una concepción monista y no reduccionista de lo psicológico, puede hacerse un examen de la casualidad alternativo al que plantea Hogan al apoyarse en Aristóteles.

¿Cómo plantea Aristóteles el análisis de la causalidad? La causalidad, no puede interpretarse bajo los estrechos criterios de la causalidad mecánica cartesiana (Descartes, 1637) o de la causalidad asociativa de Hume (Hume, 1740). La causalidad en Aristóteles se identifica con los principios y no sólo con la causalidad accidental, es decir, con los particulares bajo los cuales un principio tiene lugar. Las causas en Aristóteles siempre concurren respecto a cualquier cuerpo particular o substancia desde cuatro dimensiones de su actuar: a) la materia que lo constituye; b) la forma que define su corporeidad; c) la acción de otro cuerpo como acontecimiento eficiente; y d) el cumplimiento de una potencia como acto respecto a otro objeto —o sea su fin.

La consideración de las cuatro causas, material, formal, eficiente y final, es necesaria para explicar un acontecimiento, pues la inseparabilidad de materia y forma, y de potencia y acto, requiere de los principios que son interiores y exteriores al cuerpo que se conoce.

Dice Aristóteles en la *Metafísica* “. . . las causas se toman en tantas acepciones como los principios, porque todas las causas son principios. Lo común a todos los principios es que son el origen de donde se derivan, o la existencia, o el nacimiento, o el conocimiento. Pero entre los principios, hay unos que están en las cosas y otros que están fuera de las cosas” (pp. 75-76). Por ello es que para conocer las facultades de los organismos “. . . es necesario captar desde el principio qué es cada una de ellas, para de esta manera pasar después a sus propiedades, etc. Pero sí ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es entender o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, *antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos*; por este motivo habría, pues, que tratar acerca de estos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible” (*Acerca del Alma*, pp. 178-179).

La causa material define la substancia de la entidad, y por consiguiente su potencia genérica, pero dado que materia y forma son inseparables en los cuerpos, es en la causa formal en donde esta potencia se expresa particularizada como estados y disposiciones. Cuando Hogan menciona la motivación, la ontogenia y la filogenia entre las causas eficientes confunde que las variables referidas a estas dimensiones o niveles son condiciones para la eficacia de las causas eficientes, pero de ninguna manera pueden constituirse en sí mismas en causas eficientes. Los factores motivacionales y las circunstancias definidas como procesos del desarrollo onto y filogenético no pueden ser causas eficientes porque no son eventos discretos, es decir, ocurrencias. Estos factores por consiguiente, se enmarcarían como causas formales, y corresponderían a lo que Ryle (1949) denomina disposiciones. Los estímulos, —o las privaciones de ellos, como eventos discretos y no como estados, resultarían ser, en la medida en que constituyen ocurrencias, causas eficientes.

La distinción entre disposiciones y ocurrencias es fundamental. Las disposiciones no son ocurrencias aún cuando describen colecciones de ocurrencias —como dimensiones continuas o estados— o tendencias y propensiones —ocurrencias pasadas. Los enunciados legales —o leyes describen relaciones entre ocurrencias, es decir, entre eventos que se relacionan en términos de causas eficientes. Sin embargo, los enunciados legales no se aplican directamente a ocurrencias particulares, sino a relaciones genéricas de los eventos descritos como ocurrencias. Por su parte, los enunciados disposicionales se plantean en la forma de enunciados legales, más, sin embargo, no se refieren a eventos sino a tendencias, propensiones y capacidades, es decir, describen cuán probable es un evento incluido en el enunciado pero que no corresponde directamente al término que lo describe disposicionalmente, vbgr., la valentía no describe eventos “valientes”. Los enunciados disposicionales se de-

rivan de las descripciones de eventos, pero no constituyen descripciones de eventos. No obstante, las disposiciones se refieren, a diferencia de los enunciados legales, a la ocurrencia de eventos particulares.

Las causas finales han sido interpretadas como propósitos, creencias, anticipación, o bien como descripciones circulares de un acto. Esto ha tenido lugar en la medida en que la causa final ha sido separada del concepto general de causalidad en Aristóteles, que incluye al objeto que es causa eficiente de los actos particulares que se dan como potencia propia de los cuerpos que tienen forma determinada. Aún cuando el término "función" puede tener pertinencia para cubrir el significado dado a las causas finales es necesario abordar su uso con ciertas precauciones. La causa final no se refiere a los resultados particulares de un acto concebido como acto del organismo, sino al acto como relación inseparable del organismo (causas material y formal) y el objeto (causa eficiente). La causa final es el cumplimiento de la potencia como acto respecto a un objeto. No es un propósito ni la acción anticipada de un resultado futuro. Es la realización de la potencia (disposición) en un acto ante un objeto como ocurrencia. Ver un objeto es la causa final de una relación entre un objeto por la propiedad de "ser visto" por un cuerpo que "tiene visión" en tanto dispone de un efector especializado sensorial responsivo a las dimensiones fóticas de los objetos externos. Por ello, deteniéndonos en el ejemplo que Hogan cita de Aristóteles, la salud es causa final de todos aquellos actos como caminar y no porque se camine para estar sano, sino que dichas acciones en tanto realización de potencias del organismo satisfacen su funcionamiento "normal" biológico. La causa final no es por tanto una función exterior a las acciones en la forma de logros (adaptación, optimización, placer, etc.), sino la función *intrínseca* dada en el acto respecto a un objeto como cumplimiento de la potencia del cuerpo, es decir, de la disposición.

Volver a Aristóteles en su interpretación de la causalidad de la conducta psicológica implica retomar también su concepción del alma como interacción. De lo contrario, la causalidad se convierte en un mero proceso de adscribir atribuciones causales a proposiciones tautológicas respecto al organismo y a los logros de la conducta, o reincidir en los esquemas mecanicistas de la causalidad como causa eficiente en aislado. Una alternativa en este sentido es la que procuró Kantor (1924-1927) hace más de medio siglo.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1978). *Acerca del Alma*. Traducción española del original griego por Tomás Calvo. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1980). *Metafísica*. Traducción española de Patricio de Azcárate. México: Porrúa.
- Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bechterew, W. von (1913). *Objektive Psychologie oder Psychoreflexologie*. Leipzig.
- Descartes, R. (1637-traducción española 1980). *Discurso del Método*. México: Porrúa.
- Hume, D. (1739-traducción española 1977). *Tratado de la Naturaleza Humana*. México: Porrúa.
- Kantor, J.R. (1924-1927). *Principles of Psychology*. N.Y.: Alfred Knopf.

- Kantor, J.R. (1963-1969). *The Scientific Evolution of Psychology*. Chicago: Principia Press.
- Kitchener, R.F. (1977). Behavior and Behaviorism. *Behaviorism*, 5, 11-71.
- Lee, V.L. (1983). Behavior as a Constituent of Conduct. *Behaviorism*, 11, 199-224.
- Loeb, J. (1973). *Forced Movements, Tropisms and Animal Conduct*. N.Y.: Dover.
- Pavlov, I.P. (1927). *Conditioned Reflexes*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K.R. y Eccles, J.C. (1977). *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer Verlag International.
- Ribes, E. (en prensa a). It Operant Conditioning Sufficient to cope with human behavior? En P. Chase & L. Parrott (drs), *Psychological Aspects of Language: The West Virginia Lectures*. Hillsdale: L. Erlbaum.
- Ribes, E. (en prensa b). Behavior as Operant Behavior: an empirical or conceptual issue? En C.F. Lowe, M. Richelle, D.E. Blackman & C.M. Bradshaw (drs.), *Behavior Analysis and Contemporary Psychology*. Hillsdale: L. Erlbaum.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. N.Y.: Barnes and Noble.
- Sechenov, I. (1866-traducción española 1978). *Los Reflejos del Cerebro*. Barcelona: Fontanella.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.