

## ¿Maldita-mente? Mitos y realidades de la mente y sus sinónimos <sup>1</sup>

Julio Varela Barraza <sup>2, 3</sup>  
Universidad de Guadalajara, México

### Resumen

Mediante un análisis histórico retrospectivo, describo las razones del rechazo que Skinner y Watson hicieron respecto a la mente. Sus objeciones llevan a considerar parte de la obra de Descartes y el empleo de las palabras terminadas en –mente de ese entonces, en obras seleccionadas. Siguiendo la ruta de la mente me refiero al importante trabajo de Averroes para difundir la obra de Aristóteles, lo que causó una conmoción en Europa dado que develaba planteamientos que habían sido distorsionados por la escolástica desde el siglo IV d.c. Con objeto de aclarar el término original, *psiqué*, hago una exposición de los elementos centrales para este trabajo, de Aristóteles en *De Anima* estableciendo que ni el dualismo ni la metafísica pueden atribuírsele a Aristóteles y a Platón. Como retorno a nuestros días expongo la recuperación aristotélica en manos de Kantor para finalmente proponer que en la psicología conductual sí hace falta el término (*psiqué*) mente, dado que permite mayor consistencia teórica.

Palabras clave: *Dualismo, metafísica, Descartes, Aristóteles, interconductismo.*

### Abstract

Based on a historical review, I described the main reasons why Watson and Skinner rejected the term mind. This review considers the usage of the suffix –mente (ly, in English) in some Descartes's papers. In the same track, the tremendous impact in Europe caused by Averroes's translating *De Anima* is described. This translation revealed the major distortion of Aristotle work made by Scholastics since the IV century. To make clear the psyche concept I expose the central elements of *De Anima*. Neither Dualism nor Metaphysics can be associated to Aristotle and Plato. Back to the present days, the Aristotelian Kantor's theory is exposed. Finally, it is proposed that behavioral psychology truly needs the term psyche or mind to achieve more theoretical consistence.

Kew words: *Dualism, Metaphysics, Descartes, Aristotle, Interbehaviorism.*

Los laberintos, callejones sin salida, conjuras y maledicencias respecto al alma, históricamente han servido de argumento, muralla, vilipendio y negación, entre otros derroteros. A veces confundíéndose o fundiéndose con otros términos como son: espíritu, ánima, mente y recientemente cerebro. En el presente escrito pretendo argumentar el status que debe tener dicho concepto en la ciencia del comportamiento. De antemano sé que habrá disenso pero esto podría ser inicio de intercambio y reflexión. Veamos qué ocurre en el futuro mediato e incierto.

Debido a que un argumento en general se basa en conocimientos anteriores, en este trabajo reviso la posición general respecto a la mente, o cualquiera de sus sinónimos en forma retrospectiva gradual de

<sup>1</sup> La referencia de este artículo en la Web es: <http://conductual.com/content/maldita-mente-mitos-y-realidades-de-la-mente-y-sus-sinonimos>

<sup>2</sup> Agradezco mucho a Esteve Freixa i Baqué, Rogelio Escobar y a Jesús Gómez sus comentarios para poder definir de mejor manera este trabajo.

<sup>3</sup> Correspondencia: Email: [jvar07@gmail.com](mailto:jvar07@gmail.com)

Skinner y después la de su antecesor, Watson. La barrera común e implícita de ambos fue Descartes por lo que continuó la exposición con este autor y el importante antecedente generado por Averroes. Esto da pie a plantear el papel de los patristicos en especial el de santo Tomás (s. XIII) que finalmente “logró” incorporar a Aristóteles lo cual no había ocurrido desde el siglo IV d. c. pues ante lo antagónico de los planteamientos aristotélicos, san Agustín optó por la versión platónica respecto al alma y sus derivados lo que lleva al clásico texto *Acerca del Alma* de Aristóteles. Con esta base, emprendo el viaje de vuelta retomando principalmente la obra de Kantor ya que está basada en Aristóteles. Dado lo expuesto, concluyo que el término *psiqué* (Ψυχή), respetando la acentuación en griego a pesar que la RAE determinó su uso sin acento, es el más afortunado para nominar a nuestra ciencia, restituyendo los términos de *psiqué* y *mente* como parte de la psicología conductual. Iniciemos el viaje.

### Skinner, Burrhus Frederic

Skinner tiene diversos textos en los que analiza y critica el problema de la mente por lo que, para iniciar el viaje retrospectivo, retomo principalmente algunos aspectos de sus obras de 1974 y 1990 puesto que, desde mi punto de vista, en ellas existe una exposición más terminada en los periodos marcados por dichas obras. Así, Skinner (1990) critica la incorporación del cerebro como supuesta base demostrativa de la ciencia cognitiva y agudamente señala que si la mente es lo que hace el cerebro, éste puede ser estudiado como cualquier otro órgano, sin necesidad de agregar a la mente. Su segundo señalamiento es cómo el cerebro puede ser el iniciador de lo que hace el cuerpo. Ante esto pregunta que si el cerebro es parte del cuerpo, ¿cómo es que el cerebro es parte de lo que se explica? Después describe el papel de la selección natural y el papel importante del condicionamiento operante mediante el cual se seleccionan las variaciones de la conducta del individuo que no son estables para formar parte de la evolución a la que se ha pretendido vincular a la mente.

Hasta aquí los tres planteamientos básicos. Considerar que el cerebro es la parte física de la mente no explica a la misma y tampoco justifica su existencia además de que muchas veces es patente o se implica un círculo vicioso: las facultades mentales son las reacciones cerebrales y éstas son las facultades mentales. Siendo el cerebro parte del cuerpo no puede explicar por sí solo el funcionamiento del todo. En tercer lugar se argumenta la evolución de la conciencia inteligente sin haberse demostrado nunca cómo una variación no física (mental) tiene efecto en la selección de contingencias físicas para la supervivencia.

Otra sección de la misma obra, la dedica a la reinterpretación conductual de la introspección en la que, considerando que ante la inexistencia de nervios sensoriales que vayan a partes importantes del cerebro, afirma que “es más probable que lo que vemos mediante la introspección sean los primeros estadios de nuestra conducta” (Skinner, 1990, pp. 1207-1208). Después de comentar que se dice que los griegos descubrieron la mente y que eso hizo posible que construyeran las contingencias necesarias para la introspección, afirma que por eso no es sorprendente que los griegos lo hayan llamado *metafísica* [sic] (1990, p. 1208)<sup>4</sup>. Skinner señala que el empleo del lenguaje coloquial mediante alusiones a los sentimientos y estados de la mente para referirse a la conducta es un error y por esto no considera que la introspección es el problema sino la mente como elemento inicial y por esto afirma que “en el análisis científico de la conducta no hay lugar para la mente o el *self*” (Skinner, 1990, p. 1209) pero dada la similitud entre el lenguaje coloquial y la psicología cognitiva ha contribuido a que ésta última tenga un periodo de éxito.

Respecto a los orígenes de algunos términos frecuentemente analizados por el enfoque cognoscitivo a manera de estados mentales, Skinner (1989) analiza alrededor de 80 y en su exposición recurre a considerar los significados etimológicos de las mismas e indica claramente las actividades que las

<sup>4</sup> Más adelante comentaré este punto en particular pues constituye parcialmente un error.

personas realizan conductualmente cuando sienten, cambian, quieren, esperan y piensan, al contrario del uso que se les da en la concepción cognitiva pues en algunos casos se ha recurrido a las metáforas en las que la mente tiene la hegemonía pero “lo que [la mente] es y lo que hace está lejos de ser claro... los diccionarios no ayudan y para entender lo que significa la “mente” deben buscarse en primer lugar muchas de la palabras” (Skinner, 1989, p. 17) que dicho autor analiza en su escrito. La mente es considerada entre otras opciones, como lugar, órgano, certeza para actuar y jactuar en sí mismo! “Es el ejecutor de los procesos cognitivos, percibe el mundo, organiza los datos sensoriales en totalidades significativas y en procesos de información” (1989, p. 17). No obstante puedo señalar tres limitaciones de dicho trabajo. El primero es que el análisis de Skinner se detiene en la raíz latina de las palabras, sin indagar su antecedente en griego y en muchos casos sería lo indicado. Un segundo aspecto es afirmar que desde los griegos se ha investigado sobre los determinantes anatómicos (internos) pues como se verá, esto es impreciso. El tercer aspecto que llama más la atención es que cuando analiza el concepto de mente (la gran rival de Skinner), en lugar de analizar su relación etimológica en el griego (νοῦς, *noús*: intelecto) o su raíz indoeuropea (*men*: pensar), recurre al análisis de algunas expresiones coloquiales que se usan hoy en día. Con esto, desde mi punto de vista, considero que Skinner evita el análisis directo del concepto mente, como lo hace con otros términos.

En la introducción de una obra anterior, Skinner (1974) señala que entre otras creencias erróneas de esa época, es que el análisis de la conducta ignora los estados mentales y es “necesariamente superficial [pues] no puede tratar con las profundidades de la mente y de la personalidad” (Skinner, 1974, p. 4). A este respecto, Skinner expone que en general se ha afirmado que tanto los sentimientos como los estados mentales se localizan en un mundo no físico y por eso él cuestiona cómo es que los estados mentales causen o sean causados por eventos físicos. El estructuralismo y el conductismo metodológico no resolvieron dicho problema y en particular el segundo, al dejar fuera de su consideración dichos estados por considerar que en tanto no podía haber un acuerdo público, no eran objeto de su estudio.

La proposición de Skinner no es negar la posibilidad de la autoobservación (introspección) y del autoconocimiento sino cuestionar la naturaleza de lo que se siente y observa, lo cual “restaura la introspección pero no lo que los filósofos y psicólogos introspeccionistas han creído que estaban ‘contemplando’ y surge la pregunta de qué tanto del propio cuerpo uno puede realmente observar” (Skinner, 1974, p. 16). Otro problema es que el mentalismo desvía la atención de los eventos antecedentes y externos lo que para el conductismo radical, implica considerar el mundo bajo la piel, lo que hace posible interpretar un amplio rango de expresiones mentalistas. El capítulo en el que afirma lo anterior, termina con un señalamiento similar al de la obra antes referida: el inglés está muy cargado de expresiones mentalistas por lo que en el lenguaje ordinario es imposible que surjan los fantasmas de las teorías mentalistas y con ellas el traslado del mundo externo al interior de la mente auxiliado por el uso de múltiples metáforas que nunca son aclaradas.

El mundo bajo la piel, continuando con una exposición inicial (Skinner, 1953, cap. XVII), es analizado mediante ejemplos de los sentimientos, deseos y autoconocimiento, sin necesidad de aludir a estados mentales como antecedentes. En el capítulo 4, Skinner (1974, pp. 46-71) considera múltiples casos de sentimientos y estados mentales interpretándolos como productos colaterales de las contingencias que generan la conducta. En particular, respecto al término mente critica su consideración como agente activo en la determinación de la conducta por lo que las “explicaciones” mentalistas simplemente no son tales. De igual manera rechaza la actividad mental y la asociación de ideas entre otros aspectos, como agentes del comportamiento ya que incurren muchas veces en la redundancia y llevan a planteamientos en los que la mente se convierte en un sinónimo de la persona que actúa (“mi mente estaba alterada” en lugar de “respondí emocionalmente”, entre muchas otras posibilidades). Un recurso usual de Skinner para reinterpretar la acción de la mente es recurriendo a la historia contingencial. Un ejemplo que puede ilustrar

esto es cuando analiza los sentimientos que, según afirman los mentalistas, causan el comportamiento. Si en una primera ocasión ante un estímulo discriminativo, ocurre una respuesta y ésta es reforzada o castigada positivamente, dichas consecuencias pueden generar colateralmente no una emoción sino una respuesta emocional. En este sencillo ejemplo, como queda ilustrado, la respuesta emocional no determina el comportamiento puesto que ocurre *después* del mismo ante la presentación del estímulo reforzante o aversivo. La argumentación de Skinner es consistente al analizar los fenómenos de la percepción, conducta verbal, pensamiento, el conocimiento, motivación y emoción, entre otros.

En resumen se puede considerar que Skinner no elude a la introspección, a la mente y a sus estados pero sí señala que en la ciencia de la conducta no hay lugar para la mente. Lo que hace Skinner es analizar lo que en cada ocasión ocurre en términos de las contingencias de reforzamiento presentes, de la probabilidad del comportamiento, de su historia contingencial o bien alguna combinación de tales elementos. Como resultado de esto concluye que la teoría de la mente, tan presente en el lenguaje coloquial no constituye un recurso para la ciencia conductual en tanto que sus conceptos se han convertido en sinónimo de cerebro, son circulares y por tanto no son explicativos, no son agentes del comportamiento, recurren a metáforas en las que se basan para argumentar y se emplean como sinónimo del individuo que actúa, recurriendo a explicaciones homunculares.

### Watson, John Broadus

En su obra inaugural, Watson declaró que la psicología, “desde el punto de vista del conductista es una rama puramente objetiva y experimental de la ciencia natural siendo el objetivo su predicción y control del comportamiento” (Watson, 1913, p. 158), entendiendo ambos términos como se hace en las ciencias naturales, no en las ciencias sociales. Esta confusión dio origen a muchas de las críticas que se hicieron y se hacen a Watson a Skinner y en general a la psicología conductual. De esta forma, el estudio de la consciencia y su método basado en la introspección no formaban parte esencial de dicha ciencia. Con estas palabras Watson implicaba que lo que Wundt y todos sus seguidores habían hecho no era ciencia y abrió un debate extremo pues además, en ese entonces, la mayor parte de los psicólogos en los EUA estudiaban la consciencia desde el estructuralismo de Titchener o del funcionalismo encabezado, entre otros, por Dewey, Carr y Angell. Lo interesante es que éste último había sido su director en el doctorado. Para Angell la psicología era la ciencia del estudio de la consciencia y para Titchener era la ciencia de los procesos mentales cuyo método era la introspección.

La consciencia como parte de la mente fue rechazada por Watson debido a tres factores esenciales. El primero fue la imposibilidad de que dos o más personas se pusieran de acuerdo respecto a su ocurrencia. En palabras de Skinner (1974) esto fue un adelanto al positivismo lógico. La segunda razón, consecuencia de la anterior, fue su declaración de que la psicología debe estudiar el hecho observable de lo que los animales y seres humanos hacen para ajustarse a su ambiente por medio de la herencia y hábitos. El tercer factor se originó a partir de su experiencia en estudios con animales mismos que habían aprendido a responder de múltiples formas ante una gran cantidad de estímulos bajo condiciones experimentales. Watson cuestionó si los datos obtenidos en sus investigaciones estaban incompletos y eran irrelevantes hasta que se interpretasen como parte de la consciencia y por tanto habría que considerar los procesos mentales de los animales además de tener cuidado para no ser clasificados como antropomórficos, si es que existía tal consciencia. Ante esto, Watson expuso que “esta doctrina que requiere de la interpretación analógica de todos los datos conductuales puede mostrarse como falsa”. Esto lo podemos considerar un buen ejemplo de la navaja de Occam. Al eliminar la consciencia se eliminaba la barrera de la subjetividad (dualismo), haciendo viable el proyecto de Watson de que la psicología formara parte de las ciencias naturales.

Watson (1913) declaró que la psicología debía referirse al hecho observable descrito en el párrafo anterior sin embargo, en su obra posterior (Watson, 1924/1961) al referirse a las respuestas expone que “las dos clasificaciones sensatas de la respuesta son: ‘externa’ o ‘interna’ —o acaso sean mejores los términos “abierta” (explícita) e “implícita”. (Watson, 1924/1961, p. 32). En el primer caso no se requiere instrumento alguno dada su obviedad pero en el segundo, puesto que son difíciles de observar (como pueden ser las contracciones estomacales ante la privación de alimento), entonces se requiere de una observación auxiliada por un instrumento pertinente. Pero, aclara Watson, entre las dos clasificaciones no existe diferencia esencial, sólo la posibilidad de verlas o no directamente.

Desde mi punto de vista la aclaración anterior es importante porque ilustra la forma en la cual Watson sorteó los problemas de la mente y la consciencia: los hizo a un lado, a diferencia de Skinner que sí los consideró y los interpretó a la luz del análisis de la conducta además que, ante la falta de investigación suficiente, Watson recurrió a la fisiología lo cual para algunos fue un error (Skinner, 1963). El hecho de ignorar a la mente y sus componentes o bien considerarlos es precisamente la base para diferenciar el conductismo metodológico del radical. Sin embargo, Morris y Todd en 1999 argumentaron que no queda claro si dicho rechazo fue debido a que la mente no era observable o porque era inexistente. Con esta base, dicen los autores referidos, Watson se consideraría como conductista metafísico, no como conductista metodológico. Sin embargo, considero que dicha apreciación es incorrecta por dos razones. La primera es que Watson no contrapone ambos argumentos sino que los incluye: el alma es un concepto religioso y “nadie ha palpado nunca un alma, o la ha visto en un tubo de ensayo, o ha entrado de alguna manera en relación con ella, como puede hacerlo con los otros objetos de su experiencia diaria” (Watson, 1930/1976, p. 21) y, en segundo lugar que la calificación de metafísico incurre en el error de considerar equívocamente el significado de dicho término. Más adelante hago explícito este aspecto.

Una prueba más del rechazo de Watson puede considerarse en la siguiente declaración “En sus primeros esfuerzos por lograr uniformidad en el objeto y métodos, el conductista comenzó por plantear el problema de la psicología, barriendo con todas las concepciones medievales y desterrando de su vocabulario científico todos los términos subjetivos como sensación, percepción, imagen, deseo, intención e inclusive pensamiento y emoción según los define el subjetivismo” (Watson, 1924/1961, p. 23). Estoy convencido de que muchos conductistas, no conductistas y anticonductistas de épocas anteriores y actuales siguen sin entender esta declaración de Watson realizada hace 90 años. Analicemos la afirmación de Watson. En la primera parte del párrafo, Watson proscribe los términos, según él, procedentes del medioevo en tanto que implican una clara connotación dualista (subjetiva). Sin embargo, en esa misma obra, Watson dedica capítulos enteros a analizar los instintos, las emociones, hablar, pensar y la personalidad lo cual es prueba que el conductismo sí aborda esos mismos fenómenos pero lo hace “en paralelo” a los conceptos medievales. El argumento frecuentemente esgrimido por los detractores del conductismo, se basa sólo en la primera parte de la declaración watsoniana y por ello existe una creencia popular de que el conductismo deja al ser humano desprovisto de todas sus facultades. Pero, por otro lado, se confirma el abandono de Watson respecto a la mente y a todos los planteamientos relacionados.

Quiero terminar esta sección aclarando que no obstante lo señalado, la obra de Watson fue el gran pilar para el desarrollo de la ciencia conductual. Enfrentarse al status académico de los principios del siglo XX no fue una labor fácil como lo prueban los múltiples ataques, a veces virulentos en la prensa e incluso personales, de los que fue objeto. Una vez que fue despedido de la Universidad de Johns Hopkins, el único psicólogo que le escribió ofreciéndole recomendaciones escritas y ayudarlo a encontrar una contratación fue precisamente su enemigo intelectual: Titchener, y ambos continuaron su amistad respetuosa a lo largo de sus vidas (Harzem, 2004, p. 9), lo cual es un magnífico ejemplo de lo que constituye el debate académico exento de los asuntos personales.

Pero, ¿qué es una concepción medieval? Sencillo: una concepción del medioevo es algo que se creía entre el siglo V y XV. 1000 años de permanencia y alrededor de 1600 años antes de nuestra existencia. ¿Qué ocurrió en la última etapa del medioevo al que Watson hace referencia? Esto me remite a la siguiente sección.

### Descartes, René

En el siglo XVII Descartes estaba enterado de los problemas que Galileo tenía por su adhesión a la teoría heliocéntrica de Copérnico y posiblemente por eso propuso una clasificación relativamente nueva de las ideas y de la materia sin enfrentarse a la ideología judeocristiana imperante en el mundo occidental. Mediante esto, estableció el dualismo sustancial entre la *res cogitans* (ánima) y la *res extensa* (cuerpo). Dicha posición implica considerar que el animal, visto como una máquina, es un cuerpo carente de alma<sup>5</sup> pues ésta existe por sí misma y es independiente del cuerpo. Para infortunio de las ciencias llamadas sociales, dicha proposición continúa siendo la base de argumentación tanto del lenguaje coloquial como de muchas concepciones de la psicología a manera de mente-cuerpo. Lo interesante es que la *res cogitans* en muy breve tiempo pasó a ser sinónimo de pensamiento, intelecto y mente, entre otros y con ello, los términos alma, ánimo y espíritu fueron de *uso exclusivo* en el ámbito de la religión judeocristiana obteniendo así una clara connotación religiosa que parcialmente es la razón por la cual Watson afirmó que el alma no era asunto de la psicología. Dado que el término mente es el que de manera explícita se rechaza en la psicología conductual, considero que es necesaria la siguiente exposición detallada pues incluye los vocablos terminados en mente y que *no* han sido relacionados necesariamente con el término en cuestión.

Para respaldar esto que llamo “uso exclusivo”, aventuro una conjetura a partir de las consideraciones siguientes. Según describen Ferreiro y González (1990), “El adverbio con sufijo en – MENTE [sic] no es precisamente el término gramatical que más haya atraído la curiosidad científica de gramáticos y de lingüistas. Por ello llegado el momento de abordar el tema de su origen, estructura y evolución no puede dejar de sorprendernos la extremada orfandad de que viene siendo objeto tanto la variedad adverbial que nos ocupa como el adverbio en general.” (Ferreiro y González, 1990. p. 281). Los cuatro aspectos identificados en la obra indicada, que llaman mi atención es que la palabra se forma siempre mediante el adjetivo femenino (*justamente*, *lentamente*, etc.), nunca con el masculino excepto si la palabra original termina en *e* (*grandemente*, *torpemente*, *vehementemente*, etc.). El segundo aspecto es que, hasta donde tengo conocimiento, una vez que se añade el sufijo, es de las pocas palabras formadas que tienen dos sílabas tónicas (*va-na-men-te*), en tercer lugar que este tipo de palabras formadas con el sufijo – mente, ocurre en las diversas lenguas romances. Y por último que dichos vocablos terminados en mente son relativamente poco frecuentes en el habla (Ferreiro y González, 1990) y no así en el lenguaje escrito de tipo sapiencial (Company, 2012). Estos aspectos quedan respaldados en la siguiente cita:

“El sufijo -MENT(E) lo heredaron las lenguas románicas, excepto las de la Rumania oriental, del caso ablativo singular femenino del sustantivo latino mens, mentis que se venía asociando a adjetivos de naturaleza también femenina para generar frases adverbiales que en principio significaron únicamente estados mentales (*firma mente*, *forti mente*, *obstinada mente*, etc.). Después fueron adoptando un sentido más general (*bonamente*, *ipsa mente*, etc.). Y, por último es decir, una vez pasado el período de apogeo del latín vulgar la capacidad anexiva del segmento llega a adquirir un índice de flexibilidad tan lato que cualquier adjetivo capaz de dar origen a un adverbio de modo podía convertirse en eje de un calificativo invariable (*longamente*, *solamente*. etc.). Introduciéndose así, o sea, a través de un doble proceso (semántico-morfológico) en los distintos idiomas romances modernos” (Ferreiro y González, 1990, p. 292).

<sup>5</sup> Nótese que implícitamente éste es el mismo planteamiento empleado tanto por Watson como por Skinner.

Una aclaración necesaria es que el vocablo *mens-mentis* en latín significa inteligencia o razón y es necesario explicar que en esa lengua, los sustantivos pueden pertenecer a una de cinco declinaciones<sup>6</sup> dependiendo de la terminación que tengan pero para evitar confusiones ante palabras que terminan de igual forma (v. gr. *dominus* y *currus* –señor y carro), generalmente se dicen dos palabras: *dominus-domini* y *currus-currus* para saber a qué declinación pertenecen. La declinación se refiere a los seis accidentes gramaticales posibles que sólo ilustro. Uso como ejemplo las siguientes expresiones, haciendo énfasis en la palabra niño: (1) *El niño* vino ayer; (2) El juguete *del niño*; (3) El perro es *para el niño*. (4) Su amigo le pegó *al niño*. (5) *Niño*, ¿cómo te llamas? y; (6) Hablaba *como niño*. A diferencia del español, en el latín los sustantivos muchas veces no requieren de preposiciones así, la palabra niño, presente en los seis ejemplos anteriores, en latín se escribiría sin preposición de la forma siguiente en cada caso, respectivamente: (1) *puer*; (2) *pueris* (3) *pueri* (4) *puerem* (5) *puero* y (6) *puere*. Nótese que la terminación en el latín es indicativa del accidente que se trata. El último accidente gramatical es conocido como *ablativo* y se refiere a las circunstancias en que ocurre algo (lugar, modo, tiempo, causa, instrumento, extensión, cantidad, etc.). En conclusión, al emplearse como sufijo el ablativo de *mens-mentis*, esto es mente, se indica que se trata de un *modo* de algo. Por ejemplo, en español, la expresión “como niño” puede expresarse “puerilmente”. Y esto es totalmente congruente con la definición que se hace de la psiqué (mente) en la época aristotélica.

Company (2012) analizó la frecuencia de la terminación –mente en un corpus delimitado a los siglos XIII, XV y XVII encontrando que el porcentaje relativo de dicha terminación, en dichos siglos en la escritura literaria fue de 0.21%, 0.36% y 0.42% pero en los textos no literarios el porcentaje fue de 0.09, 0.05 y 0.07, respectivamente. Dado el rápido incremento en tan relativamente poco tiempo<sup>7</sup>, Company nomina al fenómeno como cultismo particular. *Cultismo* ya que el cambio pareció ocurrir en la escritura sin el apoyo fonético y *particular* pues al comparar los distintos tipos de textos de esa época no existe un resultado al menos similar: en los textos literarios se incrementa un 200% y en los no literarios permanece relativamente estable.

Durante una plática que sostuve hace tiempo con un connotado académico mexicano, le comenté mi intuición de que el sufijo –mente hacía alusión a la mente, él inmediatamente contraargumentó que eso no era posible porque dicho vocablo había aparecido después del siglo XII. No tuve respuesta. Pasaron los años sin aclararme si estaba yo errado. Al paso del tiempo, en otra plática con Esteve Freixa i Baqué le comenté lo mismo y el resultado fue un artículo de su autoría, publicado en Contextos (Freixa i Baqué, s.f.). En dicha obra, Freixa i Baqué reporta lo mismo respecto al empleo del ablativo mente y da cuenta de la popularización que tuvo en el habla coloquial sin embargo, dicho autor llega a una conclusión que me parece incorrecta, esto es, que el alma (mente) debe desecharse de la psicología pues no existe. Siguiendo mi intuición, para este artículo realicé un estudio comparativo similar al de Company (2012) –pero mucho más restringido–, con tres obras contemporáneas al escrito central de Descartes (1637/1975) y para ello elegí un texto de Cervantes (1605-1615/2005), uno de Bacon (1620/1990), uno más de Descartes (1641/1980<sup>8</sup>) y la obra toral *Del Alma* (s.f./1978). Debido a que las obras elegidas contienen un número diferente de palabras, antes de hacer la comparación se requirió encontrar el porcentaje de palabras diferentes que existen en cada obra ya que la frecuencia absoluta daría un resultado que indujera a error. Los resultados los presento en la tabla 1.

<sup>6</sup> Forma en que una palabra (sustantivo) puede presentarse.

<sup>7</sup> Téngase en cuenta que la creación y existencia de vocablos en esa época era mucho menor a la del siglo actual. Como ejemplo, recuerde el número de palabras que han aparecido recientemente junto con la computación.

<sup>8</sup> Nótese que las dos referencias de Descartes fueron traducidas en un periodo de cinco años y que mientras una editorial es española la otra, aunque mexicana, fue fundada por españoles para evitar la censura franquista.

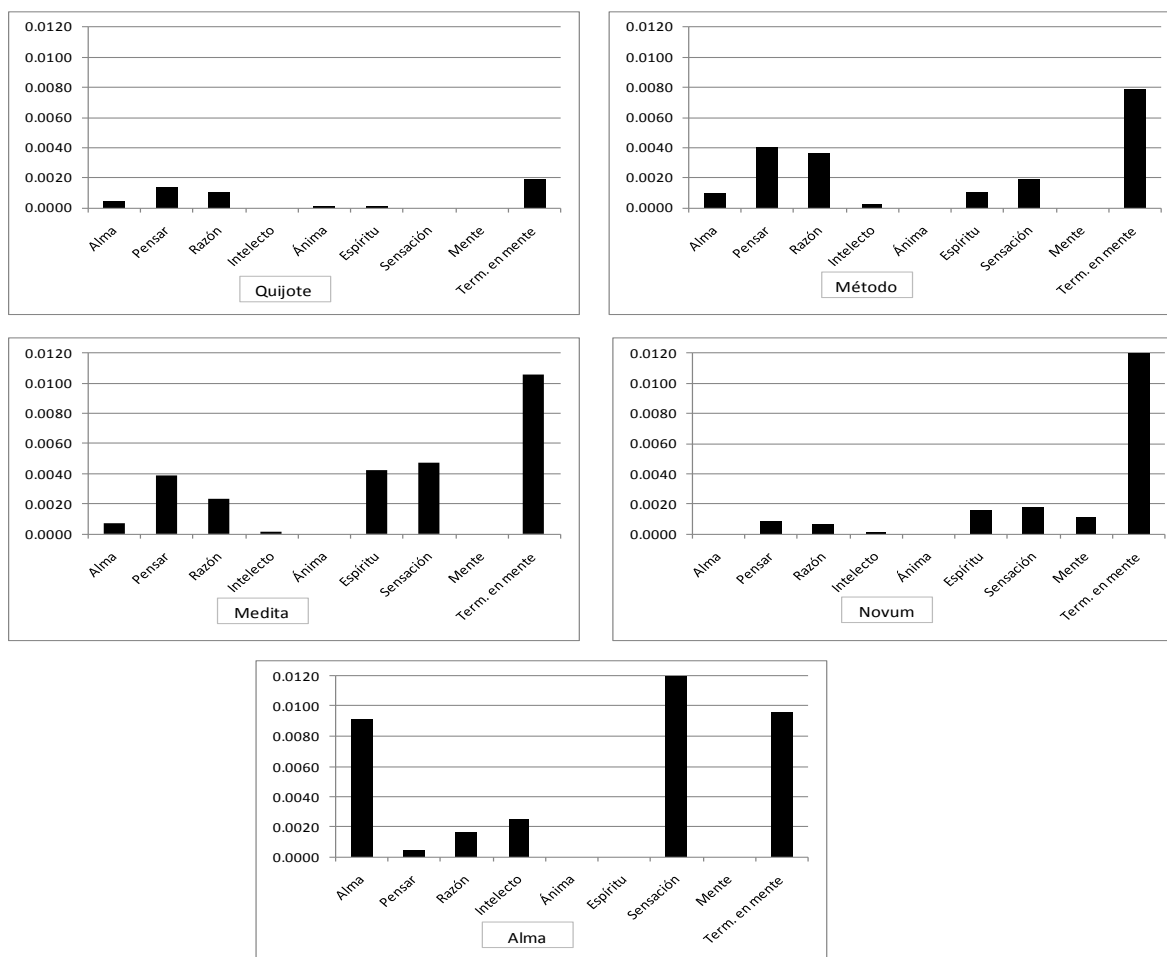
**Tabla 1.** El total de palabras incluidas fue de 534,389 de las cuales 38,729 son diferentes. En cada columna perteneciente a cada una de las obras revisadas se especifica el número total de palabras y debajo de éstas aparece el número y porcentaje de las palabras diferentes.

	1605-1615		1637		1641		1620		III AC	
	Quijote	%	Método	%	Medita	%	Novum	%	De Anima	%
<b>Total de palabras</b>	371698		20791		24997		83108		33795	
<b>Pal. Diferentes</b>	22664	0.0610	3405	0.1638	2862	0.1145	6798	0.0818	3000	0.0888

Una característica notoria en general de este tipo de estudios lexicales, es que a medida que es menor el número de palabras que constituyen una obra, el porcentaje de palabras diferentes que éstas representan en relación al total de palabras, tiende a incrementarse. De cualquier manera, el porcentaje relativo es un referente importante para comparar obras cuyos términos sean repetitivos versus obras que contienen un léxico más diverso como se observa entre las obras del Método (0.16%), el de Meditaciones (0.11%) y el *De Anima* (0.08%) en las que, aunque se incrementa el número total de palabras empleadas (20,791; 24,997; 33,795, respectivamente), las palabras diferentes decremantan.

Hecho lo anterior, procedí a computar el porcentaje con que aparecían algunos términos relacionados de manera importante con este artículo (alma, razón, intelecto, ánima, espíritu, mente, entre otros) e incluir entre ellos los que terminaban en –mente. Los resultados se muestran en la Figura 1.

**Figura 1.** Comparación de la frecuencia de palabras relacionadas al alma en cuatro obras del siglo XVII y la de Aristóteles del siglo III a.c. Ver texto para mayor explicación.





En primer lugar, lo interesante es que en la obra de El Quijote el porcentaje de todos los términos seleccionados es muy bajo y en especial el de los vocablos terminados en -mente, lo cual contrasta con los resultados reportados por Company (2012). Dos posibles explicaciones son que el corpus que yo emplee es muy reducido y por otro lado que, sin ser poesía la obra de Cervantes, se trata de una obra épica y estas palabras “son formas de mucho peso fonológico, muy largas, polisilábicas, con dos acentos, [y] difícilmente pueden ser acogidas con comodidad en la poesía de verso largo” (Company, 2012, p. 35). En segundo lugar, es notable que la frecuencia del término alma es relativamente bajo y estable en las restantes cuatro obras del siglo XVII y que Aristóteles la usó en un porcentaje notablemente mayor. Los términos pensar, razón e intelecto se han empleado como sinónimo de la res cogitans y como era supponible, en las obras de Descartes dichos términos son más empleados que en las de Bacon y Aristóteles. El vocablo ánima, a excepción de que es empleado 27 veces (0.0001%) en la obra de Cervantes, en las demás obras no se emplea ni una sola vez, aunque se ha dicho muchas veces que la palabra alma es la versión castellana de ánima e incluso el libro de Aristóteles ha sido publicado bajo el nombre *De Anima*. En relación al vocablo espíritu es concluyente observar que quien mayormente la emplea es Descartes en su obra sobre las meditaciones de 1641 pero Aristóteles no la emplea ni una sola vez. ¿Por qué? La respuesta es muy sencilla y aleccionante. En los diccionarios usuales y muchos otros textos se dice que *spiritus* es la versión latina de la palabra espíritu pero en las explicaciones de su raíz etimológica existen versiones muy diferentes. A manera de ejemplo, comparemos cuatro de ellas.

“Este término castellano traduce los vocablos griegos *noûs* y *pneuma*. Procede del vocablo latino *spiritus*, cuyo significado original era ‘soplo’, ‘aliento’, pero que muy pronto se utilizó para designar la realidad inmaterial y racional inscrita en el hombre. Muchos autores lo hacen sinónimo de alma, y otros incluso de la mente, aunque este último término, más moderno que los anteriores, está desprovisto de la connotación religiosa que posee el término ‘espíritu’. Quienes aceptan una diferencia entre el alma, la mente y el espíritu seguramente piensan en lo siguiente: se entiende el alma como principio vital, vinculado esencialmente con lo orgánico, y común a todos los seres vivos; por otro lado, la mente está más relacionada con las facetas intelectuales y la consciencia y es característica del ser humano; finalmente, por encima del alma y la mente se encontraría el espíritu como el principio inmaterial y sobrenatural que nos pone en contacto con las realidades superiores: nos permite el conocimiento de los valores estéticos y morales, la sabiduría como comprensión del sentido último de las cosas, y la experiencia de lo trascendente o divino.” (Diccionario Filosófico, s.f.)

En el diccionario Webster (1990) se dice que espíritu viene del latín “*spiritus*” y significa respiración, alentar, vigor, del alma, vida. Pimentel Álvarez (2004) lo incluye en su diccionario, no señala su raíz y lo define como soplo, aire, absorber el aire, tomar el aliento. Por último, en *On Line Etymology Dictionary* (s.f.) se dice que es una palabra del siglo XII que proviene directamente del latín *spiritus* que significa “respirar –aire– y soplo divino”.

De las definiciones anteriores, en primer lugar resalta la afirmación de que se traduzca de los términos griegos *noûs* y *pneuma* cuando que el primero se ha ligado al vocablo mente y el segundo a ánima. Pero lo más importante es que se afirme que su origen es del latín lo cual es un error que nunca he visto que se aclare. El espíritu en el griego clásico, es simplemente un signo ortográfico que acompaña a toda palabra que comienza por vocal, puede ser suave (◌) y no se pronuncia o áspero (◌) que suena como la h extremeña (Penagos, 1964). En otros términos, el espíritu en griego era un indicador ortográfico para *exhalar* o no la vocal afectada. Ésta es la razón por la cual Aristóteles no emplea ni una sola vez dicha palabra pues en su obra no tendría sentido hablar de los signos ortográficos. Ante esto, sin lugar a dudas creo que dicho término que indicaba una exhalación, fue retomado en el latín por la religión judeocristiana y está presente a lo largo de la obra de Descartes que en frases diferentes afirma, por ejemplo: “llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz”, “acostumbrar mi espíritu a saciarse de verdades”, “llegué a arrancar de mi espíritu cuantos errores pudieron deslizarse anteriormente”, “resolví

fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu” entre muchas otras. ¡Es sorprendente todas las cosas que Descartes pudo hacer a partir de un signo ortográfico tergiversado por la traducción regida por los patristicos!

Por último, en las gráficas existe una clara diferencia del uso de las palabras terminadas en –mente, a excepción de Cervantes. Esto me permite suponer que sí hubo una selección del término mente para el ámbito de lo psicológico, en lugar de los de alma, ánima y espíritu. La gráfica referente a la obra de Aristóteles requiere una aclaración: los resultados se circunscriben al escrito analizado que es una traducción al castellano moderno ya que en el griego clásico, es obvio que dicho sufijo no existe.

Después de este largo periplo, mi conjetura de por qué en muy breve tiempo el alma (*res cogitans*) pasó a ser sinónimo de mente, pensamiento e intelecto entre otros y se reservaron los términos alma, ánima y espíritu para la religión judeocristiana, se basa en el hecho que, a partir del siglo XII, causó “la llegada de los textos aristotélicos de la mano de los comentarios de Averroes [lo que] produjo una auténtica conmoción intelectual en el occidente cristiano y muy especialmente en París” (Martínez Calvo, 1, p. 73). En la figura 1 pudo notarse la gran diferencia de uso que Descartes hizo de estos términos en sus dos escritos aunque, como anotaba antes, esto requiere cierta cautela dado que una traducción fue hecha en España y la otra en México.

A manera de resumen, como puede considerarse en las obras analizadas del siglo XVII, los vocablos alma, ánima, espíritu y mente se usan muy poco con la excepción de Descartes (1641) respecto a la palabra espíritu, pero no así las palabras terminadas en –mente. Esto me hace suponer que para ese entonces las tres primeras palabras, sobre todo alma y ánima, ya estaban reservadas para un uso religioso. Este aspecto puede respaldarse por el hecho de que estas palabras son empleadas en mayor medida por santo Tomás de Aquino en al menos, las 119 cuestiones que constituyen la primera parte de su obra *Summa Theologiae* (Aquino, 1267-1274) en el siglo XIII, como se muestra en la figura 2. Los vocablos terminados en –mente en el siglo XVII ya existen en todas las obras aunque su forma aislada se empezó a hacer después, hasta convertirse para algunos en el objeto de estudio de la psicología. Pero la formulación de Descartes ocurrió tres siglos después del escrito de santo Tomás y cuatro siglos después de las traducciones no religiosas y comentarios de Averroes. Dado lo anterior, puedo sugerir que los vocablos terminados en –mente, sí tienen relación con la popularización de dicho término y, en tanto palabra aislada, su adopción como objeto de la psicología para algunos enfoques pero definitivamente todos estos términos devienen de la tergiversación efectuada por los patristicos y si esto es así, en forma estricta la psicología conductual debería desechar de su vocabulario cualquier palabra que tuviera dicha terminación, lo cual podría considerarse fácilmente como otro yerro.

### Averroes (Abu-l Walid Muhammad ibn Rusd)

La relevancia de Averroes en la historia de la filosofía y la psicología ha pasado muy desapercibida pero debe reconocérsele su papel en el desarrollo del conocimiento a partir de sus comentarios, en especial del *Tafsír* que puede leerse en la obra de Martínez Lorca (2003)<sup>9</sup>. Averroes puso especial interés en la obra *Del Alma* de la que además de traducirla, escribió algunos comentarios que delimitaban y ampliaban lo escrito por Aristóteles. Extrañamente, la traducción del libro de Aristóteles se hizo del griego y del árabe al español pero sólo a partir del siglo XII y aunque no dudo que los clérigos<sup>10</sup> la conocieran desde antes, su circulación fue muy restringida dado que entraba en franca contradicción con importantes

<sup>9</sup> Es interesante cómo en esta obra los términos ánima y alma son empleados en el título y en el texto para referirse a la obra de Aristóteles, confirmandose lo antes expuesto.

<sup>10</sup> En la Edad Media este término se empleaba para cualquier persona letrada que supiera latín, no sólo a los miembros de la iglesia.

dogmas de la religión judeocristiana: para Aristóteles el mundo es eterno y el alma corruptible para el pensamiento cristiano es exactamente al revés pues el mundo fue creado por dios y el alma es inmortal. Esta confrontación se dio desde el siglo IV pero los padres de la iglesia impusieron y adecuaron para sus fines transubstanciales, los planteamientos platónicos, neoplatónicos y sin duda el planteamiento mórfoico, que son muy semejantes al judeocristiano. Sólo a partir del siglo XII, y supongo ante las traducciones y comentarios de Averroes, santo Tomás estableció que existen dos verdades: la de la fe y la de la razón y aquí nótese la semejanza con lo que Descartes propondría posteriormente. Con esto, santo Tomás retomó gran parte de la obra de Aristóteles pero haciendo una versión nominalista que fue atacada fuertemente a partir del siglo XIII. La versión judeocristiana de Aristóteles fue cayendo en descrédito debido entre otros aspectos a la reformulación de las causas del movimiento y las teorías de Copérnico y de Kepler. El geocentrismo aristotélico fue criticado al igual que la inalterabilidad de los cuerpos celestes. Estos hechos, entre muchos otros, llevaron a una grave confrontación que “culmina” con la proposición de Descartes a quien Voltaire llama “maestro de errores” (Voltaire, 1764/s.f.).

La exposición de Averroes es fiel a la obra *Del Alma*, sin nominalismos e insistiendo en la unidad del alma con el cuerpo. Así rechaza la concepción dualista que Ryle (1949/2005) analiza como la Doctrina Oficial y retoma las tesis aristotélicas que enseguida describo.

### Aristóteles

Como en muchos otros pensadores, pueden distinguirse dos periodos de su obra. En el primero, Aristóteles respalda el platonismo que “invita” al dualismo pero que estrictamente, no puede predicarse pues dicho concepto no existía en la Grecia antigua. Más tarde, su obra se deslinda de Platón y genera una posición particular. Antes de iniciar con la exposición de su argumentación a favor del alma, es necesario hacer una primera observación y es que la obra *Del Alma* en griego se denomina *Peri Psiqués* (Περὶ Ψυχῆς) que debería traducirse como Acerca de la Psiqué. Muchos diccionarios y obras refieren que el término alma es la versión castellana de la palabra latina *anima* y ésta de la palabra griega *ánemos* (ἄνεμος). Si esto fuera así, ¿Por qué Aristóteles emplea la palabra psiqué y *nunca* la de ánemos? Es cierto que ánemos en griego se refiere a viento y éste puede referirse a la respiración pero para este término también existe la palabra asma (ἄσθμα) que sí tiene relación morfológico-fonética con alma pero que tampoco la emplea Aristóteles. ¿Alma en castellano se deriva directamente del griego? No he encontrado explicación alguna y sí, muchos errores. Lo que parece definitivo es que alma es la versión castellana de ánima pero ésta, definitivamente no se deriva del griego. De cualquier manera, como he expresado, las palabras ánima, alma y espíritu fueron tergiversadas para beneficio propio de los pensadores cristianos y la traducción del libro de Aristóteles parece ser otra de las víctimas al traducirse indistintamente como alma o ánima. Por esta razón en lo sucesivo me referiré a dicha obra como Acerca de la Psiqué que incluso es etimológicamente pertinente respecto a la palabra psicología.

Dado que la obra anterior es muy extensa, me refiero sólo a algunos aspectos que considero centrales pero exhorto al lector a hacer una revisión completa de dicha obra (Aristóteles, s.f./1978), preferentemente la versión que empleo para este trabajo pues la introducción de Martínez Calvo permite una mejor lectura<sup>11</sup>. Como puede verse en la última gráfica de la figura 2, la palabra mente no es empleada por Aristóteles pero alma (psiqué) es, después de sensación, la más empleada en dicha obra. En el primer libro, Aristóteles analiza y critica las teorías sobre la psiqué existentes en su época, incluso la platónica y no es hasta el segundo libro en el que inicia su proposición. El párrafo de entrada que aparece en la traducción consultada y que se refiere al contenido, Martínez Calvo (1978) anota: “Donde se recurre a la doctrina expuesta en la Metafísica...” (Aristóteles, s.f./ 1978, p. 167), lo cual es extraño pues la palabra

<sup>11</sup> Para realizar ésta hay que tener cuidado pues la sintaxis y el uso de signos de puntuación, sobre todo el punto y coma, Aristóteles los emplea en forma diferente a lo que un lector de psicología está acostumbrado.

metafísica no fue conocida por su autor ya que el libro que conocemos y que lleva ese nombre, en realidad fue llamado “Primera filosofía” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007). Según esta enciclopedia, un siglo después de la muerte de Aristóteles, el editor Andrónico de Rodas, director de la escuela aristotélica en el siglo I a.c., designó dicho libro con el título de *Ta meta ta phusika* (Metafísica) posiblemente para dar a entender a los estudiantes que ese libro debería leerse “después de la física”. Por lo tanto, cualquier epíteto relacionado a la metafísica que se le endilgue a Aristóteles, es incorrecto al igual que suponer que Aristóteles es el padre de la misma y que en ella se sostiene una formulación teológica o dualista. En todo caso, una segunda versión de la metafísica sí proviene de la hecha en la ideología judeocristiana, derivada del platonismo tergiversado y por eso dicho término tiene esas dos acepciones: la de Andrónico y la pseudoplatónico-religiosa, la primera naturalista y la segunda dualista.

Con objeto de que la exposición sea clara, mediante un ejemplo inicial me refiero a cada concepto en forma particular y los voy incorporando gradualmente en la medida que cada uno de ellos se haya especificado. Tomemos como primer ejemplo una cuchara. Ésta puede ser llenada de sopa, rellenarse entonces es su *potencia* y en este sentido, se puede decir que la materia-objeto (cuchara) es potencia. Una cuchara puesta en la mesa tiene la potencia de rellenarse y cuando alguien la toma y la rellena, en ese momento la potencia se actualiza y entonces ocurre el acto de ser rellena. La potencia pasa al *acto* y cuando éste termina, permanece en potencia (reposo). La potencia, así, es principio de movimiento y reposo y dicho movimiento-reposo puede ocurrir de dos formas. En el caso de la cuchara, el movimiento de alguien recae en la cuchara: hay dos objetos y la acción de uno recae en el otro. La materia (cuerpo u objeto) en tanto tal, es potencia y principio de movimiento o de reposo, y en este primer caso movimiento y reposo son efectuados por un individuo-objeto diferente al individuo-objeto del que se trate. Este es el caso del ser vivo que no se crea a sí mismo sino mediante el acto de otros seres o bien, el agua que es generada por dos elementos químicos diferentes a ella.

En el caso de los seres vivos el movimiento-reposo puede ocurrir de manera diferente cuando el movimiento recae en el mismo agente. Esto ocurre cuando se percibe algo por cualquiera de los sentidos, digamos la vista. El objeto percibido afecta al ojo y esto produce la sensación, que es el movimiento que recae en el mismo individuo que ve. Nótese que el movimiento lo concibe Aristóteles de dos formas: uno es el de locomoción y el otro es el movimiento que llama local y éste no implica desplazamiento del ser. Espero que esto se haga claro más adelante.

Otro aspecto importante es la diferencia que hace entre acto y potencia, diciendo que la segunda no existe sin el primero. Supóngase el caso de una persona que ejercita las operaciones aritméticas. Cada ejercicio es un acto y la colección de éstos es su potencia (facultad) misma que se actualiza (vuelve a ser acto) cuando posteriormente se le pide que haga algún cálculo. Como puede considerarse, en términos de la definición los actos son anteriores a la potencia pero cronológicamente los actos pueden ser anteriores o posteriores. En resumen, la materia es potencia misma que se actualiza cuando ocurre un acto de ella. Dicho acto implica un movimiento y éste puede ser de locomoción o bien local.

Un arbusto, una cuchara, un gato, una persona son entidades. Entidad se traduce del término *ousía* (οὐσία) y muchas veces se considera como sustancia y, aunque Aristóteles la emplea de cinco formas diferentes, en este trabajo me refiero solamente a sustancia. Aclarado lo anterior puedo especificar que toda entidad (sustancia) además de materia tiene *forma* y no existe materia sin forma ni forma sin materia. Por tanto, el planteamiento de que la psiqué (mente) y el cuerpo son sustancias distintas es un absurdo en la teoría de Aristóteles por al menos dos cuestiones. La primera es: Si fueran dos sustancias ¿Cuál es la esencia que les dio origen? Aquí cabría la tesis teológica y ésa tampoco tiene lugar en la concepción aristotélica. En segundo lugar, dicho planteamiento no tiene sentido puesto que un cuerpo es menor

sustancia que un área y ésta es una menor sustancia que una línea. Siguiendo este análisis, sería un error proponer que un cuerpo y un área pertenecieran al mismo género además de que son dos esencias diferentes. Ocurre lo mismo al pretender que el cuerpo sea del mismo género que la psiqué siendo que ésta es la esencia del primero. Un ejemplo aclarará el punto. Un vaso tiene un cuerpo y forma específica. Si se rompe el vaso, ¿Hay tantos vasos como pedazos resulten?, ¿Los pedazos tienen el mismo cuerpo y forma entre sí o en relación al que los produjo? La respuesta será negativa en ambas cuestiones. Imagine ahora que dibuja un cuadrado que tiene un área y forma. Si los límites de dicho cuadrado se aislaran, ninguna de las líneas rectas resultantes es un cuadrado y no tienen área (aunque en la actualidad se dispone de medios para observar dichas líneas de manera microscópica y teóricamente se podría afirmar que toda línea es un área divisible pero llegaría el momento en que en lugar de un área se tendría un conjunto de puntos).

Habiendo aclarado que la entidad mente-cuerpo es un compuesto pero sus elementos son inseparables, debemos advertir que el término forma puede ser equívoco ya que Aristóteles no se refiere a ésta mediante la palabra *morfé* (μορφή), que se usa para la forma de la materia como se indica con el término morfología, sino a la forma que es algo. Digamos, la manera en que desarrolla sus funciones en tanto materia. Al hablar de la forma de una cuchara lo hacemos en relación a su tamaño, material con el que está hecha, peso, entre otros aspectos y lo mismo podemos hacer con los vegetales, animales o personas pero éste no es el sentido al que se refiere Aristóteles. Por ejemplo, cuando nos referimos a la forma en que alguien habla, las más de las veces no lo hacemos para indicar que mueve la boca, la lengua y demás estructuras morfológicas que se emplean mientras habla sino que nos referimos posiblemente a cierto tartamudeo, rapidez, si es inteligible lo que dice, el sentido irónico o mordaz, entre muchos otros aspectos. Y éste es aproximadamente el sentido en que Aristóteles emplea el término forma que es la traducción del término griego *entelequia* (ἐντελέχεια) que existe sólo en los seres vivos, no en los objetos inermes ya que éstos no tienen funciones vitales (nutrición, sensación, intelección) por lo cual la forma (entelequia) siempre se da en acto. Cuando una persona está callada no sabemos cuál es la forma en que hablará, esto lo sabremos sólo hasta el momento en que lo haga, esto es, hasta que actualice su forma. Pero dado que un acto es el cumplimiento adecuado de una potencia, en este caso ¿cuál es la potencia? Esto lleva a la diferenciación de las facultades (potencias) que pueden tener los seres vivos.

En la biología se especifica que todo ser vivo tiene las funciones de la nutrición, relación, crecimiento y reproducción hasta su muerte. Al conjunto de estas funciones que son fundamentales, Aristóteles las incluye en la potencia nutritiva que todos los seres vivos tienen y que analiza como la relación que hay entre el alimento y el cuerpo. Aristóteles sostiene que la forma no es separable del cuerpo, ni es el cuerpo y nombra como psiqué (ψυχή) al componente del cuerpo que es la esencia del mismo. Al respecto, afirma: “entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma” (Aristóteles, s.f./1978, p. 168). Consecuentemente dice: “El que está en potencia de vivir no es el cuerpo sin alma sino aquel que la posee” (s.f./1978, p. 169). Y esta forma es indisoluble del cuerpo, no es una entidad diferente, como considera el planteamiento dualista, sea religioso o no. Una analogía que escribe Aristóteles es relativa a la definición de figura ya que ésta no ocurre sin, por ejemplo el triángulo y éste no existe sin figura<sup>12</sup>. En resumen, el ser vivo es una sustancia compuesta de materia y forma, ésta es la psiqué gracias a la cual, el ser es capaz de realizar el conjunto de funciones vitales. Dado que para

<sup>12</sup> Esta analogía es útil para su entendimiento pero debe tenerse cuidado de no confundir figura con el concepto de forma (entelequia) ya que ésta *no* es la figura que tiene el ser vivo pues ésta se refiere a la morfología.

Aristóteles la nutrición es una función vital de la psiqué igual que el conocimiento, no separa a la biología de la psicología<sup>13</sup>.

En los animales y humanos, la psiqué tiene una segunda potencia referente al sentido que es la facultad de recibir las formas sensibles *sin* la materia, al igual que la máscara de yeso recibe la marca de quien se la pone pero en la máscara no están los componentes materiales de la cara, ni tampoco el color de la piel de quien se la pone.

Aristóteles especifica que las formas sensibles son de dos tipos. Los sensibles propios corresponden a un sentido primario dado que cada sensación percibe una sola cualidad: el ojo ve, el oído oye, etc. pero no existe un órgano especial o diferente para los sensibles comunes (movimiento, inmovilidad, número, figura y tamaño) como puede verificarse en el hecho de percibir el movimiento no sólo mediante el ojo sino que también puede hacerse con el oído (un sonido que se acerca o se aleja), el tacto (sensación de que algo se mueve sobre la piel), el olor (cuando se percibe el perfume de una persona que se acercó sin que la hayamos notado visualmente), por ejemplo. Por esto Aristóteles afirma que “al darse color y magnitud conjuntamente podría parecernos que todo ello es la misma cosa. Sin embargo y puesto que los comunes se dan también en otras cualidades sensibles, se pone de manifiesto la peculiaridad de cada uno de ellos” (Aristóteles, s.f. /1978, p. 217).

Gracias a la facultad sensitiva, el ser (animal o humano) es capaz de *discernir* entre uno u otro objeto ante la presencia de éstos y ante su ausencia, surge la imaginación que obviamente es relativa a lo sensible. Es importante señalar que el término imaginación es la traducción de la palabra fantasía (φαντασία) que también se traduce como aparición, imagen, ilusión, entre otras. Sin embargo, debido que también tiene el sentido coloquial de “inventar”, Martínez Calvo eligió el término imagen. Una aclaración interesante que hace Aristóteles es que dado que la vista es el sentido por excelencia, emplea ese término (fantasía) que se deriva de *fáos* (φάος) que significa luz pues sin ésta no es posible ver (Aristóteles, s.f./1978, p. 229 ). El sentido está en potencia (vista) o en acto (visión) pero ésta es *forma* al igual que la imagen aunque ésta se presenta sin que se dé la potencia ni el acto y la imaginación tampoco es un sentido ya que es un movimiento producido por la sensación en acto.

Además, el sentido siempre está disponible pero no así la imaginación. Esto puede entenderse de la manera siguiente. Por ejemplo, en un momento dado una persona puede oír cierta canción que nunca había escuchado y no sabe cuál es pero siempre que oiga esa canción percibirá el sonido (lo sensible) y posteriormente, la misma persona podrá imaginar la canción sólo si le es posible reproducirla. Por otro lado, si nunca ha oído hablar a un armenio, no podrá imaginarse cómo suena dicha lengua. Esto se refiere a la postulación de que la imaginación no ocurrirá, si antes no existe la sensación. En palabras de Aristóteles, “La imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe la sensación ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación” (s.f./1978, p. 228). Esto de recaer sobre los mismos objetos que la sensación, se refiere a que un animal o persona (no los vegetales) al haber visto un objeto, lo que vieron es la forma del objeto y cuando el animal o el humano lo imagina, obviamente imaginará el mismo objeto. En este sentido, tanto la sensibilidad como la imaginación recaen en el mismo objeto material o sensible la diferencia es que en el primer caso está presente el objeto y en el segundo no.

La psiqué en el hombre además de las dos facultades anteriores, tiene la facultad intelectual y ésta, a partir de la sensibilidad propia y común, también capta las formas de los objetos sin la materia de los mismos. Las cualidades sensibles (colores, sonidos, etc.) en cuanto tales se hallan potencialmente en los

<sup>13</sup> Ésta es la posible razón por la cual Kantor (Kantor y Smith, 1975) consideró que la psicología es una ciencia natural.

objetos hasta tanto éstos son percibidos e igualmente la facultad sensitiva se encuentra en potencia antes de percibir tales objetos. El acto del conocimiento es, pues, la actualización de ambos, de lo sensible y de la facultad o potencia sensitiva<sup>14</sup>. Dicho planteamiento es válido no sólo para el conocimiento sensible sino también para el conocimiento intelectual pero el intelecto “recibe” la forma inteligible y la facultad sensitiva “recibe” la forma sensible.

Aristóteles argumenta que la imaginación es diferente al intelecto entre otras características, porque la primera es un movimiento a partir de la sensación y no puede haber imaginación sin la primera.

El intelecto, como facultad de la psiqué, en lugar de sensaciones utiliza imágenes y éstas, como se dijo, sólo captan la forma, no la materia. Al respecto Aristóteles es claro al afirmar que “lo que está en el alma [psiqué] no es la piedra sino la forma de ésta” (p. 241). Si la persona está ante la piedra y la ve, consideramos la facultad sensitiva, si la persona la imagina, entonces se trata de la facultad intelectiva y la diferencia con la imaginación resultante de la sensación puede plantearse de la siguiente manera. Suponga que a un perro se le muestra una línea recta y otra curva. La facultad sensitiva le permite ser sensible a dos objetos diferentes y podrá imaginarlos. Si se le presentan a un niño de seis años éste, además de ser sensible a los dos objetos diferentes podrá imaginar los objetos o bien imaginar una línea recta y otra curva. En este sentido, la facultad sensitiva junto con la intelectiva permite ser sensible a la forma e inteligir qué es la forma.

Habiendo aclarado antes el término de entelequia como forma, ¿Cabe plantearse un dualismo cuando se dice que los actos de la sensación e imaginación son la forma y no el objeto? La respuesta sería afirmativa sí, como ocurre en las teorías cognoscitivas, en las que mediante el término “representación”, se asume implícitamente que se capta una copia del objeto (Skinner, 1989) y esta copia la construye el sujeto (ser animal o humano) en su mente que tiene una esencia separada y diferente *del objeto y del cuerpo* del sujeto. Éste es el planteamiento cartesiano que supone la existencia de dos esencias de diferente naturaleza, lo cual nunca fue planteado por Aristóteles pues afirma que la forma es al cuerpo como la figura es a cualquier objeto, no son dos esencias separables. Aristóteles especifica que “el alma es la entidad definitoria, esto es, la esencia del cuerpo”, por tanto, si es esencia no puede ser algo que pueda dividirse sin que ese algo pierda su esencia. Además, la psiqué no se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo.

Una última aclaración referente a la entelequia intelectiva. Aristóteles dice que ésta “se entiende de dos maneras: una es en el sentido de ciencia y otra, en el sentido de teorizar” (Aristóteles, s.f./1978, p. 166). ¿Cómo entender ciencia y teorizar? Los términos que utiliza Aristóteles son *epísteme* (ἐπιστήμη) y *theoréin* (θεωρεῖν) respectivamente y tienen diversos significados aunque el contexto en que los emplea pueden entenderse respectivamente como: conocimiento (potencia) y observar con inteligencia (acto). Como ya se aclaró, entelequia es forma (*eidos*=psiqué) y la materia es el cuerpo, el compuesto de ambos es el ser animado aunque el término correcto debería ser psiqué corporeizada.

La facultad intelectiva para Aristóteles no sólo se compone de imágenes sino que a partir de éstas, mediante dicha facultad el ser puede realizar composiciones y deliberaciones. Las imágenes no tienen posibilidad de error: si se ve una paloma, entonces se imagina una paloma. Pero las composiciones permiten afirmar o negar algo y en éstas sí hay posibilidad de error. Por ejemplo, la expresión “la paloma es una no-paloma”, no es un error de la imagen sino de su composición al contraponer la esencia y la no-esencia en un mismo predicado. O bien, la composición puede ser: la paloma es blanca y en este caso la composición de conceptos viene a constituir una unidad (esencia-paloma más accidente-blanca) que Aristóteles concibe como enunciación ya que en ella se predica algo de un sujeto y su afirmación puede ser

<sup>14</sup> Nótese que éste es el concepto de la función estímulo-respuesta de Kantor (Kantor y Smith, 1975).

verdadera o falsa. Otro recurso de la facultad intelectual es la deliberación y en este caso, debe elegirse una de dos o más opciones (la paloma es blanca o es gris). Es importante enfatizar que Aristóteles afirma que el individuo es el que realiza las actividades no la psiqué lo cual puede considerarse cuando especifica que “no es el alma quien se compecede, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (Aristóteles, s.f./1978, p. 170).

Como puede considerarse, en Aristóteles no existe una posición dualista y esto puede considerarse con base en dos aspectos más. El primero es la coherencia del contenido en que se afirma que no hay separación entre la psiqué y el cuerpo y en segundo lugar debido a que la concepción dualista no existía en esos tiempos como también lo afirman otros autores (v. gr. Jaynes, 1976/1987). La concepción dualista es sin duda el producto de una adaptación de los textos de Platón y Aristóteles a la ideología judeocristiana realizada por los patristicos y de ahí a la concepción cartesiana que es la que critica tanto Watson como Skinner por ser planteamientos medievales o mentalistas. Sin embargo, según mi opinión, ellos también fueron víctimas de la tergiversación religiosa que convirtió la psiqué, el ánima, el alma y el espíritu en entidades que trascienden a la materia. Dos ejemplos de esto los encontramos en las siguientes declaraciones:

“Ejemplo de uno de estos conceptos religiosos es el de que todo individuo posee un alma, separada y distinta del cuerpo, que realmente es parte del ser humano. Esta vieja doctrina conduce al principio filosófico llamado ‘dualismo’. Tal dogma se encuentra en la psicología humana desde la más remota antigüedad.” (Watson, 1924/1961, p. 21).

“Antes de que Platón ‘descubriera’ la mente los griegos explicaban la conducta mediante una curiosa mezcla de anatomía, fisiología y sentimientos. Dieron gran importancia a los pulmones en parte, probablemente porque la voz que parecía expresar los sentimientos y las ideas, necesitaba de la respiración y porque si ésta se detenía, se detenía la vida. Ambos ‘psique’ (del griego) y ‘espíritu’ (del latín) originalmente significaron respirar.” (Skinner, 1974, p. 212).

La identificación reciente de la mente con el cerebro es un recurso del modelo cognitivo para “ganar” consistencia científica en tanto que proporcionaría las bases materiales de la mente y de ahí, las críticas acertadas en este aspecto, de Skinner. Esto da pie a nuestro regreso al lugar de origen y lo haré mediante la exposición sucinta del interconductismo basado en Aristóteles, expuesto por Kantor (1963-1969/1990) quien analiza el derrotero de la psicología a partir del periodo helénico, su metamorfosis y decadencia, la institucionalización del espíritu, el papel e impacto de la ciencia árabe, la transformación escolástica de la psicología de Aristóteles y en su segundo volumen, la manera en que históricamente ha permeado la interpretación dualista desde el siglo XVII hasta nuestros días.

### La recuperación aristotélica de Kantor

Considero que no tiene sentido transcribir o resumir la descripción de la teoría aristotélica hecha por Kantor (1963-1969/1990) sino más bien me interesa señalar que Kantor concibe al igual que Aristóteles que la psicología es una ciencia natural y que “a pesar de todas las transformaciones y malas interpretaciones a que se ha sujetado al *De Anima*, la ciencia de la psicología ha sido siempre el estudio de la *psique* aristotélica, de la conducta de ajuste o adaptación de los organismos” (Kantor, 1963-1969/1990, p. 129). No en balde dicha ciencia tiene el nombre de *psicología* -y no la de *almalogía*, *animalogía* o *espiritología*-, a partir del siglo XVIII cuando Christian Wolff empleó por vez primera dicho término en sus dos obras: *Psychologia Empirica* y *Psychologia Rationalis*, en 1732 y 1734, respectivamente.

Con base en la filosofía de Aristóteles, Kantor desarrolló un modelo interconductual en el que retoma los elementos explícitos como es el medio de contacto, potencia, acto y actualización o implícitos



como ocurre con la función de estímulo y respuesta lo que le permite diferenciar al estímulo del objeto de estímulo. O bien, mediante nominaciones diferentes como es el caso de los factores disposicionales y los sistemas reactivos. Pero el punto central respecto a este escrito es que Kantor critica el empleo de los términos alma, ánima, psiqué, espíritu o mente cuando son considerados como entidades transubstanciales y que son causa del comportamiento. En cambio, los retoma –a excepción del de espíritu- bajo el mismo marco conceptual aristotélico del que no se puede afirmar que sea dualista. Kantor sostiene que “Puede afirmarse que desde los tiempos helenísticos, jamás ha existido realmente un materialismo suficiente a sí mismo, opuesto al mentalismo. Y antes de aquel tiempo no hubo materialismo. Lo que los historiadores llaman materialismo griego o romano en realidad es un tipo de naturalismo, por demás sencillo. Ni el materialismo ni el espiritualismo se inventaron en los tiempos clásicos” (Kantor, 1963-1969/1990, p. 441).

Kantor (1963-1969/1990) en su capítulo 40, relata la revolución conductista que originó Watson al rechazar a los herederos del dualismo de ese entonces: el estructuralismo y el funcionalismo y, al igual que Skinner, señala como elemento desafortunado el que su definición haya sido negativa, esto es, negando la utilidad de la consciencia y de la mente. Es interesante que en este capítulo Kantor no haga mención directa de Skinner sino sólo por medio de la alusión al condicionamiento que afirma, contribuyó sin duda al adelanto de la psicología pero sigue adoleciendo de una visión tradicional del cuerpo ya que al considerar al cuerpo sin mente, surge el énfasis en los factores genéticos (v. gr. redes neuronales), necesidades orgánicas (v. gr. hambre) y los determinadores estructurales de la acción (v. gr. reloj interno). Otra consecuencia parcialmente derivada es que se ha descuidado el estudio de importantes tipos de comportamiento complejo como es imaginar, percibir y prestar atención, entre otros. Al excluirse el alma del individuo “se le ha convertido en máquina, en una suerte de computadora” (p. 580).

En relación a lo anterior, llama la atención la afirmación de Harzem quien dice: “El conductismo fue una propuesta que pudo dar origen a una nueva y más completa psicología pero la ocasión se perdió en gran parte debido a una gran cantidad de argumentos doctrinarios. El fracaso para tratar efectivamente con conceptos que *parecían* no tener una contraparte singular, identificable y observable fue el error conceptual básico y es lo que es incorrecto con el conductismo actual” (Harzem, 2004, p. 11).

¿Necesitamos el concepto de la psiqué-mente en la psicología? Una primer respuesta la obtenemos de la obra de Ryle (1949) en la que afirma que “la teoría de los dos mundos es un mito, no una fábula” (p. 351). Si es un mito, éste debe desecharse pero esto no equivale a negar la existencia de la fuente de dicho mito, esto es, los eventos que le dieron origen. Dos ejemplos pueden ayudar. Rechazar la mitología griega no implica que ignoremos a la cultura griega o bien, dado que existen muchos mitos respecto a las pirámides egipcias, rechazarlos no implica que neguemos la existencia de las pirámides mismas y de sus constructores. ¿O sí? Una segunda respuesta es la de Smith (1983-1984) quien dice: “Yo sugiero que si iniciamos nuestra pregunta de investigación con eventos, no necesitaremos estos constructos metafísicos. Incurrimos en ellos debido a nuestro adoctrinamiento cultural que nos lleva implícitamente a asumir tales constructos y luego imponerlos en lo que observamos. El remedio es empezar con eventos, desarrollar nuestros constructos de los eventos y mantenerlos consistentes con los mismos. Con este enfoque directo la ‘mente’ desaparecerá de la psicología y nunca la extrañaremos. Podría entonces revertirse a los teólogos y místicos de quienes surgió.” (p. 10). Estoy de acuerdo con lo planteado por Ryle sin embargo, considero que la respuesta de Smith es exactamente la misma que la de Watson al rechazar a la consciencia y a la mente y es similar a la de Skinner quien afirma que la mente no tiene cabida en la ciencia conductual y se ha visto que éstas no son soluciones al problema de la mente-cuerpo.

Desde mi punto de vista considero que si los planteamientos de Aristóteles y el de Kantor no son dualistas, por tanto los argumentos de Watson, Skinner, Freixa i Baqué, Smith y muchos más, no tienen razón de ser. ¿Por qué no emplear entonces el término *psiqué y mente*? Y cuando digo emplearlos no me

refiero a su uso escrito y oral acrítico sino a la forma en la que deberíamos pensar acerca de la conducta: la *psiqué* es la acción o forma del organismo mientras que el cuerpo (soma) consiste de la estructura anatómica. Pero ¿no sería lo mismo que en lugar de *psiqué*<sup>15</sup> se escribiera conducta? Y si así fuera, ¿para qué cambiar el término? Mi respuesta negativa a la primer pregunta se basa en cuatro aspectos: conducta (1) no implica interacción, (2) no hace clara referencia a la *forma* en el sentido aristotélico dado que, como sabemos, en el análisis de la conducta el término se refiere a la respuesta que debe describirse en términos observables y éstos se refieren a su topografía (forma corporal), (3) aunque siempre se puede especificar que se trata de la conducta animal o de la del ser humano, no existe una diferenciación teórica entre ambas (si una paloma aprieta una palanca es tan respuesta como cuando una persona escribe su nombre propio) y por esto muchas interpretaciones de la conducta animal se hacen en términos antropomórficos: la rata *decide* qué palanca apretar, la paloma *integró* el componente del intervalo, el animal *distribuye* sus respuestas, etc. Y por último, (4) la razón posiblemente más importante es que al dejar fuera a la *psiqué* y a sus sinónimos (alma, ánimo y mente) como se reitera cotidianamente en la psicología conductual, se está incurriendo en el mismo problema del conductismo metodológico. Acabar con el mito de la dualidad, insisto, no implica ignorar todo lo que el mito contiene.

En cambio el concepto *psiqué* implica la interacción del individuo con el medio y como Roca (2013) argumenta, la conducta es el objeto material de la psicología y su objeto formal es la “asociación como *relación ontogenética entre reacciones orgánicas*” lo que claramente establece las diferencias entre la facultad sensitiva y la nutritiva (relación filogenéticamente establecida) e implica la historicidad del evento psicológico, lo cual se cumple por ejemplo, a partir de la formación de la imagen en Aristóteles: sólo hay imaginación si ha existido la sensación. La definición de Roca es compatible con la relación que hay entre sensación e imaginación pues especifica que la asociación ocurre entre eventos orgánicos –del individuo– no entre estímulos y respuestas y con ello se supera –no se elimina– el lenguaje referido a la topografía. La interacción y la asociación se refieren a la forma tanto en acto como en potencia y al especificarse si se trata de la facultad sensitiva o intelectual se tiene el elemento teórico suficiente para distinguirlos.

Por otro lado, la diferenciación entre eventos públicos y privados ha llevado a considerar las respuestas que presuntamente ocurren dentro del organismo, siendo la piel el elemento limítrofe. De acuerdo a Hayes y Fryling (2013) esto tiene el riesgo de suponer que todo lo que ocurre dentro del organismo es psicológico y si no es así: ¿Cómo diferenciarlo? Al considerar la facultad sensitiva diferente de la nutritiva e intelectual de la *psiqué*, se evita dicho problema. Además, en la sustitución de estímulo a la que aluden estos autores está implicada la imaginación descrita por Aristóteles y ésta no requiere postular una diferencia entre los eventos públicos y privados.

Retomando el título de este trabajo me pregunto: ¿Maldita-mente? Mi respuesta es que si usáramos el término *psiqué* y todos sus sinónimos, como uno de los revisores de este trabajo acertadamente apuntó, en la actualidad sería difícil que cualquier persona considerara como sinónimos los términos de alma y ánimo y eso representaría otro problema. Pero si se retomara sólo el significado no dualista de *psiqué* y mente en la ciencia conductual, los detractores tendrían que cambiar el contenido de sus críticas pues ya no se podría acusar a la psicología conductual de pretender dejar “vacío” al ser humano... ¡y de paso a los animales!

---

<sup>15</sup> Recuérdese que este término se ha traducido como alma, ánimo, espíritu y mente.

## Referencias

- Aquino de, T. (1267-1274/2001). *Suma de Teología. Parte I*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (s.f./ 1978). *Del Alma*. España: Gredos.
- Bacon, F. (1620/1990). *Novum Organum*. Argentina: Losada.
- Cervantes, M. (1605-1615/2005). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Grupo Aguilar.
- Company, C. (2012) Condicionamientos textuales en la evolución de los adverbios en –mente. *Revista de Filología Española, XCII*, 1, 9-42.
- Descartes, R. (1637/1975). *Sobre el discurso*. Madrid: Austral.
- Descartes, R. (1641/1980). *Meditaciones metafísicas*. Aguilar: México.
- Diccionario Filosófico (s.f.). *Espíritu*. Recuperado de <http://www.e-torredebabel.com/DiccionarioFilosofia/Diccionario-Filosofico-E04.htm>
- Ferreiro, K. y González, C. (1990). Precedentes mediatos e inmediatos de de los adverbios en –mente. *Anales de Filología Hispánica*, 5, 281-100.
- Freixa i Baqué, E. (s.f.). A propósito de los adverbios terminados en “-mente”. Recuperado de: [http://www.conducta.org/articulos/adverbios\\_mente.htm](http://www.conducta.org/articulos/adverbios_mente.htm).
- Harzem, P. (2004). Behaviorism For New Psychology: What Was Wrong With Behaviorism And What Is Wrong With It Now. *Behavior and Philosophy*, 32, 5-12.
- Hayes, L. & Fryling, M. J. (2013). Self-Knowledge as Interbehavior. *Conductual*, 1, 1, 26-37. Recuperado de: <http://conductual.com/content/self-knowledge-interbehavior>.
- Jaynes, J. (1976/1987). *El origen de la consciencia en la ruptura de la mente bicameral*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kantor, J.R. (1963-1969/1990). *La evolución científica de la Psicología*. Vol. I y II. México: Trillas.
- Kantor, J.R. & Smith, N. (1975). *The Aim and Progress of Psychology and Other Sciences*. Chicago: Academic Press.
- Martínez Calvo, T. (1978). Introducción de *Acerva del Alma*. Madrid: Gredos.
- Martínez Lorca, A. (2003). Averroes. Tafsir del De Anima: sobre el intelecto. *Éndoxa, Series Filosóficas*, 17, 9-61.
- On Line Etymology Dictionary (s.f.). Recuperado de: [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=spiritus&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=spiritus&searchmode=none)
- Penagos, L. (1964). *Gramática griega*. Santander: Sal Terrae.
- Pimentel Álvarez, J. (2007). *Diccionario Latín-Español Español-Latín*. México: Porrúa.

- Roca, J. (2013). Ciencias de la conducta: objeto material y objeto formal. *Conductual*, 1(1), 4-15.  
Recuperado de: <http://conductual.com/content/ciencias-de-la-conducta-objeto-material-y-objeto-formal>
- Ryle, G. (1949/2005). *El concepto de la mente*. Barcelona: Paidós.
- Skinner, B.F. (1953/1970). *Ciencia y conducta humana*. Madrid: Fontanella.
- Skinner, B.F. (1963). Behaviorism at fifty. *Science*, 140, 951-58
- Skinner, B.F. (1974). *About behaviorism*. New York: Knopf.
- Skinner, B.F. (1989). The Origins of Cognitive Thought. *American Psychologist*, 44 (1), 13-18.
- Skinner, B.F. (1990). Can psychology be a science of mind? *American Psychologist*, 45, 1206-10.
- Smith, N. (1983-1984). Do we need the concept of mind in psychology? *The Interbehaviorist*, 12 (5), 8-10.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2007). Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>
- Voltaire, (1764/s.f.). *Diccionario Filosófico*. Recuperado de: <http://www.e-torredabel.com/Biblioteca/Voltaire/Diccionario-Filosofico-Voltaire.htm>
- Watson, J.B. (1913). Psychology as the Behaviorist Views it. *Psychological Review*, 20, 158-177
- Watson, J.B. (1924/1961). *El conductismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Webster (1990). *New World Dictionary of the American Language*. Ohio: Williams Collins & World Publishing Co.