



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

RAZÓN Y PROGRESO:

Historias Cruzadas entre la Antropología y la Psicología

Laura Milena Segovia Nieto

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Psicología
Bogotá, Colombia

2017

RAZÓN Y PROGRESO:

Historias Cruzadas entre la Antropología y la Psicología

Laura Milena Segovia Nieto

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de Magíster en Psicología con énfasis en Cognición y desarrollo Moral

Director:

Jaime Yáñez-Canal. Ph.D.,

Línea de Investigación:

Cognición y Desarrollo moral

Grupo de Investigación:

Estudios sobre desarrollo socio/moral

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Psicología

Bogotá, Colombia

2017

A la razón

*“Somos como conejos detrás de una zanahoria amarrada
a una distancia fija de nosotros...a pesar de que nunca podemos
alcanzar la Verdad, no podemos evitar seguir tratando de alcanzarla”*

Yáñez-Canal

Resumen:

La pregunta por lo que somos, lo que nos diferencia y nos hace iguales a los otros, ha sido transversal a varias disciplinas. Con el objetivo de mostrar cómo la razón y el progreso han sido criterios de demarcación de lo humano y cómo han sido rebatidos dando campo a lo social, se muestran dos historias paralelas: una en antropología y la otra en psicología. En cada una de ellas se aprecia cómo, en las primeras conceptualizaciones de lo humano, éste era retratado como un ser en continuo progreso hacía lo racional, su marca distintiva, así mismo cómo estas versiones fueron criticadas por versiones que abogan por un ser humano inmerso en un mundo cultural. El trazar estas dos historias permite vislumbrar cómo, entre las ciencias humanas, se han generado preguntas similares y cómo sus influencias han sido de doble vía. Se espera que este tipo de abordajes permita ampliar los límites, siempre difusos en disciplinas, en pos de lograr un mayor entendimiento de lo humano.

Palabras clave: Historia, antropología, psicología, razón, progreso.

Abstract:

The question about who we are, what differentiates and make us the same as others, have been transversal to several disciplines. With the aim of showing how reason and progress have been the criteria of demarcation of human kind and how it has been refuted by a social perspective, two parallel histories are shown: one in anthropology and the other in psychology. In each of them it is seen how, in the first conceptualizations of human, it was portrayed as a being in continuous progress towards rationalization, its distinctive mark, as well as how these versions were criticized by versions that advocate for a human being immersed in a cultural world. Tracing these two histories allows us to glimpse how, between the human sciences, similar questions have been generated and how their influences have been multiple-ways. It is expected that this type of approach will allow extending the limits, always diffuse in disciplines, in order to achieve a greater understanding of the human being.

Keywords: History, anthropology, psychology, progress, reason.

TABLA DE CONTENIDOS

Prefacio	6
CAPITULO I:La pregunta por el “otro”	8
El interés por las diferencias entre los hombres.....	8
Primeros modelos para la comparación antropológica.....	15
Otras formas de caracterización de lo racional.....	24
La escuela relativista.....	28
La función: Ausencia de procesos comunes.....	31
Capacidades universales.....	34
Un giro hacia el estudio del otro desde “los otros”.....	37
Antecedentes en la sociología.....	39
El símbolo y la cultura.....	42
De lo individual a la cultura.....	44
El nuevo papel del lenguaje.....	47
Redondeando el debate en antropología.....	49
CAPÍTULO II. Psicología: la “mente” y su desarrollo	51
La aparición y desaparición de lo cultural.....	52
Völkerpsychologie.....	53
El olvido de la Völkerpsychologie.....	54
Modelos formales como modelos explicativos.....	58

Formulaciones dicotómicas iniciales.....	59
La idea de génesis.....	63
Versiones no evolucionistas.....	66
Desarrollo y estructuralismo.....	78
La postura funcionalista y el problema del significado.....	80
Críticas al modelo computacional.....	88
La correspondencia entre el significante y la realidad.....	90
De lo privado a lo público.....	96
El nuevo concepto de lo semántico.....	98
La necesidad de un nuevo concepto de lo <i>social</i>	104
Capítulo III: Historias alternas: Las vertientes de lo social.....	107
Perspectivas individualistas.....	108
La psicología social sociológica.....	113
Capítulo IV: El renacer de la cultura: Subjetividad y significado.....	117
Los años sesenta y las ideologías en las ciencias.....	117
Nuevas formulaciones: Cultura y Significado.....	121
Del individuo a lo social.....	123
El lenguaje y los significados.....	126
EPILOGO.....	129
Referencias.....	132
Reseña Bibliográfica.....	146

Prefacio

En su afán de conocimiento el ser humano ha generado un sinnúmero de preguntas que le permitan entenderse a él mismo: lo que lo caracteriza, así como lo que lo diferencia o une con otras especies y con otros que, aunque lucen igual que él, le son extraños. En las ciencias humanas, particularmente en antropología y psicología, las formulaciones sobre la caracterización del ser humano y la conceptualización de su desarrollo como ser individual y como ser social han ocupado la agenda de sus investigadores. Dicha agenda ha presentado grandes cambios paradigmáticos que obedecen a una diversidad de propuestas que van desde modelos absolutamente formalistas e individualistas hasta perspectivas sociales que desconocen las consideraciones de procesos individuales y el tratamiento de la subjetividad.

Particularmente en la historia de la psicología se puede rastrear la pregunta por la racionalidad humana partiendo desde diferentes vertientes que dependen, en muchos casos, de discusiones paralelas en otras disciplinas sociales. Así, no es de extrañar que muchas de las formulaciones que se han presentado en psicología hayan tenido su origen en otras disciplinas o, por lo menos, fuesen difundidas con más fuerza en otros campos del saber. Esto no significa que el trabajo desarrollado en psicología no haya influido en discusiones de otras ciencias; por el contrario la influencia ha sido de doble vía. En relación con la antropología podemos ver cómo Freud y otros autores psicoanalíticos como Jung y Fromm influenciaron las preocupaciones antropológicas al estudiar la relación entre personalidad y cultura (Benedict, 1934; Mead, 1928/1972), o cómo la psicología cognitiva determinó los estudios de la antropología cognitiva (D'Andrade, 1992), o los trabajos de Piaget generaron una infinidad de estudios transculturales (Cole, 1996; Shweder, 1991, 1992), o cómo ciertas reflexiones hermenéuticas influenciaron en alguna medida a la antropología simbólica (Durand, 1964/2005; Eliade, 1957/1998, 1969/1999), o ciertas ideas funcionalistas se presentaron igualmente en ambas disciplinas (Malinowski, 1922, 1929). En este sentido, sin desconocer que en las ciencias sociales, al igual que en gran número de ciencias, las influencias son mutuas y los desarrollos corren paralelos, queremos centrarnos en mostrar ciertos debates en la antropología y su influencia, o al menos su reedición similar, en la psicología.

Con el objetivo de exponer cómo se ha venido dando el debate en torno a la caracterización humana, pretendemos no solo señalar los parámetros usados a lo largo de la historia de la

antropología y la psicología, enfatizando las discusiones y elementos claves que llevaron a un cambio en sus conceptualizaciones, sino también cuestionar, a través de éste ejemplo, los forzados límites que se establecen entre disciplinas hermanas y las preguntas similares que aparecen en diferentes campos del conocimiento. Para ello, presentaremos los desarrollos de la antropología desde sus primeras formulaciones evolucionistas hasta las versiones culturalistas y posmodernas resaltando los parámetros de diferenciación del "otro" no occidental. En psicología, manteniendo el paralelo, nos concentraremos en las primeras formulaciones sobre el desenvolvimiento humano expresadas en el psicoanálisis y la psicología del desarrollo hasta llegar a las formulaciones del construccionismo social y la psicología cultural.

Esperamos que este tipo de reflexión ayude a generar una mirada interdisciplinar capaz de develar elementos de vital importancia que, no solo alimenten la discusión, sino nos lleve a contemplar de manera más global al ser humano y su posibilidad de conocer.

CAPITULO I:

La pregunta por el “otro”

*La antropología pone ante el hombre un gran espejo y le deja
que se vea a sí mismo en su infinita variedad.*

Clyde Kluckhohn

¿Qué es el hombre? ¿Qué le preocupa sobre sí mismo? ¿Cómo ve y ha visto a los otros, a esos pueblos de costumbres tan diferentes a las suyas? ¿Cómo hemos de entender a ese extraño cuyos valores normativos distan tanto de nosotros? ¿Existe un pueblo cuyos estándares sociales y morales podamos ver como la meta de toda la humanidad? ¿Se puede seguir considerando como sociedades primitivas a aquellas sociedades que han seguido derroteros distintos a los de las sociedades occidentales? La continua búsqueda de respuestas sobre lo que somos, lo que nos diferencia y nos hace iguales a los otros, ha sido una tarea emprendida desde múltiples perspectivas: biológica, histórica, social, entre muchas otras.

En este capítulo abordaremos al hombre desde la antropología: al hombre en comparación con otros hombres y las preocupaciones que surgen de ese encuentro. Es importante aclarar que más que un sumario de la historia de la antropología, se pretende esbozar teorías específicas que se enmarcan en discusiones respecto al desarrollo y la racionalidad humana, las cuales no solo surgieron en esta ciencia. Este relato, como tantos que pueden ser contados, pretende contextualizar y mostrar debates específicos que, aunque muchas veces harán caso omiso de hechos de importante relevancia histórica o teórica, nos permitirá tener claridad sobre las teorizaciones que dieron forma a las preguntas sobre la unidad y las diferencias entre los hombres.

El interés por las diferencias entre los hombres

*Por la acción que acabo de cumplir, a mí y a mi patria nos ensalzas hasta las nubes,
y tú con tu aviso nos abates tú mismo a la mayor ruindad, queriendo nos ensangrentemos con los muertos,
pretextando que así lograría yo mayor aplauso entre los griegos con una determinación que más conviene
con la ferocidad de los bárbaros que con la humanidad de los propios griegos, que abominarían en*

ellos semejantes desafueros. (Heródoto, Historia, IX, 79)

Prácticamente en todas las sociedades humanas se puede apreciar un elevado interés por lo que es el hombre y por aquellos que, aun siendo hombres, no son iguales. En la historia occidental hallamos a la Grecia clásica como el lugar de afianzamiento del interés del hombre por el hombre y el despertar vívido de la curiosidad por los otros, tal como lo demuestran las descripciones hechas de sus pueblos vecinos. Así, por ejemplo, encontramos en las obras de Herodoto y Tucídides, historiadores del siglo V a. C., descripciones detalladas sobre los pueblos escitas, egipcios y persas, en un intento por ocuparse del estudio del hombre y de todo aquello que lo rodea.

No es de extrañar que, junto a estos relatos, se iniciara la búsqueda y el posterior establecimiento de parámetros de comparación entre los pueblos, siendo la *Razón* el parámetro que se erigiría con mayor fuerza y permearía las posteriores reflexiones de nuestra cultura occidental. Sin pretender hacer un rastreo exhaustivo hacia los orígenes de esta conceptualización, habremos de referirnos a Aristóteles como el pilar fundamental sobre el que se erige una noción de hombre distintiva y exclusivamente racional. Para Aristóteles (402 a.c/2003), lo que separa al hombre de los animales es un tipo de alma superior, a saber: el alma racional, encargada de todas las funciones intelectivas como el conocimiento de la verdad y de los fines prácticos, o establecimiento de conductas morales. El hombre, transformado así en el *animal racional*, habría de guiar y cimentar todas sus relaciones con el mundo por medio de la razón y, por ende, del conocimiento. De esta manera, en la medida que el hombre fuese capaz de manipular la naturaleza como miembro de sociedades complejas, dinámicas y como ser capaz de llevar a uso técnico su conocer, no sólo haría uso de su racionalidad, sino que se diferenciaría de los animales demostrando cómo él no solo se ajusta a la realidad, sino como ésta se presenta ajustable a su razón.

Esta concepción se convertiría en la base para establecer las comparaciones entre los hombres y los pueblos que ellos conformasen, llegando a instaurarse como la correcta, única y verdadera forma de ser que le era entregada a todo ser humano. Era la razón, entonces, lo que habría de conducir inequívocamente a la verdad universal, meta única para todo hombre y, por supuesto, para todo pueblo. De acuerdo a esto, los griegos comenzaron a caracterizar a los pueblos

bárbaros (nombre genérico para los pueblos extranjeros), sus costumbres, sistemas religiosos, políticos, económicos y sociales bajo los parámetros por ellos establecidos. Al realizar la comparación llegaron a la conclusión que los bárbaros debían poseer un menor grado de racionalidad dado su lenguaje precario y poco articulado, además de su evidente incapacidad de generar organizaciones políticas, económicas y sociales estables (Kuper, 2005).

Un caso de esta primacía de los pueblos griegos sobre los bárbaros, que se estableció en diferentes sectores sociales, podemos verla en la ciudad cumbre de la razón griega: Atenas. Esta ciudad fue construida bajo el fundamento de un estado ideal llamado *polis*, que se constituía como sociedad democrática opuesta a cualquier tipo de tiranía y guiada por el uso de la razón. La *polis*, también llamada ciudad-estado, más allá de ser el centro político, económico y religioso, era el ideal de vida que constituía la forma más perfecta de sociedad civil (Grimberg, 1967). A diferencia de ésta, se afirmaba que las ciudades bárbaras, así como poblados rurales e incluso los grandes imperios asiáticos, eran esclavas de leyes tiránicas e incapaces de generar una independencia en sus ciudadanos y perseguir un código de valores civiles.

Esta tradición democrática constituida en el ejercicio de una particular forma de razón fue continuada en un segundo periodo de gran poderío imperial: Roma. Al igual que sus antecesores los griegos, los romanos también deploraban a los bárbaros como pueblos que sólo habrían de servir como objeto de experimentación, puesto que no habían llegado a una forma de organización superior llamada *imperio* y, por lo tanto, se hallaban sumergidos en el caos. En ese sentido, concebían a todos aquellos fuera de sus lindes como carentes de maneras de organización política y social o, en el mejor de los casos con sistemas, costumbres, rituales y lenguaje inferiores.

Siglos más tarde, en la Baja Edad Media, sería la apertura de rutas comerciales, en especial aquellas dirigidas al Oriente —siendo muy conocidos los viajes de Marco Polo a China y Asia Central—, lo que dio lugar a nuevos relatos que proporcionaron más datos sobre pueblos totalmente diferentes que provocaron curiosidad sobre otras tierras y habitantes. Dichos relatos no sólo reunieron gran cantidad de experiencia de mercaderes, crónica diplomática y documentos etnográficos sobre tierras para ese entonces muy lejanas y desconocidas, sino también cautivaron y motivaron a millones de lectores durante siglos, incluido Cristóbal Colón, para emprender nuevos viajes. Sería entonces, en la época del Descubrimiento y las exploraciones conquistadoras

hacia *las Indias* (a partir del siglo XV), cuando el cúmulo de información sobre tierras extrañas llegaría a su punto cumbre con un sinnúmero de relatos, diarios y registros de marineros, misioneros y soldados, sobre culturas alejadas de las tradiciones greco-romanas.

Sobre estos relatos pueden observarse dos hechos significativos para nuestro debate. El primero es que este material recogido sirvió para crear una base sobre la que, más adelante, se asentaría la ciencia antropológica: la ciencia del estudio del hombre. El segundo es que gran parte de este cúmulo de información del “otro” era bastante incompleto y parcial: los observadores mezclaban cuentos y tradiciones con las descripciones reales interpretaban la realidad de la cultura observada sin desprenderse de sus prejuicios (Jahoda, 1992/1995). Esto queda en evidencia al analizar a los misioneros que, en su labor evangelizadora, eran sensibles a las creencias no occidentales que, por encargo, habrían de erradicar, o al menos estigmatizar. Así fue como los textos basados en sus relatos dibujan todo ritual no cristiano como herejía, brujería o simplemente una expresión de fuerzas ocultas, irracionales o salvajes que no merecían la menor aceptación en un espíritu civilizado. Al ser esta la imagen que retrataban aquellos que habían podido estar con los “extraños”, era esperable que a finales del siglo XV ya se hubiera consolidado dentro de la civilización europea la noción de un “otro” mitad bestia, mitad hombre, al que bautizaron como *salvaje*; término que se utilizó, además de manera generalizada, para referirse a personas violentas y a la escoria de las sociedades.

El discurso que ponía como marca distintiva de la civilización humana a la razón, se mantuvo en todos los pueblos descendientes de las tradiciones greco-romanas, pero fue en el siglo XVII, *el Siglo de las Luces*, cuando llegó a su punto más alto. En este momento histórico se empiezan a gestar las ideas de la Ilustración, un periodo que se reconoce por reclamar la salida de la niñez, dejando atrás las épocas de oscuridad del Medioevo, donde la iglesia, la religión y una serie de prejuicios dominaban la vida social y política, para entrar en la época de la razón, de la luz. Igualmente comenzarían a erigirse las ciencias modernas y las preocupaciones para estudiar al ser humano de manera independiente de los postulados religiosos (Harris, 1968/1979). Dada la importancia de este periodo para nuestra contextualización histórica, es necesario referirnos de manera rápida a algunos movimientos intelectuales que posibilitaron la historia que habremos de narrar. Estos movimientos intelectuales son: el cientificismo, el positivismo y el historicismo

biológico. Refirámonos, entonces, a estas perspectivas y a algunos antecedentes que posibilitaron sus desarrollos.

Comencemos pues con las ideas ilustradas que a nuestro debate conciernen, en especial, la aparición de un nuevo método para conocer: la ciencia. Los descubrimientos de Galileo, Newton, y en general de la física, generaron una revolución a todo nivel en la modernidad. La Física habría de convertirse en la forma más elevada de conocimiento y todo intento de entender la realidad debería seguir sus indicaciones. La razón, el uso de modelos matemáticos y la independencia entre los hechos y los prejuicios y sesgos ideológicos se convirtieron en una serie de axiomas que todos deberían incorporar para ser reconocidos como seguidores de una argumentación racional. Los filósofos que estudiaban el comportamiento humano, encabezados por Descartes (1637/1987) y Locke(1690/1999), se orientaron a caracterizar esa forma de operar de la razón, sus orígenes y sus implicaciones prácticas y sociales. Uno de sus propósitos sería entonces crear una rama de estudios que hiciera en los asuntos humanos lo que la física había hecho sobre la naturaleza inanimada: *descubrir* sus leyes. Esta meta se constituyó en un estímulo vigoroso para las mejores figuras de la Ilustración que, en su inicio, se dieron a la búsqueda de ese orden natural, inspirados en la lógica matemático-deductiva.

Las posturas que se originaron se distinguieron en cuanto al origen, o el fundamento último de esta forma de razonar, mas no en la preocupación por descubrir objetivamente al hombre y su proceder racional. Conduciendo a que, más allá de las diferencias, sus presupuestos permearan con fuerza todas las reflexiones sobre lo humano y fueran la base, en especial, de la ciencia social que sostendría que a pesar de experiencias disímiles, la razón correctamente aplicada podría con el tiempo llevar al hombre, en cualquier lugar, a las mismas instituciones sociales, creencias morales, verdades técnicas y científicas. En esta premisa se basa el primer gran movimiento que da forma a nuestro debate: el cientificismo. Este movimiento ve el conocimiento como la representación correcta de lo que es objetivo, y tiene la convicción de que la razón puede estar completamente libre de prejuicios, vicios y tradiciones. En ese sentido, eleva a la ciencia como la dispensadora de la verdad, que afecta incluso el contexto cultural, del cual debe extirpar las supersticiones que, según ellos, pervierten y mal cubren el sentido común (Díaz, 1994).

Esta particular forma de conocimiento científico se convirtió en el pilar de la tesis universalista que sostenía que existe, o debe existir, un esquema permanente al que podemos recurrir para determinar la naturaleza de la racionalidad humana, del conocimiento, de la verdad y de la realidad. Con esta formulación se entronizó un supuesto método científico¹, que se instituyó como el procedimiento adecuado para descubrir las respuestas correctas y la verdad del mundo y de la razón humana. Bajo esta particular concepción, el conocimiento científico se convirtió en la muestra palpable de que el hombre había abandonado sus legendarias trabas: el dogma, el mito, la leyenda, el prejuicio y la ambigüedad intrínseca al lenguaje natural.

Pasemos ahora al segundo movimiento que, como nombramos, es hijo de la época de la Ilustración: el positivismo. A principios del siglo XIX, los avances de las ciencias naturales le dieron gran prestigio al método científico como parámetro para estudiar y entender los procesos socioculturales; nace así el positivismo, que abordaremos desde Comte., quien intenta adaptar las ciencias naturales a los estudios sociales. Para Comte (1830-1842/1977) el positivismo debería convertirse en una especie de religión capaz de erradicar todo pensamiento religioso. Esta aparente paradoja la formulaba para hacer énfasis en que solo erradicando de las mentes humanas los atavismos de la religión y los prejuicios, el hombre habría de alcanzar su pleno desarrollo y la consecución de una sociedad moderna. Si el positivismo era abrazado con la misma pasión que las creencias ciegas, si lograba despertar la misma fe que generaba la religión, el hombre alcanzaría su verdadera liberación.

Además de esta “religiosa” “anti-religión”, Comte tenía intereses en establecer los esbozos de una ciencia social. Las preocupaciones de Augusto Comte se dirigían a entender las relaciones permanentes entre los fenómenos de índole social, asumiendo que la sociedad tiene un orden, al mismo tiempo que una dirección hacia el progreso, dirección que inequívocamente sucede de acuerdo con la ley natural (Comte, 1830-1842/1977). Comte creía en la existencia de una secuencia intelectual universalmente válida que solo poseen los pueblos a los que denomina “progresivos”, con lo que desvirtúa el estudio de las sociedades no europeas, ya que, según él, éstas se encontraban estancadas y, en este sentido, la idea de progreso, que es fundamental en su

¹ Las ideas y concepciones de lo que es este proceder científico y el establecimiento de leyes, o la comprensión de lo experimental, de lo que es objetivo, del significado de hipótesis y otros conceptos centrales de la ciencia tuvo diferentes versiones y una historia muy variada. Aquí resulta crucial hacer énfasis en la diferencia de la ciencia con el científicismo. Esta última noción refiere al uso ideológico y político que tuvo ciertos procedimientos de la ciencia y los argumentos retóricos sobre la asociación de ésta con la verdad.

teoría, no se cumplía. Por ejemplo, en *Cursos de Filosofía Positiva (1830-1842)* manifestó su intención de aplicar su teoría de la historia sólo a las naciones más avanzadas, sin permitir que la atención se desviara hacia otros centros de civilización independientes que, por la causa que fuera, se habían detenido en un estado imperfecto. Las ideas positivistas de Comte, así mismo como el historicismo biológico, del cual hablaremos más tarde, construyeron uno de los puntos centrales de nuestro debate: la idea de progreso².

Para cerrar nos referiremos al último movimiento mencionado: el historicismo biológico, del que revisaremos específicamente sus postulados sobre la idea de progreso. Ahora bien, junto con el marco científicista y unas ideas positivistas cada vez más fuertes, se creó un ambiente propicio para la llegada del evolucionismo darwiniano y spenceriano que pasaba a entender a los seres humanos ya no como diferentes sólo en cuanto a su racionalidad, como se hacía en la Ilustración, sino que se interesó en estudiar el origen de sus diferencias. En *El origen de las especies (1859/1958)*, Darwin plantea una teoría evolutiva que puede ser entendida, en términos generales, como el cambio acumulativo en la historia de los diferentes organismos; cambios dados por las fuerzas de la evolución, en donde resaltan ideas tales como “eficacia biológica” o “cambio evolutivo”. Esto no solo impregnó la manera como se entendían los cambios en las ciencias biológicas, sino también las concepciones históricas en las ciencias sociales. Por ejemplo, las ideas de eficacia biológica y cambio evolutivo se correspondían con las ideas del determinismo racial y progreso respectivamente³. En esta manera biológica de ver todo aquello que nos rodeaba surge las concepciones científicas de “hombre primitivo”; ese primer hombre

²Estas visiones de progreso son compartidas por diferentes autores, aunque con diferentes connotaciones. Expusimos a Comte por asociar el progreso con cierta visión de la razón y por entender las formas más elaboradas de pensamiento como liberadas de ideologías, prejuicios y valores. Hegel (1832/1970), por ejemplo a pesar de defender una idea de progreso, se diferencia de Comte en que intenta establecer para la razón una función “negativa”. Es decir que la razón tiene como tarea buscar mundos mejores para el ser humano, criticando y develando las fuerzas que se oponen al cambio. La razón, en su función “negativa” cuestiona lo existente para posibilitar que lo posible en la humanidad se exprese en su mejor forma. La razón tiene como tarea visibilizar mundos mejores. Es ante esta razón negativa que Comte reacciona. Por eso utiliza el término “positivismo”, ya que al utilizar la expresión “positivo” quiere erradicar de la filosofía la reflexión sobre valores y fines políticos que deben perseguirse para la realización humana (Marcuse, 1941/1972).

³ Michael Ruse (1998) afirma que Darwin solo defendió la asociación entre evolución y progreso en la tercera edición de su libro “El origen de las especies”. Inicialmente Darwin se oponía a entender su idea de evolución como orientada en una determinada dirección. Por el éxito de sus ideas y por la interpretación de Spencer acabó incorporando la idea de progreso en la evolución biológica. Para una historia de los debates sobre evolución y progreso y como esta asociación se hizo especialmente en las disciplinas sociales, remitimos al lector al texto de Yáñez (2004).

que a través de cambios progresivos puede llegar a convertirse en un hombre europeo civilizado⁴.

Ahora, sin más preámbulos, introduzcámonos al debate dentro de antropología que nuestra historia occidental esbozó.

Primeros modelos para la comparación antropológica

La disciplina cuyo interés por antonomasia es el estudio de la humanidad desde el más amplio lente de tiempo y espacio es la antropología. Su nacimiento y desarrollo inicial, al igual que el de disciplinas hermanas como la psicología y la sociología, coincide con el auge del pensamiento ilustrado y, posteriormente, con las posturas que elevarían a la razón como el aspecto distintivo de los seres humanos. Es así como una de las preguntas centrales en los primeros trabajos antropológicos reside en qué es el otro, poniendo de manifiesto la necesidad de describir y entender a ese “extraño” cuyo referente fue el no-Occidental.

Resulta indispensable anotar, antes de examinar detalladamente las concepciones sobre el “otro”, como al caracterizar la figura de ese otro “diferente” se erigen dos posturas en disputa. Una, la menos fuerte y extendida, retrataba al “extraño” como aquel que por fin se ha percatado de que el mundo que ha construido se basa en intereses banales y, por eso, decide ponerse en contacto de nuevo con la naturaleza. Esta perspectiva romántica caracterizó a los pueblos no occidentales en términos positivos gracias a su mayor y más estrecho contacto con la naturaleza, restándole importancia a los estándares de racionalidad establecidos en aquella época (Shweder, 1991). La otra perspectiva postulaba, al contrario, que los “extraños” se encontraban en formas primitivas o anteriores al mostrado por las culturas occidentales (Kuper, 2005). Será esta última postura la que tomaremos de guía para trazar la historia sobre la caracterización del hombre dada su notoriedad tanto en la antropología, como en otras ciencias sociales⁵.

⁴ El mismo Darwin en *El origen del hombre* (1871/1930) estableció que el europeo, y especialmente el inglés, era el culmen de esa historia de progreso. A pesar de que las visiones del darwinismo social influyeron en diferentes perspectivas de la ciencia social, nos concentraremos en exponer las tesis de la antropología, al menos inicialmente.

⁵ Las visiones románticas tuvieron presencia en los márgenes de la constitución de la antropología. Dichas visiones resaltaban el valor del cuerpo, la emoción, el arte e incluso creencias que usualmente se calificarían de mágicas y primitivas. Al igual que en antropología, algunas de sus ideas se presentaron en diferentes teorizaciones, sin lograr la posición dominante; no al menos en los primeros momentos de edificación de las ciencias sociales. El rescate y consolidación del movimiento romántico ocurre posterior a los años 60, tal como veremos más adelante.

Entrando ya en las primeras teorizaciones antropológicas, se puede observar que sus propuestas intentan abordar otras culturas según una visión etnocéntrica y con una particular y moderna noción de progreso. La humanidad estaría orientada por una direccionalidad evolutiva, en la cual las sociedades primitivas se encontrarían en un estado temprano de un desarrollo que, en su estado más avanzado, se manifestaría en la civilización occidental. Bajo esta premisa, se propusieron las culturas no occidentales como “no-lógicas”, como estadios anteriores o primitivos, de un proceso de desarrollo que progresivamente habría de llevar al hombre a la verdad, al desciframiento de las leyes de la naturaleza, a la ciencia occidental (Morgan 1870/1997, 1877/2000; Tylor, 1871/1977; Frazer, 1922/1944). Estas primeras posturas de la antropología se reconocerían como evolucionistas por la particular comprensión y aplicación de la teoría de Darwin a la historia de la humanidad. Igualmente, en estas perspectivas, la evolución estaría asociada fuertemente a la idea de progreso, en donde el hombre occidental era el punto culmen de la adaptación y capacidad de control de la naturaleza, gracias a su racionalidad, y a la fortaleza de su ciencia y sus formas de gobierno.

Antes de adentrarnos en las teorizaciones antropológicas iniciales sobre la racionalidad humana, vale la pena anotar que a pesar de lo común de las teorías de carácter evolucionista, como su idea de progreso, o el método comparativo, entre otros, se pueden establecer líneas o preocupaciones que diferencian a sus autores más representativos. En algunos su objetivo son las explicaciones de los eventos religiosos o el uso de herramientas, mientras otros se interesan por las explicaciones de la naturaleza que tienen otros grupos sociales, o por sus formas de organización social. Así mismo, las diferencias que se aprecian en las primeras conceptualizaciones son tanto en las categorías propuestas para la descripción del pensamiento, como en la radicalidad para dar cuenta de la relación entre lo lógico y lo no lógico. Como ejemplo podemos ver que entre Frazer (1922/1944) y Morgan (1877/2000) se observa una gradación diferente en cuanto a la relación con lo lógico, si bien siguen oponiendo al pensamiento racional y científico el pensamiento mágico y no lógico de los “pueblos primitivos”.

Por último, resulta central para entender estas primeras conceptualizaciones conocer que la mayoría de los primeros antropólogos, como Frazer (1922/1944), no tuvieron contacto directo con los pueblos no occidentales. Su conocimiento y reflexión se construyó sobre narraciones informales cargadas, en gran parte, de etnocentrismo. Las narraciones que tomaron como insumo

para sus análisis conceptuales eran las escritas por misioneros en sus viajes de evangelización por América y África. Como era de esperarse al utilizar como datos estos diarios “evangelizadores” lo “diferente”, las formas sociales, o las maneras de pensar no occidentales se habrían de ver en las primeras reflexiones antropológicas como “irracionales”, “no-lógicas”, o como formas de pensamiento primitivas que estarían dominadas por lo concreto, lo accidental, lo contingente, lo afectivo, o cualquier otra expresión que se asociara a un obstáculo u oposición a la razón, entendida bajo parámetros occidentales. Las formas religiosas y muchas costumbres se condenarían a ser absurdas, incoherentes y ausentes de racionalidad. Sin más preámbulos, detengámonos con algo más de detalle en estas primeras propuestas teóricas.

Uno de los fundadores de la antropología, Edward Burnett Tylor, comienza su búsqueda del entendimiento del otro a través del análisis de la religión. Tylor estaba convencido que en todo el pasado de la humanidad se podían observar dos grandes leyes culturales: 1) un principio de uniformidad psíquica en toda la raza humana y, 2) un patrón evolutivo de perfeccionamiento intelectual con el transcurso del tiempo (Pals, 2008). Respecto a la primera ley, Tylor aseguraba que todas las formas de vida en el mundo estaban relacionadas y que las relaciones manifestadas en espacio y tiempo entre éstas eran lo suficientemente uniformes como para describirse en una regla común de evolución (Kuper, 2005). Para él, las semejanzas entre costumbres de un pueblo y otro no son fortuitas, sino al contrario demuestran la uniformidad de la especie humana, en especial en su capacidad mental básica (Pals, 2008). Argumentaba que el hecho de encontrar cosas similares en diferentes culturas no dejaba la menor duda que habrían de deberse a una capacidad racional universal y única que, por supuesto, habría de tener las mismas capacidades de seguir ciertos procedimientos formales (Tylor, 1871/1977).

Para hablar de las diferencias entre las culturas, el autor recurre a la segunda ley, ya que si no se pueden ver las diferencias como el resultado de la naturaleza propia de la racionalidad habría de verse como una diferencia de grado o un cambio en el nivel de desarrollo de esa capacidad universal (Tylor, 1871/1977). En otras palabras, las divergencias entre culturas obedecen a que una se encuentra en un punto de desarrollo mayor que la otra. Es así como Tylor atribuiría, en primer lugar, un pensamiento pre-filosófico al “primitivo” que otorga un alma a los animales, a las plantas e incluso a los seres no vivientes; luego vendría un estado superior donde los sujetos crearían el concepto de espíritu puro, entendido como la existencia de seres fluctuantes por sí

mismos, no unidos íntimamente a un cuerpo e incluso completamente libres y; finalmente, la etapa del hombre civilizado. Los diferentes grupos humanos pasarían a diferentes velocidades por esos estadios lo que termina manifestándose en su desarrollo tecnológico, moral y en sus instituciones sociales (Kuper, 2005). Esta secuencia mostraría principalmente que la humanidad es un grupo homogéneo: uno en experiencia y uno en progreso (Tylor, 1871/1977).

Como consecuencia de las leyes expuestas, Tylor considera que dada esta uniformidad mental que resulta independiente de la raza, la lengua o la cultura, para el investigador, o para cualquier ser humano, siempre es posible entrar en la mente de otras personas diferentes a él, aunque su nivel de conocimiento sea diferente (Pals, 2008). Para ejemplificar su teoría, recurramos a sus estudios en relación a la religión primitiva y, a lo que él llama su esencia: el animismo o la creencia en seres espirituales, propia de pueblos no civilizados. Para él, estos estados biológicos, o patológicos, fundamentados en una interpretación incorrecta de sueños, visiones, alucinaciones, etc., lograban que el primitivo concibiera la existencia de espíritus, fantasmas, almas o seres etéreos que, aunque estarían estrechamente ligados al cuerpo, serían independientes de éste manifestando autonomía y voluntad propia (Tylor, 1871/1977). Uno de los ejemplos más claros de este animismo se aprecia en la respiración la cual, a pesar de ser un acto vital para el cuerpo humano, estaría fuertemente ligada a ese espíritu fantasmal que podría insertarse o salirse del cuerpo en cualquier momento (Tylor, 1871/1977, 1889). El aliento es así algo que abandona el cuerpo y que transporta con él un espíritu, un alma. Este tipo de explicación animista, para Tylor, era suficientemente razonable para las tribus primitivas y, aunque a la luz de los métodos científicos mostrase su irracionalidad, no sería ajena a la comprensión por aquellos que no posean ese tipo de pensamiento.

En la misma línea, Lewis Henry Morgan (1877/2000) propone una clasificación a partir de semejantes nociones de progreso estudiando las herramientas tecnológicas y los modos de subsistencia de los diferentes grupos humanos. Con este sistema postulaba la existencia de siete periodos de evolución a los cuales les correspondía cierto modo de subsistencia: 1) el salvajismo inferior, relacionado con el sistema de recolección; 2) el salvajismo medio, con formas primitivas de lenguaje y con la pesca; 3) el salvajismo superior, con el uso de elementos de caza a distancia como el arco y la flecha; 4) la barbarie inferior, con el inicio de la alfarería y la cerámica; 5) la barbarie media, con la domesticación de animales y sistemas de riego; 6) la

barbarie superior, con la posesión de armas y en general herramientas metálicas; y 7) la civilización, caracterizada por el invento del alfabeto y la escritura (Morgan, 1877/2000).

Su esquema evolutivo también se encuentra presente en su estudio sobre el parentesco, su trabajo más reconocido. Basado en la terminología de parentesco de los “primitivos”, afirma que su vocabulario, a diferencia del “europeo civilizado”, refleja grupos exóticos de matrimonios y excepciones a reglas sociales establecidas en su cultura. Por esta razón propuso dos sistemas provenientes de diferentes grupos humanos: *descriptivos*, que correspondían a sociedades desarrolladas, y *clasificatorios*, que corresponden a las sociedades primitivas o bárbaras (Morgan, 1870/1997; 1877/2000). En las sociedades donde se presenta el sistema *descriptivo* encontramos expresiones diferentes para madre y padre, esposa y esposo, hermano y hermana e hijo e hija, según sean los grados de consanguinidad. En contraste, los sistemas *clasificatorios* no reflejan las relaciones naturales de grados de parentesco, sino que agrupan relaciones de diferentes tipos en una sola palabra. Así, la misma palabra se refiere, por ejemplo, al padre, al hermano del padre, y también a otros parientes, confundiendo diferentes grados de relación de parentesco biológico. De acuerdo con esto, se consideró superior el sistema descriptivo con respecto al clasificatorio. Otro ejemplo de esta visión desarrollista lo podemos ver en el concepto de “familia”, donde las relaciones monógamas serían un logro tardío, que contrasta de manera notoria con las formas más primitivas que predominaron durante el periodo del salvajismo y el estadio inferior y medio de la barbarie.

De esta forma, al igual que en lo planteado por Tylor años antes, los diferentes sistemas y terminologías propios de los grupos no occidentales muestran no solamente una forma incorrecta, sino más limitada, e inferior de pensar. Al igual que Tylor, Morgan (1870/1997; 1877/2000) establece una sola vía de desarrollo donde las diferencias se interpretan como expresiones particulares de una sola escala de complejización y de progreso. Las culturas diferentes solo ocupan escalones previos hacia la civilización, estadio último donde se ubicarían las sociedades europeas.

Bajo esta misma línea, el antropólogo escocés James Frazer, en su obra insigne, *La rama dorada* (1922/1944), habría de proponer una serie de etapas subsecuentes de evolución desde lo primitivo hasta lo civilizado, señalando que el “primitivo” busca ante todo consultar el curso de la naturaleza para fines prácticos y lleva a cabo tal cosa por medios directos, rituales y conjuros,

para forzarla a que obedezca su voluntad. Por estas razones, Frazer (1922/1944) cree que el salvaje concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, comúnmente aceptada por los pueblos ya civilizados. Según este pionero de la antropología el hombre primitivo considera que el mundo funciona debido a agentes sobrenaturales que actúan por impulsos y motivos semejantes a los suyos. Motivos y acciones que él podría manipular a través de la magia⁶.

Frazer (1922/1944) compara entonces la ciencia del mundo civilizado y la magia del mundo primitivo encontrando que, aunque las dos suponen la sucesión de hechos determinados por leyes inmutables, su diferencia recaería en que la magia presupone una serie de fenómenos determinados en virtud de una concepción completamente errónea de la naturaleza. Es así como afirmaría que la magia para los primitivos es un “espurio de leyes naturales, una guía errónea de la conducta, una ciencia falsa y un arte abortado”. En cuanto a la religión, Frazer (1922/1944) la entiende como una de las etapas subsecuentes de la evolución primitiva hacia la civilización. En la religión los sujetos creyentes intentan conciliar con unos poderes superiores y conscientes que los dirigen o los han determinado. Si con la magia el brujo intenta manipular a la fuerza a la naturaleza, con la religión los sujetos intentan persuadir a sus dioses, apelando a su misericordia o bondad a través de sacrificios, oraciones o diferentes tipos de rituales.

Frazer, al igual que Tylor, propone que el mundo, para los primitivos, está dotado de alma, conciencia, o intencionalidad, y posee una serie de cualidades propias de los seres humanos. Este animismo los lleva a pensar que si los árboles son seres sensibles, el cortarlos es una acción condenable debido a que se estaría afectando a un espíritu fantasmal o a un ser supremo que rige esos vegetales (Frazer, 1922/1944). Con el animismo y la magia, el hombre guardaría la confianza de dominar la naturaleza, ya que al intentar establecer las conexiones y las causas de las cosas, como lo intenta hacer la ciencia, podría influir en su desenvolvimiento. La religión, al contrario, solo sería la expresión de la impotencia humana, ya que el hombre no tiene completo

⁶ Dentro del mundo del primitivo, diría Frazer, el mago será la persona indicada para hacer uso de las leyes mágicas, las que implícitamente regulan las operaciones de la naturaleza animada, o animada y dentro de estas las acciones humanas. Las leyes que usan estos magos se basan en dos principios: la ley de semejanza y la ley de contacto. De la primera, el mago deduce que puede producir el efecto que desee simplemente imitando de alguna manera un hecho real. Por ejemplo si quiere que llueva realiza rituales donde el agua sea un elemento central. Si quiere ejercer poder sobre alguien una figura que lo represente sería suficiente. La segunda ley refiere a que todo lo que se haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo (Frazer, 1922/1944).

poder sobre las decisiones de los dioses y sobre los acontecimientos. A pesar de que en términos de la preocupación por establecer la conexión entre los eventos y de utilizar las conexiones entre las cosas, la magia se parece más a la ciencia que la religión, esta última representa un estadio más avanzado que la primera porque el sujeto logra pensar que la naturaleza funciona con otras reglas diferentes a su voluntad. Esta independencia de la naturaleza frente a la voluntad humana conduciría, según Frazer, al surgimiento de la ciencia, donde el investigador establecería leyes universales independientes de los deseos y necesidades propias. En estos momentos la razón ha alcanzado su máxima expresión (Frazer, 1922/1944).

Resumiendo, podemos observar en estas posturas iniciales de la antropología cómo, en mayor o menor medida, los procesos de conocimiento y funcionamiento social de otras culturas se caracterizaron en términos de “animismo”, “magia”, “artificialismo”, “finalismo⁷” y otros términos que reflejaban la total ausencia de organización y estructuración lógica. Igualmente, queda de manifiesto la influencia de la teoría evolucionista, modelo que los teóricos sociales de ese tiempo encontraron como el más adecuado para entender las diferencias entre los hombres. Resulta fundamental aclarar que la comprensión de la evolución y del desarrollo en estas teorizaciones, hace referencia a una única vía por donde se desenvuelve la historia, además de conllevar jerarquías de variada complejidad, siendo los escalones más altos de la escala productos progresivos de una fuerza direccional. Como consecuencia, la evolución biológica y la historia o desarrollo humano deberían entenderse según un proceso que transcurre por una sola y única vía que debía establecer parámetros uniformes de comparación y de evaluación. De esta manera, la historia se vería como el camino ininterrumpido hacia el mundo civilizado, donde los sujetos no solo orientarían su acción a partir de un pensamiento lógico, racional y científico, sino que serían más conscientes de sus determinaciones, sus obligaciones y sus responsabilidades en la construcción de su futuro.

Así mismo, este tipo de posturas como la de Tylor o la de Frazer fueron conocidas como “intelectualistas” e individualistas (Pals, 2008). En otras palabras, para estos autores la magia, la religión o la civilización no se encuentran relacionadas, en primera instancia, con las necesidades

⁷ Aunque no habremos de ahondar en varios de estos conceptos, estos se hallan claramente emparentados con los de “magia” y “animismo”. Por ejemplo, el “artificialismo” hace referencia a que las cosas fueron creadas artificialmente por alguien: *el sol lo creo un ser superior para darle calor a los hombres*. El “finalismo”, por su parte, refiere a como las cosas se hicieron por algún fin determinado: *el sol se creó para iluminar los días de caza de los seres humanos*.

sociales o estructuras grupales, sino por el contrario, se originan en la mente individual de un hombre que trata de resolver los enigmas del mundo a través de la reflexión. Por ello, el estudio del hombre habría de centrarse en el individuo racional y, en menor medida, en los grupos de individuos que éste compusiera.

Sería otro antropólogo, Lévy-Bruhl, quien mostraría que no resultaba suficiente señalar como etapas anteriores ciertos momentos o formas de proceder de la evolución o la historia, sino que habría que atribuirles particularidades que mostraran el cambio y el mejoramiento progresivo. En este sentido, la postura dialéctica hegeliana tuvo su relevancia teórica, en el sentido de que la descripción de los procesos evolutivos implicados como la “negación” de la “negación”, es decir la existencia de un estado opuesto a otro, subsecuente, no añadía nada a nuestro conocimiento del modo en que esas transformaciones se habían producido. Esto hizo evidente que lo que todos los procesos evolutivos tienen en común no es la «negación» de formas anteriores, sino simplemente su transformación. De esta manera, para que una serie evolutiva se reconozca como tal debe salvarse cierta conexión entre las formas anteriores y las posteriores.

Fue así como el antropólogo francés, influido por la concepción evolucionista de las sociedades de Comte, sugiere que la historia de las mentalidades no se daba entre pares opuestos (a-lógico/lógico), como afirmaban algunos de los antropólogos pioneros, sino que el desarrollo mostraba procesos de complejización donde el pensamiento primitivo sería tan solo un estadio previo, pre-lógico, que obedece a un sistema social totalmente distinto (Lévy-Bruhl, 1922/1957). En este sentido, los primitivos no serían deficientes mentales o infantiles, sino seres totalmente inteligentes que no siguen nuestras reglas de conexión lógica o nuestros principios y, sería su pensamiento pre-lógico lo que habría posibilitado en la historia posterior de la razón la aparición del pensamiento lógico del que gozan los seres civilizados.

Esta propuesta de entender el desarrollo en términos de estadios o momentos pre-lógicos y lógicos no fue simplemente un cambio terminológico, sino conlleva una concepción de desarrollo diferente donde se vinculan todas las formas de proceder humanas. Cuando se establecen pares opuestos como lógico/no-lógico, como se ven en los antropólogos anteriores a Lévy-Bruhl (Morgan, 1870/1997; 1877/2000; Frazer, 1922/1944; Tylor, 1871/1977; 1889), no queda claro cómo se habría de dar el cambio cuando las dos formas de proceder de la razón humana son tan opuestas, además de quedar oscura la relación o las posibilidades de

comunicación entre estas formas diferentes y contrarias. En otras palabras, si dos pueblos (o dos personas, si se quiere) se oponen en todas sus formas de razonamiento, o no tienen ninguna similitud en la manera como interpretan el mundo, o cómo se refieren u organizan su sociedad y las distintas cosas con que viven y se relacionan, es evidente que las posibilidades de entendimiento o comunicación serán completamente imposibles.

Igualmente, si nos mantuviésemos hablando de dos formas de proceder tangencialmente opuestas, no quedaría claro cómo en la historia de la humanidad aparecerían las formas racionales, ya que sus manifestaciones no tendrían ningún vínculo con las formas anteriores de los primitivos, ni se encontrarían vestigios en formas anteriores de proceder. Bajo este panorama, lo lógico aparecería como un acto mágico, sin historia y sin antecedentes que dieran cuenta de sus posibilidades en momentos anteriores del desarrollo humano. Es así como, aunque la oposición permitió entender el cambio como producto de la imposición de una cultura ajena y como el acto de dominio de una forma racional sobre toda forma atávica de pensamiento, no da cuenta de cómo esta forma “más racional” habría de desarrollarse o habría aparecido en la historia de la humanidad.

Ante estas dificultades, la obra de Lévy-Bruhl posibilitó entender la historia como un transcurrir dinámico, sin conquistadores u actos de dominios externos, sino como parte de un proceso que guardaba ciertas similitudes. Gracias a eso, en lo pre-lógico se podrían ver procesos de abstracción y de generalizaciones elementales que posibilitarían el pensamiento abstracto y lógico de la ciencia occidental. La magia, el animismo, el artificialismo, o cualquiera otra de las categorías usuales en estas primeras conceptualizaciones de la antropología, se entenderían ahora como formas elementales de explicación causal, de establecimiento de relaciones objetivas, o de deducciones lógicas, que simplemente deberían consolidarse en un proceso interno del espíritu humano y de las demandas particulares que cada cultura tuviera en relación con su entorno inmediato.

Además de realizar este aporte crucial a las teorías evolutivas, Lévy-Bruhl desarrollaría un vasto trabajo sobre las representaciones colectivas que eran impuestas a los sujetos como parte de su orden sociocultural. En este trabajo concluye que el pensamiento primitivo se orienta con frecuencia hacia lo sobrenatural, debido a que las representaciones son fundamentalmente espirituales y afectivas (Lévy-Bruhl, 1922/1957, 1935/1978). Este tipo de apreciaciones fue el

eje central de su postulación respecto a dos grandes grupos humanos: el primitivo y el civilizado y, con ello, de dos tipos de pensamiento opuestos correspondientes: mentalidad primitiva y mentalidad civilizada. Las diferencias centrales entre los grupos y sus respectivas mentalidades radican en que la tradición civilizada busca las causas de los fenómenos en la naturaleza; y si no los encuentra, se dice que no se tienen los conocimientos suficientes. Mientras que para el primitivo, encontrar algo que no puede explicar lo lleva a buscar la respuesta en un poder oculto e invisible (Lévy-Bruhl, 1935/1978).

Redondeando las ideas de Lévy-Bruhl, encontramos que el pensamiento primitivo no busca, en oposición al occidental, relaciones causales, por el contrario se orienta fundamentalmente por las potencias místicas que conforman su universo. La razón de estas diferencias de mentalidades radicaría, según la argumentación de Lévy-Bruhl, en que los primitivos poseen una mentalidad *pre-lógica*, llamando pre-lógicas a aquellas formas de pensamiento que parecen tan verdaderas a los primitivos y tan absurdas a los europeos. Añade con esto, a diferencia de sus predecesores, la premisa de que los primitivos no es que no sean capaces de pensar coherentemente, sino que simplemente la mayoría de sus creencias son incompatibles con un punto de vista crítico y científico sobre el universo (Vázquez, 1982; Evans-Pritchard, 1973). Dada esta continuidad, podríamos seguir su razonamiento y conocer su pensamiento; llegando con esto al punto más alto de la teoría evolutiva sobre las diferencias del hombre.

Otras formas de caracterización de lo racional

El evolucionismo unilineal como corriente de pensamiento fue el primer intento sistemático de explicación científica de las diferencias culturales al postular que los diferentes pueblos pasaban por diferentes estadios o etapas de desarrollo, empezando por las más primitivas y acabando por la moderna civilización europea. Esta forma de caracterizar al hombre se cimentó durante toda la primera mitad del siglo XX gracias, en parte, a un considerable aumento del conocimiento de nuevas sociedades, además del aporte de los conocimientos prehistóricos y de ramas afines como la arqueología (Harris, 1968/1979). A pesar que la teoría evolucionista gozaba de enorme éxito y se había propagado extensamente en las ciencias sociales, los problemas inherentes a esta particular forma de concebir a la sociedad humana y al hombre

fueron puestos al descubierto con el fin de superar un sistema que, a la luz de las críticas que expondremos a continuación, no sería el indicado para dar cuenta de las diferencias de los hombres y mucho menos de su desarrollo, o de sus formas de conocer.

Una serie de escuelas teóricas, no necesariamente conectadas o de acuerdo entre ellas, serían las abanderadas en el cuestionamiento de la idea de progreso que venía latente en las escuelas evolutivas. Entre ellas, resulta central hablar de tres: la Escuela Americana liderada por Franz Boas, la cual sería la precursora y la que postularía la crítica más fuerte a la escuela evolucionista, la escuela funcionalista, y la escuela estructuralista. Las críticas más importantes de estas escuelas se realizaron sobre 1) el método comparativo, método por excelencia de los evolucionistas; 2) los datos etnográficos y su fiabilidad; y 3) las consecuencias sociales e históricas de una teoría evolucionista aplicada al hombre. Desarrollaremos algunos de estos puntos para presentar posteriormente las propuestas alternativas que surgieron a raíz de estos debates.

Comenzando pues con las críticas al método comparativo, vale la pena reiterar cómo éste llega a las ciencias sociales. Dicho método se remonta a la biología, donde, a través de su uso, los naturalistas lograron la comprobación sistemática de que los entes biológicos más sencillos son los predecesores de los más complicados. Estos éxitos en la investigación biológica animaron a los antropólogos a adoptar este sistema, con la firme convicción de que encontrarían que los sistemas sociales contemporáneos, al igual que en la evolución biológica, tendrían puntos de semejanza con las culturas anteriores.

En el trabajo *Limitations of the Comparative Method* (1896/1948), Franz Boas analiza el método comparativo y lo critica aludiendo a la dificultad de justificar los ejemplos que se emplean para explicar las evoluciones convergentes o paralelas⁸. Su argumento se fundamenta en el hecho que no siempre cada causa es seguida de un efecto similar y, por ello, no es extraño

⁸ La evolución convergente se refiere al fenómeno evolutivo por el que organismos diferentes, relativamente alejados evolutivamente, tenderían, bajo ciertas presiones ambientales equivalentes, a desarrollar en su evolución característica semejantes. La evolución paralela se distingue de la convergente en que las similitudes entre comportamientos (o aspectos morfológicos) se dan sobre aspectos secundarios, que impiden establecer alguna homología (Zhang & Kumar, 1997). Piense el lector en las similitudes entre la inteligencia humana y la del delfín, como un ejemplo del primer caso de similitud comportamental. A pesar de las diferencias entre estas dos especies y la lejanía en su parentesco, pueden asemejarse más que incluso otros animales más cercanos. Como evolución paralela podemos citar las similitudes de la comunicación entre los pájaros y los hombres, en cuanto al uso de sonidos, sin que esta semejanza pueda reflejar algunas similitudes en sus formas de organización. Obviamente estas últimas similitudes son establecidas sobre aspectos superficiales.

observar cómo muchos rasgos culturales como el chamanismo o el uso de máscaras se podrían dar en lugares distantes sin que interviniera un proceso de difusión. Si esto es así, afirma Boas, el desarrollo humano ha podido seguir infinidad de caminos diferentes, no necesariamente cruzados entre sí y, por ello las semejanzas no tienen que ser explicadas por la existencia de una unidad psicológica común (Boas, 1911). Desde este punto, la idea del método comparativo sería infructuosa, ya que tendería a afirmar que los parecidos culturales tienen las mismas causas o vínculos de tipo histórico. Sin embargo, Boas precisaría que las causas no siempre habrían de ser las mismas, ya que los rasgos semejantes se pueden haber dado por variadas razones en culturas distintas. En este sentido, la idea evolucionista despreciaría las complejidades y variedades culturales que son esenciales para los estudios etnográficos⁹.

En segundo lugar encontramos las críticas a los usos de los datos etnográficos y su fiabilidad. Como todo método, sus resultados acertados dependen en gran medida de los datos que sean recogidos y de la manera en que se haga el proceso de recolección. Para hacer afirmaciones sobre culturas separadas en el tiempo, los datos tendrían que ser recogidos en esas culturas perdidas en el pasado, o en aquellas que se tuviera la certeza de su semejanza. Obviamente la recuperación de datos de esas culturas ya inexistentes en su estado original es imposible y la utilización de culturas marginales en la actualidad genera una serie de inconvenientes. Es evidente que las sociedades de cazadores y recolectores contemporáneos no son representativas de los grupos paleolíticos, al ser pueblos marginales, refugiados o confinados en ambientes desfavorables por grupos dominantes de sociedades más avanzadas¹⁰.

De igual manera para hacer una comparación entre grupos diferentes, se debe tener la certeza de que los criterios para realizar la comparación sean adecuados para las dos poblaciones y no se

⁹ Esta crítica al método fue rebatida entre otros por las figuras nacientes del “neo-evolucionismo” como Leslie White. Leslie White (1959a, 1959b) afirmaría que a pesar de que Boas fue considerado el principal representante de la tendencia anti-evolucionista reaccionaria en los EE.UU, Boas no negaba la evolución, sino ciertos conceptos evolucionistas como el reduccionismo biológico, o la evolución paralela como más importante que la convergente o divergente o el paralelismo cultural. Aun así White anota que Boas en su obra acepta una evolución biológica y cultural que resulta explicable en términos de procesos exclusivamente naturales (1959b).

¹⁰ Estas limitaciones se pueden observar en otras aéreas científicas que intentan recuperar datos de eventos que no quedan registrados de ninguna manera. La paleontología tiene dificultades similares. Lo que se encuentra en estado fósil son huesos, más no comportamientos. La reconstrucción de los comportamientos de animales extintos, que pueden tener una utilidad para las teorías de la evolución, se realizan con comparaciones de especies existentes actualmente. Los paleontólogos suponen ciertas similitudes comportamentales con especies con algunas homologías anatómicas, lo que no siempre es un proceder fiable. Los debates y dificultades señaladas en los métodos comparativos, como en otros puntos, se presentan de manera transversal en variadas disciplinas, incluyendo la biología evolucionista de donde se nutren las primeras formulaciones antropológicas.

acabe favoreciendo a alguna en particular. Desafortunadamente, los investigadores usualmente al hacer la comparación acaban utilizando una herramienta, o unos criterios que pueden ser más comunes en su propia cultura o especie, bien sea el caso, y que pueden condenar a aquellos cuyos esos criterios o herramientasles sean extrañas¹¹.

Reconociendo esta problemática, hubo varios intentos por subsanarla. Algunos evolucionistas, especialmente Tylor(1871/1977), Morgan (1877/2000) y Spencer (1862/2009), intentaron superar las deficiencias en la incapacidad de garantizar la exactitud de un dato dado acumulando un gran número de ejemplos. Se fundamentaban para realiza dicha operación en la tesis que los errores etnográficos pueden quedar compensados si se emplea un gran número de muestra, lo que fue llamado el método comparativo estadístico (Téllez, 2007). Aun así, y pese a una pronta alegría por un posible éxito, los resultados no fueron capaces de subsanar toda la problemática de los datos y la crítica conservó su fuerza.

Por último, encontramos las críticas relativas a las consecuencias sociales e históricas de la teoría evolucionista aplicada al hombre. Como se expuso anteriormente, las ideas evolucionistas con su concepción particular de progreso sirvieron de fundamento para un determinismo racial, en la medida en que trataban de afirmar la supremacía europea frente a cualquier otra cultura (Boas, 1911, Wittgenstein, 1944/1992). Por ello, no es de extrañarse que fuera uno de los desencadenantes del nazismo y el fascismo protagonistas de las grandes guerras del siglo XX. En la “Gran Guerra”, como en la II Guerra Mundial, se hizo evidente el mensaje dominante y absolutista de una “razón” que se proponía como orientadora de la historia y como modelo de consecución de la verdad y de justificación de una civilización particular. Fue esta “razón”, entendida como parámetro de auto-constitución y como expresión de un dominio completo y único de la civilización, la que condujo, en gran medida, a justificar el exterminio de lo diferente y a la entronización de perspectivas particulares que peleaban por declararse los únicos herederos de una tradición específica (Marcuse, 1941/1972, 1955/1997; Lukács, 1923/1969).

¹¹Nuevamente podemos usar una comparación de la biología a manera de ilustración. Si tratamos de establecer una escala de inteligencia en las diferentes especies siempre hay algunas dificultades en las pruebas o comportamientos usados como indicadores. Por ejemplo, el uso de herramientas puede favorecer a especies que tengan manos similares a las nuestras (el caso del dedo oponible en los simios). De esta manera, se puede concluir que son más inteligentes los animales que pueden movilizarse manteniendo cierta independencia de sus miembros superiores y teniendo estos una mayor finura o destreza motriz. Este tipo de criterios en una época, obviamente, estableció que los primates sobresalían en inteligencia (y hasta las referencias a la forma y tamaño del cerebro justificaba esta conclusión). Actualmente se puede contemplar que la inteligencia se puede manifestar de muchas formas y no necesariamente esta se presenta de manera más evidente en los animales más parecidos a los seres humanos.

Estas críticas, entre otras menos relevantes, hicieron insostenible, para muchos, la concepción evolucionista sobre el hombre generando así la necesidad de elaborar otras formas de entenderlo y dar cuenta de sus diferencias. Los mismos críticos de la postura evolucionista serían los encargados de postular nuevas formas de establecer las diferencias con el “otro” y entender al hombre. Expondremos aquí tres de las escuelas más destacadas, dada su influencia, pertinencia y sus aportes al debate posterior y actual. Estas son: a) las posturas histórico-relativistas, que postulaban la inexistencia de regularidades en la evolución de las culturas (Boas 1911; Mead, 1928/1972); b) la postura funcionalista, para la cual la cultura era una respuesta que satisfacía las necesidades biológicas y psicológicas humanas (Malinowski, 1922, 1929; Radcliffe-Brown, 1935, 1952); y c) las posiciones estructuralistas, que mantienen que las diferencias culturales son manifestaciones de unas estructuras mentales inconscientes que subyacen a todas las culturas (Lévi-Strauss, 1964).

Estas tres posturas resultan claves, tanto en el debate que venimos realizando, como en la comparación con la psicología, a la que dedicaremos apartados posteriores. Su importancia radica en que, no solo mantienen una crítica constante a un parámetro común de desarrollo y a la noción de progreso de la mente, sino que adelantan algunas categorías que habrán de ser fundamentales para entender la particularidad, la diversidad de la cultura humana y nuevas estrategias metodológicas para realizar la investigación antropológica.

La escuela relativista

Sin lugar a dudas, una de las figuras más significativas de la antropología es Franz Boas, líder de la llamada Escuela Americana y del movimiento relativista. El particularismo histórico o escuela relativista se desarrolló como oposición a la teoría evolucionista y al método comparativo suscrito por ésta. Boas y sus discípulos propugnaron por una etnografía que debía basarse en un completo relativismo moral y ético y, por lo tanto, no debía expresar ningún juicio de valor ni opinión sobre las costumbres de otros pueblos, aun cuando fueran extremas sus costumbres, como es el caso del infanticidio o el canibalismo. Igualmente, reclamó el trabajo de campo dentro del quehacer del antropólogo y se opuso de manera categórica a las ideas racistas y etnocéntricas de progreso.

Sin la intención de desconocer el impresionante legado en cuanto a rigurosidad del método de investigación, criterios de verificación de datos, el posicionamiento de la antropología como rama profesional en universidades, entre otros, nos vamos a concentrar en las propuestas que realizaron Boas y los relativistas respecto a cómo entender al “otro” y en las ideas que de allí se derivan. En este sentido trabajaremos 1) la creencia en que los estudios particularistas conducirían al “descubrimiento” de las leyes culturales y 2) la relación entre lo mental y lo cultural.

Comencemos con la idea que identifica a toda escuela histórico-relativista: la creencia de que los estudios particularistas conducirían al “descubrimiento” de las leyes culturales. En *The Mind of Primitive Man* (1911), Boas establece por primera vez una relación clara y explícita entre la ausencia de secuencias uniformes de evolución y una ausencia de orden. Con otras palabras, afirma que tanto no hay progreso en la historia de las culturas, como que en estas no hay ningún orden, o esquema organizador que permita diferenciarla de otras. Para ilustrar esto, señala que entre las diferentes formas de organización familiar presentadas en culturas diferentes, por ejemplo, no se podría establecer correlación. Así mismo consideraba que las invenciones, el orden social, la vida intelectual y social, podrían desarrollarse de manera independiente, siendo los parecidos meras casualidades y la variedad puro “*capricho de la cultura*” (Boas, 1911).

En este sentido, desecha la posibilidad de encontrar uniformidades en el desarrollo de instituciones, siendo la presencia de similitudes institucionales alrededor del mundo el reflejo de algo inherente a la mente humana, una unidad psíquica universal más no la existencia de uniformidades culturales. Bajo estas premisas, Boas habría de rechazar cualquier determinismo cultural, geográfico, económico o demográfico. Valga la pena aclarar, que su postura no fue totalmente radical, puesto que adujo que todos estos factores podían ser determinantes, pero en grados muy variables, y sobre todo impredecibles según las configuraciones particulares de cada caso (Harris, 1968/ 1979).

Tras haber fundamentado la no uniformidad cultural, Boas y su escuela se ven enfrentados a decidir si es posible establecer una relación entre los aspectos psicológicos y los aspectos culturales. Sobre este punto, en sus últimos trabajos, Boas rechaza la posibilidad de encontrar unas leyes culturales al afirmar que, dada la magnitud de particularidades, incluso su método

histórico¹², que pretendía superar la problemática, resultaba insuficiente (Harris, 1968/ 1979). Por ello, en vez de considerar el descubrimiento de “leyes” como uno de los objetivos de la antropología, ésta debería centrarse en describir eventos, más no en explicarlos. En este sentido, la antropología debía ser clasificada como una ciencia histórica, no porque la historia de las culturas particulares fuera la única vía por la que se pudiera llegar a conocer las leyes que gobernaban los fenómenos culturales, sino más bien porque no existía alternativa válida frente al estudio de los fenómenos individuales (Boas, 1928). Las consecuencias de esta argumentación en los aspectos psicológicos conllevarían a ver el estudio de la personalidad individual humana como la realización más plena de la tendencia particularizadora¹³.

Desde allí, Boas emprende un estudio de la relación entre la psique individual y las formas de cultura, manteniendo ahora que, dado que la cultura no podría ser capaz, la estructura de la mente humana explicaría todas las regularidades manifiestas en los fenómenos culturales. Haciendo uso de los aportes freudianos, más que de Boas, dos de sus discípulas, Ruth Benedict (1934) y Margaret Mead (1928/1972), continuarían esta tendencia mostrando todo lo que la antropología podría aportar desde la postura relativista al entendimiento de la relación culturalmente. Por ejemplo, Benedict (1934) argumentaba que los elementos culturales son expresiones magnificadas, sobre una pantalla con proporciones gigantescas, de componentes propios de la psicología individual. Otro ejemplo de esta posición la podemos ver en la obra de Margaret Mead (1928/1972), quien a través de su estudio del desarrollo de la adolescencia en la población de Samoa postuló que en esta cultura dicha etapa no se caracterizaba por el conflicto y la tensión que los psicólogos habían considerado como universales. Esto le permitiría concluir que la naturaleza humana esta modelada por una variedad de formas que dependen de cada cultura particular, sin poder establecer el antropólogo leyes generales de estas. Así, las categorías

¹² Cuando hablamos del método histórico nos referimos al método alterno que propone Boas, que se caracteriza por el estudio detallado de una sociedad como un todo, teniendo en cuenta los factores ambientales y psicológicos que forman la cultura y el desarrollo local de cada costumbre. Este método, más que un intento de introducir el método inductivo en antropología, parece ser una negación de toda generalización comparativa hasta que se tenga suficiente material etnográfico correcto acumulado (Bohannon, P. & Glazer M., 1993).

¹³ La reacción contra las leyes universales y la preocupación por la descripción, y no por la explicación, ha tenido muchas versiones, y bastante opuestas, en las ciencias humanas. Las posturas hermenéuticas y fenomenológicas, por un lado, y las primeras versiones del positivismo de Ayer y Carnap, como variadas propuestas relativistas, abogaban por ideas similares. No es nuestro interés en este texto mostrar las argumentaciones de tipo epistemológico que encierran estas diferentes posturas, ya que nuestra preocupación trata de concentrarse en la historia interna de la antropología (y posteriormente de la psicología).

propias de la psicología, o lo mental, se expresaría de variadas formas por razones siempre propias de las culturas particulares.

Concluyendo con la escuela relativista, queremos destacar que, a pesar de los aportes que pudo haber realizado y los nuevos focos de atención, la concepción de cultura planteada por Boas va aparejada con errores notorios. Podemos ver cómo las descripciones de las particularidades específicas de cada cultura, pueden perderse en trivialidades y aspectos irrelevantes en el estudio cultural. Y, es en ese mismo sentido, que el establecimiento de leyes de carácter tan vago hace innecesaria su formulación. Igualmente, no sobra anotar que la idea de una objetividad absoluta en donde los datos etnográficos se hallen siempre libres de prejuicios, como se postulan en ésta y otras escuelas, sería fuertemente atacada desde las posturas posmodernas entre otras. Aun así, resulta importante reconocer el legado y las diferentes posturas heredadas de esta escuela, como fueron las de sus discípulos Sapir, Lowie, Mead y Benedict, entre otros.

La función: Ausencia de procesos comunes

A finales de los años treinta, una escuela llamada *funcionalista* se apoderó de las ciencias sociales, especialmente de la sociología y de la antropología social. Dentro de la antropología, el funcionalismo se caracterizó por su enfoque empirista que preconizaba las ventajas del trabajo de campo y retomaba al sociólogo Durkheim (1858/1986, 1912/2003) en dos aspectos: 1) su definición de función como categoría científica que permite la comprensión de los fenómenos sociales y 2) su interés por entender las formas de cohesión social y las relaciones entre instituciones sociales.

Es necesario explicitar, antes de continuar, que en el funcionalismo¹⁴ principalmente se erigieron dos corrientes: una, la funcional-estructuralista, que rechazaba explícitamente las definiciones de función que no se relacionaban con la idea de “estructura social” (Radcliffe-Brown, 1935, 1952); y otra, la funcional-psicológica, que precisamente enfatizaba en la función

¹⁴ En las disciplinas sociales es usual encontrar términos con una variabilidad polisémica, lo que hace poco precisa la diferenciación de las diferentes conceptualizaciones a partir de estos términos. Cuando nos referimos al funcionalismo (como podríamos hacerlo de manera similar con el estructuralismo) debe quedar claro que nos referimos a la concepción particular de este concepto en los autores que se están exponiendo en el texto.

relacionada con las necesidades y complejidades psicológicas (Malinowski, 1922, 1929). La primera postura se distingue de la segunda al diferenciar las funciones estructurales de la sociedad de aquellas otras funciones asociadas a las necesidades biopsicológicas de los individuos. Al contrario, la funcional-psicológica estudia la cultura y demás hechos sociales, como por ejemplo las instituciones, en función de cómo se organizan para satisfacer las *necesidades* de un grupo humano.

Expondremos algunos aspectos de las posturas funcionalistas haciendo énfasis en aquellos puntos que consideramos relevantes para el desarrollo de nuestras ideas. Nuestra exposición va a dividirse en los siguientes puntos: 1) las características generales de esta escuela, 2) la postura que toman respecto a las teorías evolucionistas y 3) la no consideración del devenir histórico.

Comencemos con algunas generalidades de la postura funcionalista que entiende, en cualquiera de sus dos versiones, a las culturas como un todo integrado, funcional y coherente. Para el funcionalismo, cada elemento de la cultura sólo puede analizarse considerando a los demás y buscando identificar la función que cumplen en el todo social. Por ejemplo, la religión existiría como un contenedor de agrupamientos sociales y de unión social (Malinowski, 1922; Evans-Pritchard, 1973)¹⁵. Así mismo, podemos observar cómo los funcionalistas se basan en la firme creencia que una sociedad se puede entender metafóricamente como un organismo vivo y, como tal, estaría compuesta por una serie de órganos (instituciones, normas de comportamiento) interconectados, cada uno de los cuales tiene una función específica en el conjunto (Radcliffe-Brown, 1952). De esta manera, cada órgano o institución tendría una función gracias a la cual el organismo se mantiene en equilibrio. Cabe anotar que estas ideas, aunque tienen matices propios

¹⁵ Las diferentes explicaciones sobre la religión parten de caracterizaciones y énfasis diferentes sobre el fenómeno religioso. Los evolucionistas y las posturas que tratan de oponer la ciencia a la magia y a la religión caracterizan la religión por sus explicaciones sobre el origen del mundo, o por la presencia de un ser, o seres todopoderosos como causas iniciales de todo. Las posturas funcionalistas hacen énfasis sobre un origen etimológico de la palabra religión. El término de *religare*, que significa comunión, unión con los otros para la realización de un ritual, conduce a un énfasis en la función de integración y de cohesión social. Las características soteriológicas de la religión y los aspectos de fe, o de certeza en particulares creencias es la manera en como los fenomenólogos de la religión y algunas posturas posteriores de las ciencias sociales abordan el fenómeno religioso. De esta manera, estas últimas posturas, no establecerán diferencias radicales en las maneras en como las diferentes culturas abordan el problema espiritual. Estos detalles sobre el concepto de religión y como estos sentidos habrían de determinar el análisis sobre sus expresiones, no son objeto de nuestras preocupaciones actuales, a pesar de que alertamos al lector que los análisis conceptuales tienen que tener en cuenta las maneras en cómo se entienden los fenómenos a analizar. Las posturas hasta ahora presentadas suponen los componentes usualmente expuestos en la tradición occidental para analizar el fenómeno religioso.

de cada uno de los autores, sus generalidades fueron retomadas de las formulaciones spencerianas del evolucionismo social.

En relación con el segundo punto, las críticas que la escuela funcionalista formula frente al evolucionismo, encontramos una fuerte resistencia a aceptar los esquemas evolucionistas y la idea de progreso para explicar la diferencia. Al igual que en el caso de Boas, Radcliffe-Brown no era un antievolucionista, en el sentido de ser opositor de la versión darwinista de la evolución, incluso él mismo se declararía evolucionista social, entendiendo por tal a alguien interesado en el estudio del proceso de diversificación por el que se producen nuevas y diferentes formas de sociedades. Para Radcliffe-Brown (1935) el error principal de las teorías predecesoras a la suya había sido la búsqueda de los orígenes, cuando lo que tenían que haber buscado eran leyes.

Para ejemplificar la visión funcionalista, resulta pertinente revisar los elementos que habían sido claves para el evolucionismo, como la religión y la magia. Sobre este respecto afirmarían que no existirían pueblos, por primitivos que fuesen, que carecieran de religión o magia, así como tampoco existía ninguna raza de salvajes que desconociera la actitud científica (Malinowski, 1922; Radcliffe-Brown, 1952). En este sentido, buscar las primeras formas de pensamiento y observar su avance progresivo resulta infructuoso. En el caso de la magia, por ejemplo, su uso sería asignado a las ocasiones más peligrosas y más inseguras, en un intento pragmático de enfrentarse con la realidad, en donde existe una desproporción entre los medios a disposición del hombre y los fines que trata de alcanzar. En cuanto al totemismo, expresión religiosa de los primitivos, se vería como un ritual de valor adscrito a un sistema económico importante. En la medida en que la sociedad va creciendo diferencialmente, cada quien se va agrupando en los valores de la comunidad simbolizada por un emblema (Malinowski, 1922).

Otro de los puntos que algunas vertientes funcionalistas criticarían se remite a la premisa individualista usada por Lévy-Bruhl, quien a pesar de insertar en su discurso las representaciones sociales, contrario a los antropólogos precedentes, no les da un papel significativamente preponderante dando primacía a lo individual. En este caso, sería Evans-Pritchard (1973) quien, tras un análisis cuidadoso de la obra del autor evolucionista, argumenta que resulta inútil e infructuoso querer interpretar a las mentalidades primitivas en términos de psicología individual, puesto que la mentalidad de cualquier individuo procede de las representaciones colectivas de su sociedad. En ese sentido, ciertos tipos de representaciones y modos de pensar resultan

obligatorios y funcionales dentro de las instituciones a las que pertenecen dentro de cierto tipo de estructura social (Evans-Pritchard, 1973). Dicho de otro modo, a medida que varíen las estructuras sociales varíen las representaciones y, con ellas, el pensamiento del individuo. Por ello, es de suponer que cada sociedad tendría una mentalidad característica, puesto que cada uno tiene sus costumbres e instituciones que fundamentan sus representaciones colectivas. En ese sentido, la diferencia entre los pueblos primitivos y los civilizados yacería en que sus representaciones colectivas son pre-lógicas y místicas, pero esto no significa que carezcan de conexiones lógicas causales, sino que en ciertos espacios las formas de expresión proceden de esas maneras.

Queremos culminar este apartado del funcionalismo con un punto clave respecto a su pensamiento, punto que lo separa diametralmente del relativismo histórico de los E.E.U.U: el no acudir a la historia en busca de explicaciones. Dado que el funcionalismo se interesa por el presente, y en ese sentido por las funciones que cumplen las instituciones en un momento dado, descuida su origen y evolución histórica. Sus opositores argumentan que el hecho de no tener en cuenta el devenir histórico, dentro de la construcción de la realidad social, hace que se ignoren los cambios culturales a los que se ven sometidos las sociedades por parte de agentes externos (Harris, 1968/1979). En este sentido, su descripción estaría limitada a un espacio-tiempo preciso que no podría llevar a generalizaciones ni al establecimiento de las leyes que en un principio buscan.

Capacidades universales

La última escuela que abordaremos, y no por ello menos importante, es el estructuralismo. El estructuralismo abre la segunda mitad del siglo sugiriendo la idea de poder superar las deficiencias observadas en otras escuelas como la funcionalista y la relativista, respecto a su pretensión de alcanzar una explicación de la lógica de las organizaciones sociales. A partir de sus raíces en la lingüística¹⁶, el estructuralismo basa sus formulaciones en la noción de *estructura*.

¹⁶ El término *estructuralista* ha tenido una diversidad de significaciones. Al estructuralismo que nos estamos refiriendo en este contexto es al que, tomando las nociones básicas de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, propone analizar los fenómenos sociales como formas organizadas en donde el sujeto, y las usuales categorías psicológicas de conocimiento, conciencia o personalidad dejan de tener un rol central. Las formas

Siendo tomada esta noción en el sentido de estructura mental que subyace a las instituciones y que estaría determinada por el funcionamiento específico del cerebro humano. Empecemos pues, con sus principales formulaciones.

Lévi-Strauss (1964), el mayor representante del estructuralismo en la antropología, insistía en que todas las manifestaciones humanas habrían de presentar las mismas complejidades lógicas, y que la diferencia estaba en las relaciones particulares que cada cultura asigna a sus procesos y representaciones. Su argumento lo sostenía aludiendo a la unidad psíquica del espíritu: la razón, entendida como un conjunto de reglas que guían el inconsciente y que son esencialmente la misma en todas las culturas y épocas. (Vázquez, 1982). En este sentido, para la escuela estructuralista, serían las modelaciones matemáticas y lógicas las que conducirían a establecer “formas” estructurales similares en todos los miembros de la especie humana.

Dichas conclusiones fueron obtenidas tras una observación minuciosa, con trabajo de campo en poblados “primitivos”, desde los cuales Lévi-Strauss habría de proponer la existencia de unas *estructuras mentales* en los individuos de cada sociedad. Estas estructuras mentales, en conjunto, serían el sostén, o la estructura, del “pensamiento colectivo”. Así, la estructura de la sociedad empezaría en el pensamiento del individuo, la unidad básica de la cultura que se halla en la mente, para luego continuar con la formación de un pensamiento colectivo. De aquí se puede observar como el autor establece una relación directa entre las estructuras que cada individuo tiene en el cerebro con las de la sociedad, fundamentando así la igualdad de toda la humanidad (Mattingly, Lutkehaus y Throop, 2008).

A partir de estas premisas, Lévi-Strauss (1958/1995) considera que no podríamos hablar de una evolución de la raza y, mucho menos de su mentalidad, puesto que el espíritu humano sería básicamente el mismo: necesario, permanente y universal. El progreso, descrito en términos de los autores pioneros, no habría tenido como escenario la conciencia o la mente colectiva, ni individual, sino al mundo al que la humanidad, dotada de facultades constantes, se habría enfrentado por demandas y objetivos variados (Lévi-Strauss, 1964; 1958/1995). El pensamiento

sociales y los procesos de conocimiento e interacción humana operan a partir de una estructura impersonal que todo lo determina. Además de Lévi-Strauss, al que nos referiremos en el texto, las obras de Lacan, Barthes y otros autores principalmente de la filosofía francesa fueron signadas por este tipo de propuesta que, en muchos casos, desembocó en el más claro y radical antipsicologismo. Muchos “estructuralistas” se diferencian en sus pretensiones y sus niveles de análisis, aunque lo común es la utilización de modelos formales, sean de la lingüística o de la matemática, para caracterizar los fenómenos que les interesa estudiar. Debe quedar claro que existen otras posturas que se llaman a sí mismas estructuralistas y que utilizan modelos de tipo analógico, o simplemente diagramas de flujo.

mítico y el pensamiento científico operarían con la misma lógica y el hombre siempre habría pensado igualmente bien (Vázquez, 1982).

Para ejemplificar su postura, vale la pena considerar las maneras en como clasificaban las cosas y eventos los pueblos “primitivos” para evidenciar si estas formas eran tan azarosas o carentes de reglas como lo habían postulado los primeros antropólogos. Lévi-Strauss (1964) afirmaba que, en su codificación del mundo, los pueblos no occidentales expresan pautas complejas de organización. Esto se puede observar en las formas de agrupación de las especias como la cereza, canela, vainilla y jerez por una comunidad indígena, las cuales resultan totalmente consistentes con una agrupación científica de acuerdo con el contenido de aldehídos de sus elementos integrantes. En este sentido, sostiene que una clasificación hecha a partir de los sentidos y la experiencia directa pueden ser coherentes con las formas de pensamiento científicas (Lévi-Strauss, 1964). Así, los “salvajes”, como todos los seres humanos, expresarían en sus explicaciones sobre el mundo, en sus hábitos de cocina, en sus relaciones de parentesco, en sus escritos o en su religión, entre otras manifestaciones, formas sistemáticas y coherentes de organización¹⁷.

Así, las categorías que estructuran el pensamiento humano, las que rigen y articulan sus funciones mentales serían comunes al hombre primitivo, occidental e, incluso, al niño. En este sentido, se podrían desprender equivalencias fundamentales entre las categorías lógicas que estructuran el pensamiento humano, de cualquier cultura y época, de cualquier hombre o niño y el sistema categorial que estructura el pensamiento de todo animal (Lévi-Strauss, 1949/1998, 1964). En el caso del pensamiento salvaje, no sería la contradicción como en el pensamiento europeo, sino la oposición (crudo-cocido/ animal-vegetal) lo que regiría su lógica concreta, lo que no necesariamente los inhabilitaría para usar la abstracción (Vázquez, 1982). La magia no prefiguraría la ciencia, no sería una primera etapa de la evolución del pensamiento científico ni

¹⁷ Los estructuralistas, los evolucionistas y todos los teóricos que hacen énfasis en la razón, (al menos hasta antes de los años 70s) recurren a modelos formales (sean de la lógica, la matemática, o la lingüística) para caracterizar el pensamiento y las formas cognitivas. La lógica de clases, de relaciones y proposiciones y los modelos estructuralistas de la matemática de los Bourbaki son algunos de los modelos más utilizados. Lo más llamativo es que a pesar de semejantes usos y funciones que les atribuyen a los modelos formales para la teorización, las concepciones sobre lo humano cambian. Para los evolucionistas, los primitivos no usarían la lógica. Para estructuralistas como Levi-Strauss si tienen una organización lógica. Este punto va a ser tematizado más adelante. Por ahora baste decir que los modelos formales organizan ciertos datos, pero su lectura depende de ciertos supuestos y concepciones propias de la teoría y que son externos a los modelos.

mucho menos se contrapondrían, por el contrario correrían paralelas en todas las culturas y épocas.

Para cerrar este apartado queremos anotar que, a pesar de que estas últimas escuelas surgieron con la firme idea de cambiar las teorías iniciales sobre lo humano, que estaban limitadas para dar cuenta de las formas de conocer y de las diferencias humanas, también fueron incapaces de alejarse de los criterios de racionalidad dados por la cultura occidental. De este modo, siguieron observando a los otros bajo una mirada que ellos consideran “adecuada” y, en ese mismo sentido, catalogaban, observaban y juzgaban de acuerdo a la realidad que poseían y a los objetivos que por su época fueron establecidos. En fin, al igual que las escuelas evolucionistas que criticaban, siguieron haciendo uso en sus respectivas teorías de formas lógicas para modelar la racionalidad, o para dar cuenta de la adaptación, y establecían criterios de adecuación y parámetros universales de buen juicio, que todos los seres de alguna manera deberían seguir. En este sentido, la importancia de estas posturas radicaría más que en generar un cambio revolucionario en las maneras de concebir al ser humano y su naturaleza, en ser las primeras formas que cuestionaron la idea de progreso, los criterios de racionalidad que favorecían a la culturas occidentales, los supuestos evolutivos y los supuestos que dieron inicio a la comparación de las culturas.

Un giro hacia el estudio del otro desde “los otros”

Alrededor de la segunda mitad de siglo XX, en todas las ciencias humanas, comenzaron a gestarse nuevos movimientos cuya urgencia yacía en cambiar los parámetros de comparación y los criterios usados para caracterizar la mente y la cultura humana. Este cambio no resultó sorprendente, ni totalmente radical; más bien fue el resultado de una discusión de larga data que traían las posturas ilustradas o iluministas frente a sus opositoras: las ideas románticas y algunos movimientos modernos del siglo XIX y XX. Sin pretender profundizar en dicha discusión, vale la pena dar unas pinceladas generales sobre el debate entre las ideas ilustradas y románticas con el fin de establecer con más nitidez el origen de las ideas que, en antropología, como en otras ciencias humanas, darían un giro respecto a los parámetros de comparación con el otro y, que

más tarde, serían la base del establecimiento de posturas posmodernas y el nacimiento de la idea de *cultura*¹⁸ como punto indispensable a la hora de hablar de la racionalidad.

Como narramos anteriormente, la Ilustración defendía la presencia del lenguaje lógico-matemático como el único que representa fielmente el orden de las cosas y bajo cuyas reglas la razón funciona como espejo de la naturaleza (Rorty, 1989). El romanticismo, su contraparte, haría de la poesía, la pintura y la música los lenguajes superiores al lograr expresar lo que se haya más allá de los límites de la facultad de pensar (Tollinchi, 1989; Fichte, 1970). Las artes, en este sentido, serían la máxima expresión de la razón humana, de sus formas simbólicas y de su poder creador (Shweder, 1992; Díaz, 1994). Desde esta perspectiva, el valor central de la ideología universalista e ilustrada comienza a perder sentido frente a la posturas románticas dónde cada sociedad humana, cada pueblo, cada edad y civilización podría poseer su propio ideal y desde allí elaborar sus formas de vida, pensamientos y acciones particulares (Díaz, 1994). Como consecuencia innegable de esto, el estudio antropológico no habría de juzgar a las otras culturas con los criterios de la propia, sino en y por sí mismas, ideal que nunca habrían de conseguir las escuelas relativistas ni funcionalistas.

Fue así como mientras la postura romántica daba demasiado crédito a lo simbólico¹⁹, los ilustrados creían demasiado en la razón. Y, a pesar que la versión hegemónica continuara siendo la ilustrada en los discursos oficiales de las disciplinas, se mantuvo viva la postura romántica. Esto cambiaría a mediados del siglo XX, cuando se fortaleció el debate en las ciencias, el arte, la economía, entre otros, respecto al intento fallido de alcanzar el progreso económico, moral y social para toda la sociedad (Reynoso, 2000). En este debate no solamente se cuestionarían las ideas ilustradas, sino que se trataría de incorporar, ya no como opuesto e incompatible, aquellos

¹⁸ El término *cultura* es polémico y polisémico en antropología. En este texto nos abstendremos de abordar las discusiones antropológicas sobre su terminología y significado remitiéndonos, de manera muy general, a las acepciones usadas en las conceptualizaciones del siglo XX que lo entienden como un conjunto de las formas, modelos o patrones, explícitos o implícitos, a través de los cuales una sociedad regula el comportamiento de las personas que la conforman.

¹⁹ Sobra aclarar que el sentido de lo “simbólico” en el romanticismo y en muchos autores de la tradición europea refiere a las capacidades creativas, que se oponen o al menos no se pueden captar a través de modelos lógicos u otros procesos con los que se identifican las ciencias formales o las ciencias en general. El concepto de símbolo para la semiótica anglosajona se entiende, de manera contraria, en términos de modelos matemáticos y de procesos formales. El símbolo es por tanto la mejor expresión de un pensamiento, abstracto, racional e independiente de variadas significaciones. Este es un ejemplo más de la riqueza polisémica de las ciencias humanas.

aspectos que habían resaltado las posturas románticas²⁰. A continuación esbozaremos líneas de debate que llevaron a un cambio en las conceptualizaciones de las ciencias humanas respecto a las formas de conocimiento y del “otro”. Desde allí, podremos mostrar al lector el rompimiento de las dicotomías de las que hemos venido hablando, racional-no racional, universal-particular, entre otras, y las nuevas maneras de observar las diferencias entre los hombres y entre las culturas.

Antecedentes en la sociología

Sin extendernos en los debates sobre la racionalidad que surgen y se desarrollan dentro de la disciplina sociológica, resulta crucial hacer referencia en particular a un sociólogo, Talcott Parsons, cuyas formulaciones tuvieron una gran influencia en las teorías norteamericanas desde los años 40 hasta principios de los 60 y que influyó directamente a los antropólogos que tratarían de rescatar lo simbólico. Pero, con el fin de ver la importancia que tuvo este autor en los debates antropológicos que venimos tratando y el cambio conceptual que ofreció, es importante hacer una pequeña narración sobre la situación de la sociología y otras disciplinas sociales, en la primera mitad del siglo XX, y que influirían en algunas nuevas posturas de la antropología. Es conveniente recordar, primero que todo, que Durkheim²¹ y sus teorías sobre la estructura funcional de la sociedad había permeado la escuela americana de Boas.

²⁰ La historia y las variaciones de las posturas románticas exigiría un más extenso análisis que el que pretendemos mostrar en este texto. Una interesante historia de este movimiento intelectual se puede encontrar en Gómez, J. (2009). Podríamos añadir a esa historia los estudios sobre la historia y la fenomenología de las religiones, que fueron paralelos a la historia oficial que presentamos aquí. Schleiermacher, Van der Leeuw, Widegren y Karl Otto, a pesar de que podrían coincidir con unas caracterizaciones de los primitivos presentadas por Frazer, Tylor o Morgan (los autores iniciales de las posturas evolucionistas), asumían una visión positiva de los mismos. El pensamiento primitivo, en los fenomenólogos de la religión, se presentaba como poseyendo una mayor sensibilidad y una mayor comunión con los otros y con la naturaleza, lo que posibilitaría que sus sociedades fueran más armónicas o más adecuadas. Esta historia de las religiones tuvo más reconocimiento en las facultades de teología o de estudios religiosos que en la antropología. Obviamente, las categorías utilizadas desde estas perspectivas se alejaban de los modelos de la ciencia imperante y abogaban por una consideración de lo simbólico, la conciencia y lo hermenéutico, que solo recientemente han vuelto a ocupar un lugar central en la conceptualización de las ciencias sociales.

²¹ A lo largo de su trabajo, Durkheim desarrolló, entre otras cosas, una teoría de la religión que distaba de las propuestas por Frazer en antropología y Wundt y Freud en psicología (teorías que esbozaremos más adelante). Para ello, propone que en el caso de la religión es la propia sociedad, o a un segmento de ella, la que se refleja en los cultos. En ese sentido, las diferencias de religión entre pueblos dependería precisamente en que la religión sería un sistema de ideas por el que los individuos se representan la sociedad a la que pertenecen y sus relaciones con ella (Durkheim, 1912/2003). La religión no obedecería entonces a estados primitivos o emocionales que generarían un ritual.

Emile Durkheim, como un pensador crítico de su época, se preocupó por los profundos cambios y crisis que acontecieron en las sociedades del siglo XIX, especialmente en su natal Francia en relación al malestar social claramente evidente en 1848 y 1870. Es así como, en su afán por entender la relación entre sociedad e individuo y, la influencia que una pudiese tener en la otra, Durkheim (1895/1986) señala la necesidad de distanciarse de la filosofía y constituir la existencia de unos fenómenos específicamente sociales que habrían de ser estudiados objetivamente por la ciencia sociológica. Para ello, postula que la sociedad habría de ser concebida como algo que, al mismo tiempo, está fuera y dentro del individuo, donde el individuo constantemente ha de adoptar e interiorizar los valores y moral de su sociedad (Evans-Pritchard, 1973). En ese sentido, postula un fenómeno llamado “hecho social” que no podría ser reducido a datos psicológicos puesto que en él la conciencia colectiva habría de primar siempre sobre el pensamiento individual, siendo entonces la sociedad, y no el individuo, la unidad de análisis primordial de la sociología²² (Durkheim, 1895/1986, 1902/1947, 1912/2003).

Contrario a esta tesis durkeimiana, una de las discípulas de Boas, Ruth Benedict (1934) argumentaría que es necesario hablar de un concepto de *cultura* como clave para entender incluso los rasgos de personalidad humana. Para ella, la cultura es así concebida como una suerte de modelo de personalidad de grupo que cada uno de los individuos miembros conserva en su mente. En este sentido, plantear el concepto de cultura implica una suerte de actitud grupal, “personalidad” comunitaria, transmitida a las mentes de personas individuales y no necesariamente habría que hacer referencia a algo objetivo que el científico social pudiese estudiar sobre ella (Benedict, 1934). En este sentido, Benedict le atribuiría a la psicología individual un papel significativo que, desde la teoría de Durkheim hubiese sido de escaso interés al no ser concreto y objetivo como lo son otras estructuras de estudio tales como las familias o

²²Esta propuesta era común en muchas formulaciones sociales, desde Comte pasando por Marx y siguiendo por otros sociólogos modernos. Esta visión llegaba a formular que lo psicológico solo atendía a procesos individuales difícilmente sistematizables y que hacían imposible incluso el establecimiento de una ciencia psicológica. Esta idea, incluso adquirió formas particulares de expresión en autores pioneros de la psicología. Piaget (en sus primeros textos escritos entre el año 1920 y 1935), Vygotsky, Wallon y Freud veían al niño recién nacido como dominado por deseos o intereses particulares y variables, que iban a ser dominados, o controlados en la medida en que el infante era socializado. Solo a través de la socialización el sujeto desarrollaría la capacidad de pensar de acuerdo a las reglas de la sociedad y sería capaz de alcanzar formas de razonamiento abstractas. Estas teorías de la socialización que intentaban abordar lo psicológico asumían una solución de compromiso con la sociología al aceptar que el pensamiento humano y la autonomía eran solo producto de un sujeto social.

los clanes (Pals, 2008). En pro de solucionar esta disputa, y ante la necesidad de darle forma al concepto de cultura para que pudiese ser estudiado lo más objetivamente posible, algunos autores, como Geertz, hacen entrar en escena las formulaciones de Parsons.

En primer lugar, Parsons²³ (1968, 1974, 1976) conceptualiza la sociedad como un sistema y, como tal, estaría constituido por instituciones cuya función es perpetuarse a sí mismas manteniéndose en un estado de relativa integridad y equilibrio; así mismo, esas instituciones resultarían a la vez ser mecanismos del sistema y sistemas en sí mismos (Reynoso, 1998). Contrariamente, en el modelo durkheniano las entidades son las dinámicas sociales, que aparte de satisfacer necesidades básicas, sirven para perpetuar el esquema social o para minimizar el impacto del cambio. Y, en segundo lugar, mientras que para Durkheim es necesario estudiar una sociedad a la vez, sin mayor espíritu comparativo, y prestando más atención a sus estructuras e instituciones que a los procesos que tienen lugar en ellas, Parsons le da importancia a la naturaleza ideal del sistema cultural, es decir, un sistema compuesto de ideas, significados, símbolos, y en especial valores (Pals, 2008).

Tras distanciarse de los modelos funcionalistas de la sociología, Parsons (1968, 1974) propone la sociedad como la integración de tres sistemas: 1) personalidades individuales que son moldeadas y regidas por 2) un sistema social que a su vez es formado y controlado por 3) un sistema cultural separado. Éste último, sería una compleja red de valores, símbolos y creencias que interactúan tanto con el individuo como con la sociedad, aunque puedan, en dado caso, ser analizados por separado (Pals, 2008). Este tipo de esquematización permitiría contemplar la noción de cultura, propuesta por Benedict, como un sistema que resulta objetivo y estable, una colección de símbolos objetos, gestos palabras acontecimientos, todos con un significado vinculado a ellos cuya existencia estaría fuera de las mentes individuales²⁴ aunque actúa dentro

²³ A pesar de no ser central para nuestros propósitos expositivos resulta importante anotar que Parsons retoma varias ideas de la sociología de Weber y de la diferenciación metodológica de Dilthey entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, al igual que algunas ideas del psicoanálisis freudiano. Estas fuentes le permitirían por un lado formular para las ciencias sociales una metodología que atendiera a las particularidades simbólicas, no siempre parte de las explicaciones causales y el establecimiento de leyes. De Freud retomaría su concepto de *superyó* que les permitiría formular la idea de que los sistemas sociales pugnan por la estabilidad o el equilibrio con un fuerte sentido de orden social e interdependencia institucional (Parsons, 1976). Esta idea le permitiría fundamentar su teoría de la acción social.

²⁴ El símbolo a pesar de ser el instrumento común en el conjunto de posturas que reaccionaron contra la idea de razón como operando con formas abstractas y lógicas, tuvo muy variados usos. Para la antropología simbólica los símbolos operan a nivel de la cultura y se visibilizan en los íconos, rituales y formas objetivas que se observan en un grupo social. Para los fenomenólogos de la religión y para los psicólogos lo simbólico (entendido como lo puesto a

de ella para modelar actitudes y guiar acciones. La cultura, desde esta postura, implicaría algo más que un conjunto de emociones inaccesibles o de impresiones cambiantes dentro de la mente de los individuos (como lo habían planteado los funcionalistas o estructuralistas); sino algo real, permanente y objetivo que tenía un efecto en las emociones privadas, pero conservaba una existencia aparte de ellas (Pals, 2008). La ventaja de adoptar esta postura, ventaja que usarían los antropólogos simbólicos, es que este sistema (cultura) puede ser reconocido por todas las personas en la sociedad, así mismo por el científico social que quisiese estudiarlo.

Sin más preámbulos veamos cómo estas teorizaciones permitieron un cambio dentro de la antropología y cómo la antropología vería la noción de cultura.

El símbolo y la cultura

Como veníamos mostrando, las críticas dentro y fuera de la disciplina a las escuelas relativistas y funcionalistas, a sus postulados y supuestos, así como a sus poco exitosos intentos por regularizar, controlar y mejorar los métodos etnográficos y de incorporar nuevas técnicas de análisis, condujo a la necesidad de postular nuevas formas de saber del “otro” (Geertz, 1973/1989; Bourdieu, 2003). Entonces, serían los herederos de dichas escuelas, quienes impulsarían un movimiento en pro de la recuperación de las formas antes vistas como opuestas a la razón, es decir todas aquellas formas que retomaban e imprimirían un nuevo valor a lo irracional, particular y simbólico. Esta nueva forma de concebir la realidad y la necesidad de estudiar desde otra perspectiva lo antes ignorado, o calificado como primitivo, sería rescatada en la antropología simbólica y posmoderna (Eliade, 1957/1998, 1969/1999; Turner, 1967/1990; Douglas, 1970/1996, 1998; Geertz, 1973/1989), el materialismo cultural (Harris, 1989/2000) y la antropología cognitiva (D’Andrade, 1992, 2003), entre otras escuelas. En estas perspectivas la idea de razón, como la perspectiva individualista para caracterizar las culturas y sociedades humanas y con ella las ideas evolucionistas serían fuertemente cuestionadas.

Sin ahondar en las diferencias de dichas posturas, la mayoría comparte una noción particular del símbolo y la cultura que es el resultado de una serie de discusiones provenientes de la

lo racional) opera como expresión de lo afectivo, o como formas elementales, o subjetivas, de entender el mundo. Esto último no significa que necesariamente lo simbólico se vea de manera negativa. Estas posturas sobre el símbolo se expresan de igual manera en las diferentes posturas sobre la hermenéutica.

filosofía y otras disciplinas. Como veremos más detenidamente en el capítulo dedicado a la psicología, en la segunda mitad del siglo XX se comienza a cuestionar la imposibilidad de llegar a una verdad y de poder realizar un estudio objetivo del mundo y, especialmente del otro²⁵. Estas críticas, a grandes rasgos, planteaban un escepticismo hacia las categorías establecidas en las ciencias, resaltaban la imposibilidad de dar cuenta y explicar la realidad, y subrayaban su relatividad y el carácter construido de los conceptos (Foucault, 1968/1999; Derrida, 1966/1972)²⁶. Igualmente, las críticas formuladas frente a las posturas analíticas (Quine, 1960; Rorty, 1989) que abordaremos posteriormente, demandaron una mayor comprensión del lenguaje, no sólo como vehículo del pensamiento o de la realidad, sino como constructor de mundos: como lenguaje interpretativo.

Específicamente, sería la llamada *Antropología Simbólica* una de las manifestaciones más importantes que se desarrollaron como parte del proyecto más englobante de constituir una antropología interpretativa (Reynoso, 1998). La Antropología Simbólica no es una teoría antropológica específica, sino un conjunto difuso de propuestas que redefinen tanto el objeto como el método antropológico, en clara oposición a lo que se considera como el positivismo, es decir, a todas aquellas posturas que dentro de las ciencias humanas pretendían, a través de la razón llegar a una verdad y, con ello establecer unos parámetros comparativos claros y verificables. Por el contrario, le otorgan una importancia fundamental a los significados culturalmente compartidos y a todo un universo de ideales variadamente concebidas. Al hacer esto, rompen la dicotomía externo-interno, individuo-sociedad, universal-particular tan fuertemente arraigada en la antropología y que se puede reflejar con la manera de contemplar la cultura.

Hemos de recordar que, en un principio, el concepto de cultura era entendido y explicado como una serie de constricciones y condicionamientos externos al individuo, que fijaban pautas de acción a través de las normas, religión u otro medio de control (Buxo, 1984). Así mismo, se

²⁵Las críticas posmodernas abogaban por una muchedumbre de verdades cada una de igual validez. Con esta concepción se relegaban las viejas creencias sobre una verdadera y objetiva forma de ser, de pensar y de concebir al ser humano. Las consecuencias en el plano conceptual de las teorías era claro: se establecía un relativismo epistemológico en donde no hay ninguna verdadera fundamentación para el conocimiento (D'Andrade, 1992, 2003; Greenfield, 2000).

²⁶ Gran parte de las críticas frente a la noción de realidad, el papel del lenguaje en la construcción del mundo y la discusión forma-contenido provienen de argumentaciones filosóficas cuyo impacto se extendió en todas las ciencias humanas. Dichas discusiones serán profundizadas más adelante en el capítulo de psicología.

consideraba que se podría encontrar o la universalidad o la particularidad de las culturas estudiando y comparando diversas manifestaciones en el mundo. Igualmente, el papel del lenguaje en las investigaciones antropológicas tenía el papel descriptor de unos conocimientos que podían ser alcanzados objetivamente a través de la observación. Sobre estas dos premisas se pararon las críticas para edificar otra manera de caracterizar lo humano.

En este sentido, con el objetivo de mostrar cómo se da un debate sobre las formas del conocimiento humano y la disolución de las dicotomías en el pensamiento antropológico, en vez de mostrar los aportes que hicieron cada una de las escuelas respecto a los parámetros de comparación con el “otro” y en lo que respecta a las maneras de entender el hombre, queremos mostrar cómo 1) éstas cambiaron los ejes de estudio desde perspectivas individualistas, racionales y universales a perspectivas sociales, particulares y simbólicas, que son las que actualmente dominan el estudio antropológico; 2) el papel relevante que comienza a tener el lenguaje y, con ello, el concepto del significado²⁷ y el método de estudio. Esta forma de mostrar la discusión permitirá observar el debate en contra de los modelos evolutivos y racionales que hemos venido comentando, así como permitirá establecer el paralelo con la psicología. Comencemos con una de las consecuencias más significativa de esta nueva conceptualización: lo social como nuevo eje de estudio para comprender al hombre.

De lo individual a la cultura

Ante las problemáticas que presentaban las escuelas que habían tratado de estudiar al hombre y sus diferencias desde lo individual, surge la necesidad imperativa de un cambio. Fue así como anudando esfuerzos con diversas críticas provenientes de todas las ciencias sociales que reclamaban por una descentralización del individuo y el reconocimiento de un ser embebido en un mundo cultural del cual era un agente participante, la antropología daría paso a una de sus tradiciones más fecundas de la segunda mitad del siglo XX: la antropología simbólica. Dicha tradición encabezaría el cambio desde perspectivas individuales a culturales concibiendo el trabajo antropológico bajo la definición e interpretación de aquellos agentes a los que estudia,

²⁷ El lenguaje, así como el concepto de significado ha tenido muchos usos en las ciencias sociales. En este contexto se hace mención a las versiones sociales del significado y al lenguaje entendido como instrumento de comunicación y no en su función referencial.

además de considerar a las diferentes culturas como sistemas de símbolos compartidos que aportan formas diferentes de ver el mundo (Eliade, 1957/1998, 1969/1999; Turner, 1967/1990; Douglas, 1970/1996; Geertz, 1973/1989). Analicemos cómo llegan a la propuesta y a una consecuente caracterización del hombre.

Como relatamos anteriormente, en los trabajos de los discípulos de Boas, y en los desarrollos posteriores de Benedict (1934) y Parsons (1974, 1976) los antropólogos se preocuparon por establecer un análisis diferente al que habían realizado siguiendo los lineamientos de Durkeim y de otras teorías precedentes. Con esto se pretendía reconocer que la vida de los otros pueblos debía ser examinada no sólo a través de sus unidades sociales como la familia, los modelos de parentesco, las estructuras de clan o sus sistemas legales, sino también a través de la dimensión dónde se genera la interconexión de ideas, motivos y actividades que llamarían escuetamente *cultura* (Pals, 2008).

Estas posturas tuvieron una enorme importancia para las generaciones sucesivas de antropólogos interpretativos²⁸ cuya misión consistiría en clarificar el nivel de análisis distintivo para la cultura. Schneider (1984), al igual que otros muchos autores interpretativos como Geertz, retomando la teorización parsoniana, conceptualiza la cultura como un sistema de unidades o constructos que definen el mundo y las cosas que están dentro de él. Desde allí, la conducta no formaría parte de la cultura; la cultura es un sistema de símbolos y significados constituido por unidades (e interrelaciones) que contienen las definiciones fundamentales sobre la naturaleza del mundo, sobre la vida y sobre el lugar del hombre (Reynoso, 1998). En este sentido, sería el significado el que daría fin a la noción individual para comprender las culturas. Observemos cómo lo hace.

En las tradiciones precedentes, cuando se hablaba de significado se pensaba que era algo privado: una idea que se encuentra dentro de la persona. Los autores interpretativos encabezados por Geertz(1973/1989) argumentarían que no es necesario contemplarlo como algo privado puesto que sólo es posible asirlo dentro de un contexto compartido. Para ilustrar eso usa el siguiente ejemplo. Supongamos que una persona le hace un guiño a otra persona en medio de

²⁸ La acepción *antropólogos interpretativos* incluye un grupo heterogéneo de investigadores cuyas teorías, aunque disimiles entre sí, comparten los presupuestos sobre la necesidad de incorporar elementos como el significado y la interpretación, en sentido hermenéutico. En ese sentido, al referirnos a esta palabra haremos caso omiso de las diferentes escuelas que lo componen y las diferencias que en ellas se encuentran, para centrarnos en el eje del debate que hemos relatado.

una reunión. A nivel comportamental el guiño no sería más que el movimiento de cerrar y abrir el ojo rápidamente. Más aún, si el guiño se constituye como algo privado, la persona a la que se le dirige el guiño no habría de entender qué es ese movimiento en el ojo a menos que haya algo público: un contexto de significado compartido entre ambos que le permita a la otra persona interpretar el guiño con el mismo significado que la persona que guiña le está dando. En este sentido, el significado del guiño aparece dentro de un mundo compartido al que tanto la persona que guiña, como el que recibe el guiño, pertenecen.

Es así como Geertz (1973/1989) habría de afirmar que la cultura es justamente ese contexto compartido de significados. En este sentido, se constituye como un sistema de significados socialmente establecidos en virtud de los cuales las personas hacen cosas, cosas. Este tipo de definición, que se aleja de la psicología individual de Benedict, plantea la posibilidad de estudiar objetivamente la cultura, así no sea ésta algo físico. Esto se logra en la medida que, al ser compartidos los significados, se pueden hacer descripciones en diferentes niveles, del entamado que constituye la significación cultural. Resumiendo, para Geertz (1973/1989) el objeto de estudio de la antropología sería la cultura dónde, a través de las acciones, se habrían de articular los significados que pueden ser contrastados dentro del mismo sistema cultural al que pertenecen.

Fue así como, aunque tradicionalmente la cultura en las contextualizaciones anteriores tomaba forma y relevancia en cuanto el individuo que la procesaba dentro de sí de manera individual, la antropología simbólica y posmoderna impone un cambio en dichas conceptualizaciones al dejar de ubicar la cultura en la cabeza y empezar a concebirla como un cuerpo de símbolos públicos, mediante los cuales los miembros de una sociedad comunican su visión del mundo, sus orientaciones y sus valores (Ortner, 1984). Con otras palabras, estas perspectivas antropológicas se centran en las diferentes maneras en que una sociedad construye sus símbolos sobre los que los individuos son socializados (Turner, 1967/1990; Geertz, 1973/1989; Ortner, 1984).

En este sentido, al concebir al hombre ya no de manera individual sino como parte de un entramado social, mediado por símbolos particulares, el parámetro de racionalidad y la noción de

progreso desaparecen irremediabilmente. La cultura y su sistema de símbolos²⁹ operarían por encima de las decisiones o actos conscientes de los individuos desligándose de lo individual e incrustándose en lo social. Las historias y los símbolos bajo su propia estructura narrativa determinarían constantemente los roles y las acciones individuales (Turner, 1967/1990; Geertz; 1973/1989, 1983/1994; Clifford, 1998). Y, finalmente, los individuos, como miembros de una cultura, se conceptualizarían siendo parte de una dinámica que los desborda, pero que así mismo posibilita su participación en la constitución de otras narraciones o de otros sentidos simbólicos.

El nuevo papel del lenguaje

Antes de acabar este espacio dedicado a los cambios en la antropología actual y al rompimiento de las ideas evolucionistas y racionalistas, se hace indispensable resaltar el nuevo papel que toma el lenguaje. Sin ahondar en otros debates que serán abordados desde psicología, las posturas que ponían en entredicho la relación uno a uno entre el lenguaje y la realidad, y asumían que el lenguaje no era capaz de transportar fielmente nuestro pensamiento, nos enfrentaban al problema de generar teorías capaces de establecer predicciones sobre los acontecimientos pasados y futuros y, con esto, nos señalaban las dificultades en la elaboración de teorías científicas perfeccionables por medio de la observación.

Ante estos problemas, que detallaremos en el siguiente capítulo, el lenguaje dejaría de ser considerado como espejo del mundo, un reflejo de lo externo e interno y un medio objetivo. Al contrario, el valor del lenguaje radicaría en ser un medio constructor de realidades, con acentos e inflexiones y, por supuesto, una gran capacidad simbólica y creadora³⁰. Así, no es de extrañar

²⁹ Es conveniente aclarar que el símbolo es usado de manera muy diferente en diferentes perspectivas sociales. No solamente la diferencia sobre su significado (ver nota al pie 22) diferencia el uso de la palabra “símbolo”. Para algunas perspectivas dentro de la tradición europea, el símbolo es parte de un proceso elemental de conocimiento del sujeto, mientras para otras (las que estamos presentando en este apartado) debe entenderse como una actividad social que opera por encima de la conciencia o los procesos de conocimiento de los sujetos individuales. El símbolo en estos últimos casos es parte de un lenguaje social que establece sus códigos como formas de comunicación y no con un sentido referencial.

³⁰ Como podrá notar el lector, las propuestas de la antropología simbólica y posmoderna pueden presentarse en este contexto como intentos de reorganizar ciertos debates y oposiciones de las escuelas precedentes. Por ejemplo, si el uso del lenguaje como estructura determinante estaba formulado por las posturas estructuralistas, en las posturas más recientes se entendía ya no según modelos de la lógica o la lingüística estructural. De la misma manera, la postura anti-universalista era expresada, ya no siguiendo los parámetros de las escuelas relativistas, sino de procesos

que la mayoría de escuelas antropológicas actuales hagan uso de las analogías como herramientas indispensables para entender de manera más compleja los procesos sociales con los que el antropólogo se enfrenta. Sobre todo, esta concepción se constituiría en un punto fundamental en autores como Geertz (1973/1989, 1983/1994) quienes gustan de hacer analogías de la cultura con el texto como unidad lingüística. Para este autor, la cultura es como un texto con sintaxis (orden y estructura) y semántica (significado). Esta propuesta retoma las ideas de la hermenéutica y establece el análisis de la cultura como una reconstrucción que no aspira a ofrecer lecturas definitivas, sino interpretaciones solo validadas por los agentes participantes (Geertz, 1973/1989)³¹.

Antes de continuar es importante resaltar que esta particular manera de entender la cultura, conllevó a repensar los métodos de estudio así como la búsqueda de reglas universales para la explicación de los fenómenos humanos. Geertz (1973/1989) entre muchos otros, es un particularista confeso: para él una teoría de las formas universales es una ciencia engañosa (Pals, 2008). La razón para afirmar eso estriba en que la misma naturaleza de la cultura, del lenguaje y el significado es la particularidad. Por ello, sería imposible encontrar dos ejemplos que puedan ser acomodados en una teoría de carácter universal: en todos los asuntos humanos el conocimiento es local (Geertz, 1983/1994). Las acciones que amalgaman los significados específicos de una cultura obedecen a la cultura específica de la que provienen. En este sentido, la antropología simbólica prestaría mayor atención a la micro-estructura, mirando con recelo cualquier intento de generalización entre culturas.

Desde este punto de vista, el tiempo en dónde la antropología pretendía encontrar leyes generales queda en el pasado, dando paso a una ciencia de carácter más interpretativo que busca significaciones dentro de una acción ubicada dentro de una cultura específica. Según Schneider,

generales como el lenguaje simbólico que permitiría entender todas las descripciones como versiones narrativas que intentaban descifrar el mundo y constituir nuevas formas de relaciones sociales y de poder.

³¹ Gilbert Durand (1964/2005) es más explícito en esta formulación al establecer diferentes abordajes hermenéuticos. Una hermenéutica reductiva trataría de hacer una explicación causal del operar simbólico, atentando sobre su verdadero sentido. Una hermenéutica instaurativa recoge el aspecto creativo y escurridizo del símbolo al que solo se puede acceder por aproximaciones sucesivas y por narraciones que solo pueden aceptarse por la familiaridad que le otorguen los propios afectados. Este autor, al igual que Mircea Eliade (1957/1998), toma estas ideas a partir del debate dado sobre el psicoanálisis y sus conflictivas valoraciones. Con otras palabras, el símbolo puede abordarse de manera positivista, en pos de establecer leyes universales, o como texto narrativo, que puede abordarse con similares lenguajes simbólicos en un proceso sin fin. Este análisis fue el que Ricoeur hizo sobre la obra de Freud. Sobra aclarar que esta perspectiva hermenéutica de Geertz se acerca más a una interpretación social que a la diferenciación metodológica utilizada por Ricoeur para defender la originalidad de la obra freudiana.

un antropólogo interpretativo, lo que habría que estudiar son los significados asociados a los símbolos y las reglas que se derivan de ellos para, con ello, establecer un punto de vista que configure un modelo, siendo toda descripción no más que una interpretación (Reynoso, 1998). A pesar de esta clara inclinación, Geertz resalta que a pesar que la antropología no pueda lograr interpretaciones generales, se puede concebir como una ciencia puesto que tienen una variedad de ideas a su disposición (estructura, identidad, ritual, etc.) para ser sometidas a prueba (Pals, 2008). Una noción de prueba que ya no remite a la verificabilidad del siglo XIX, sino permite reconocer que los seres humanos a veces nos comportamos de una manera aparentemente opuesta a la que prescribe nuestra cultura y, es eso lo que pone límite al trabajo antropológico, a saber: la reconstrucción constante de lo que los sujetos en cada una de sus culturas piensan y hacen.

Redondeando el debate en antropología

De modo muy general queremos resaltar que desde estas perspectivas se desarrolló un punto de vista diferente, según el cual las diferencias no se interpretarían como pruebas de inferioridad, sino como concepciones de mundo diferentes. También se hizo referencia a conceptos como el de la arbitrariedad cultural, se eliminó la oposición de la *forma* y el *contenido*³², se celebró el contexto local, la idea de paradigma, los marcos culturales, la concepción de que la acción es expresiva, o simbólica, y se erigió un fuerte supuesto antinormativo y antievolutivo que llevó a afirmar que las ideas del primitivo y el moderno son iguales y que la historia de las ideas es una secuencia de moda establecida (Shweder, 1990, 1991, 1992). Todas estas ideas cuya aparición va mucho más allá de nuestra argumentación, se volvieron el punto de encuentro de muchas de las posturas actuales en la antropología; así mismo constituyeron un cambio en la manera de concebir al hombre y sus formas de conocer.

Es así como el advenimiento de las posturas simbólicas y posmodernas hizo parte de un movimiento que en diferentes ciencias sociales abogó por la reincorporación de las perspectivas

³² Esta diferenciación es propia de todas las perspectivas que buscan establecer un proceso formal en los procesos individuales de conocimiento. Las formas serían las maneras en que, de manera universal, actúan los sujetos para abordar una infinidad de problemas particulares. Lo universal, la regla, lo racional son objeto de las descripciones formales de los científicos. El contenido es lo particular, lo variable, lo dependiente de las formas del conocer.

históricas y por la consideración de lo humano desde una perspectiva social. En la historia occidental, el debate entre la consideración de lo humano desde perspectivas individuales o sociales ha sido una constante y ha aparecido de manera cíclica en diferentes momentos de la historia. Platón y Aristóteles, Descartes y sus predecesores defensores de la tradición, Kant y Hegel, y muchos otros autores son los íconos más conocidos de ese constante debate sobre la caracterización de lo humano. Aunque esta presentación de la antropología muestra vías de recuperación de lo social, la tarea de presentar de manera más precisa la argumentación contra las versiones formalistas y evolucionistas la haremos desde la historia de la psicología, en especial en relación con la caracterización de lo mental. En ese sentido, al igual que ya lo presentamos en antropología, la psicología no será ajena a este vaivén de la historia intelectual de occidente.

CAPÍTULO II

Psicología: la “mente” y su desarrollo

*El dilema de la psicología ha sido ocuparse
como ciencia natural de un objeto que crea historia.*

E. Boesch

Curiosamente, al trazar la historia de cada una de las disciplinas humanas es inevitable encontrarnos con varias similitudes: puntos de confluencia, inquietudes parecidas y una misma problemática abordada desde intereses particulares. En este capítulo, donde pretendemos mostrar una serie de debates en la historia de la psicología, no serán escasos los momentos de confluencia con otras ramas del saber. Guiados por el interés de ésta investigación habremos de observar cómo el debate de la antropología, respecto a las formas de pensar y de concebir lo diferente, no será ajeno a la psicología y, más aún, cómo sus puntos de encuentro han alimentado debates tanto en una como en otra disciplina. En este sentido, no es de extrañarse que gran parte de la historia ya narrada incluya elementos importantes para el desarrollo de la psicología. No solo las similitudes se ven en las preocupaciones científicas, en la influencia notable del positivismo y las ideas de desarrollo y de racionalidad, sino también en las categorías usadas y en la similitud entre sus escuelas en conjunto con las de otras disciplinas.

Antes de continuar queremos resaltar que sin la pretensión de desconocer otras propuestas teóricas fundamentales en la historia de la psicología, nos centraremos en aquellas que reflexionan explícitamente sobre las formas del conocimiento humano y de alguna manera se enfrentan a establecer la relación entre la mente, su desarrollo y las relaciones intersubjetivas. Esto con el objetivo de trazar una historia, similar a la ya narrada desde la antropología, que nos permita observar cómo una serie de debates respecto a las formas de conocer, pensar y desarrollarse del hombre han llevado a establecer desde dicotomías entre pares opuestos del

pensamiento: racional-irracional, individual-social, universal-particular, hasta ideas que abogan por un rescate de la subjetividad, lo compartido y lo social³³.

Este tipo de análisis histórico permitirá entender los argumentos y las posturas que en estos momentos han creado el contexto para una nueva y más radical forma de entender el ser humano en todas las ciencias humanas, incluida la psicología y la antropología. Explicitando así muchas intersecciones que resultan fundamentales para edificar una más compleja ciencia del hombre.

La aparición y desaparición de lo cultural

La psicología académica comienza oficialmente a finales del siglo XIX en Alemania con la fundación del primer laboratorio psicológico³⁴, donde se pretendía analizar científicamente la mente y la conducta de la misma manera como se analizaban los animales, las plantas y los órganos, entre otros. A pesar de esta clara orientación científicista inicial, la definición de la psicología como corriente de la naturaleza o de la cultura fue controversial desde sus inicios. Esto debido, en gran parte, a que los avances significativos respecto a procesos como la sensación y la percepción provenientes de ramas como la biología y la fisiología que hicieron pensar, en un principio que, un estudio experimental de la psicología sería el adecuado, no eran lo suficientemente idóneos para abarcar procesos psicológicos más complejos a los que denominaron “funciones psicológicas superiores”.

³³Como lo hemos señalado, en las discusiones sobre lo humano siempre han existido variadas posturas respecto a su consideración como ser social y particular, o como ente que posee unas formas de conocimiento y de comportamiento universal. Estas diferentes perspectivas pudieron diferenciarse inicialmente en los momentos donde la preocupación central era la definición de las disciplinas. En esos momentos estas perspectivas fueron estableciendo barreras fuertes para separar sus análisis. En nuestra presentación narraremos la historia oficial donde se establecieron claras fronteras entre el estudio de lo psicológico y otras disciplinas con preocupaciones más sociales. Al igual que en la antropología, veremos como la constitución de la psicología estuvo marcada por preocupaciones individualistas y por análisis sobre las formas de conocimiento humanos. Al igual que en la disciplina hermana estas barreras se fueron diluyendo con el tiempo. Como en todo proceso de diferenciación, las etapas iniciales se caracterizan por un establecimiento rígido de fronteras y caminos claramente delimitados. Uno de esos caminos son los que expondremos en este texto.

³⁴ El por qué los textos sobre la historia de la psicología ubican en Leipzig el nacimiento de la psicología puede deberse al interés particular de ver nuestra historia ligada a procesos de experimentación en los marcos de control que permite un laboratorio. Igualmente el ubicar a Leipzig y a Wundt como los puntos de inicio de la psicología pueden deberse a los órganos de difusión que este autor creó y a que muchos de los primeros psicólogos de América fueron sus discípulos. Antes de Wundt se realizaban experimentaciones propiamente psicológicas, a pesar de que en los textos de historia no les den el lugar correspondiente. De igual manera muchas conceptualizaciones de la antropología y la psiquiatría, anteriores a Wundt, pueden establecerse como básicamente psicológicas.

Un autor atento a esta problemática fue Wilhem Wundt quien, a pesar de haber sido instituido como fundador de la psicología científica tras inaugurar la experimentación en esta disciplina, fue consciente de que ésta servía únicamente para el estudio de la experiencia inmediata. Este hecho lo llevó a proponer una segunda clase de psicología, llamada *psicología de los pueblos* (o investigación de las funciones psicológicas superiores). Según él, la idea de crear dos tipos de psicología se fundamentaba en que las funciones psicológicas superiores tales como los mitos, la religión, la historia y el lenguaje se tenían que estudiar con métodos de las ciencias descriptivas (*Geisteswissenschaften* o *ciencias del espíritu*), mientras que la primera psicología, propia del mundo natural, requería análisis naturalistas (*Naturwissenschaften*) (Wundt, 1912/1916; Jahoda, 1992/1995).

Al proponer una segunda psicología, Wundt habría de recurrir a un enfoque que permitiera reconocer en los procesos psicológicos superiores una mediación cultural y una contingencia histórica, elementos que no se hallaban en el laboratorio y que hacían indispensable la separación de los dos tipos de psicología. Propuso entonces para el estudio de las funciones psicológicas superiores un enfoque cultural al estilo del movimiento de la *Völkerpsychologie* de Humboldt, Lazarus y Steinthal (García-Borges, 2000; Jahoda, 1992/1995).

Las versiones originales de la *Völkerpsychologie* se deben a Lazarus y Steinthal, quienes influenciados por Hegel y Humboldt, como por las ideas de Herder y Vico sobre el relativismo cultural, crearían una forma de referirse a las características propias y particulares de cada *Volk* (pueblo) o nación. Estas ideas, finalmente, atraerían el interés de Dilthey y Wundt, que harían uso de ellas en el debate sobre la relación entre las ciencias naturales y las *Geisteswissenschaften*. Estas aproximaciones fueron retomadas como unas de las primeras conceptualizaciones sobre la existencia de un carácter social-cultural en los procesos cognitivos y se reconocieron como las primeras propuestas que dieron al lenguaje un papel preponderante al resaltar su carácter simbólico. Consideramos necesario para nuestra discusión observar algunas ideas cruciales que sustentan la necesidad de la *Völkerpsychologie* y que serán retomadas en la formulación de la segunda psicología wundtiana.

Völkerpsychologie

Remontándonos a la Ilustración, señalaremos que la noción de “cultura” y “civilización” se utilizaba en singular y que la “humanidad” se conceptualizaba como un todo indiferenciado, un todo esparcido alrededor de la Tierra. Al contrario de estas ideas, Vico y Herder abanderaban una idea de cultura en plural que se concretaba en la existencia de manifestaciones específicas a las que denominaron *naciones* y *pueblos*. Igualmente estos autores realizaron una fuerte crítica a la idea de progreso de la humanidad (Jahoda, 1992/1995; Cubero & Santamaría, 2005). Partiendo del supuesto de que la humanidad no era una sola, argumentaron que la idea de que la humanidad como un todo pasaba por distintas etapas era errónea, puesto que cada cultura específica podría trascurrir por distintos momentos. Por ello, defendían no solo las evoluciones socio-históricas, políticas y ambientales particulares de cada cultura en sus distintos tiempos, sino también la heterogeneidad y multiplicidad de las formas que la naturaleza puede adoptar (Cubero & Santamaría, 2005). En este aspecto, Vico es claro al afirmar que los seres humanos son seres históricos y que la mente humana continuamente es reconstruida en nuevas formas tras el paso del tiempo. Las creaciones de las personas como las leyes, instituciones, religiones, rituales, obras de arte, lenguajes, normas de conducta, entre otras, no son productos artificiales creados para exaltar o enseñar la sabiduría, ni armas deliberadamente inventadas para manipular o dominar a la gente o promover la estabilidad social o la seguridad, son formas naturales de autoexpresión, de comunicación con otros seres humanos o con Dios (Lock & Strong, 2010)³⁵.

Otro aspecto a rescatar de las conceptualizaciones iniciales de la *Völkerpsychologie* es cómo entendían el lenguaje. En la Ilustración, como en la filosofía analítica³⁶, el lenguaje era considerado un móvil de la verdad y fuente infalible para el saber científico conseguido a través del conocimiento por observación. Desde Humboldt, Vico y Herder, y con ellos la segunda

³⁵ Al presentar estos antecedentes sociales, se habrá de evidenciar cómo en la historia de la psicología se desconoció una tradición histórica más antigua a la disciplina y que ya asumía una postura distante a la experimental. Igualmente las raíces de nuestra disciplina psicológica pueden encontrarse en las dicotomías de diferente naturaleza, que se pueden rastrear muchos siglos hacia atrás. La oposición entre razón y pasión, tuvo diferentes expresiones y se asoció a otras oposiciones. Esta oposición puede rastrearse hacia los orígenes de la cultura occidental. Labor que nos desborda y que no es necesaria para nuestra exposición, a pesar de que nuestro texto se muestren las maneras modernas en como algunas de estas dicotomías se expresan en la historia de las ciencias sociales.

³⁶ La filosofía analítica es un conjunto de escuelas preocupadas por establecer un procedimiento adecuado para determinar la verdad y la racionalidad en el conocimiento. El positivismo (en sus variadas versiones), así como la filosofía del lenguaje ordinario, o el racionalismo crítico popperiano hacen parte de esta tradición analítica. Valga la pena aclararle al lector, que la exposición está organizada como una espiral. En algún momento volvemos sobre ideas, o aspectos expuestos en el capítulo dedicado a la antropología, pero ampliando los conceptos, o complejizando la argumentación.

psicología de Wundt, el lenguaje es visto como agente principal y no secundario en la creación y cambio de modos de pensamiento. Por ejemplo, Humboldt consideraba que, dado que un individuo no es un sistema cerrado sino el producto de generaciones anteriores y de una serie de eventos que le rodean, las personas que comparten una lengua desarrollan una subjetividad similar, de manera que cada lengua particular incorpora dentro de ella cierta cosmovisión (Cubero & Santamaría, 2005). De esta manera, el lenguaje y con él los procesos sociales son un requisito esencial para el funcionamiento cognitivo.

Igualmente estas ideas se pueden apreciar en Vico y Herder, quienes consideraban que la historia de las palabras era clave para rastrear la historia de las mentalidades, ya que en el significado de las palabras se reflejan las maneras de pensar y sentir de una cultura y sus individuos (Jahoda, 1992/1995). Para Vico, especialmente, el lenguaje y muchas de sus usos considerados secundarios, como la poesía, así mismo como las actividades que por esos medios son conocidos directamente y en primera instancia, dada su relación directa con los intereses, miedos y actividades humanas, son la realidad primaria de los objetos. En este sentido el lenguaje es primordial para observar las formaciones culturales (Lock & Strong, 2010).

Retomando estas ideas, Wundt (1912/1916) trabajaría en su segunda psicología, haciéndola imprescindible, junto con la psicología experimental, en las teorizaciones y, por ende, en la formación y consolidación de una disciplina psicológica. Pretendía dejar en claro que cada una de las perspectivas, la experimental y la cultural, eran partes complementarias de una ciencia total que habría de revelar no solo hechos observables y comprobables, sino también una red de cadenas causales fenomenológicamente irreductibles del mundo real (Wundt, 1912/1916).

A pesar de la relevancia que Wundt le daría a la segunda psicología en sus últimos trabajos, es conveniente resaltar que la historia oficial ha hecho énfasis solamente en su psicología experimental y en los desarrollos que se hicieron posteriormente en esa misma dirección. Las ideas de Wundt de la psicología de los pueblos fue olvidada, posiblemente, entre otras muchas otras razones transversales que se puedan esgrimir, por el auge que tomó el positivismo en la psicología y por la preocupación individualista y formalista de nuestra disciplina. Examinemos al detalle los argumentos que dentro de la misma psicología desvirtuaron esta formulación cultural.

El olvido de la *Volkerpsychologie*

Como analizamos anteriormente, Wundt había sido un partícipe activo en la controversia entre las *Geistwissenschaften* y las *Naturwissenschaften* reconociendo los límites de los métodos que esta última tenían para abordar el estudio de los procesos mentales superiores. Por ello, no es de extrañar que las críticas y desarrollos posteriores a la obra de Wundt se dirigieran tanto a cuestionar sus abordajes en la psicología experimental, como hacia la imposibilidad por él señalada de estudiar los “procesos psicológicos superiores”. Veamos los primeros momentos de esta historia en tres corrientes de pensamiento diferentes, a saber: a) la escuela de Wurzburg; b) La escuela de la Gestalt y; c) la reinterpretación de su trabajo en Estados Unidos (Garrido & Álvaro, 2007).

La escuela de Wurzburg, para empezar, aunque aceptaba la existencia e importancia de los procesos psicológicos superiores, afirmaba que si era posible estudiarlos experimentalmente, tomando distancia definitiva de los segundos postulados de Wundt³⁷. Su fundador, Oswald Külpe (1893/1909) creía firmemente que se podría hacer una indagación experimental (llamada *Ausfragemethod-método de interrogación*) de los procesos mentales superiores tales como pensamiento o voluntad. Los estudios llevados a cabo por Külpe y sus continuadores³⁸, darían cuenta que el pensamiento no estaría compuesto totalmente por imágenes y que, a menudo, se presenta sin que se tenga conciencia. Los sujetos procesan la información de manera adecuada y siguiendo una serie de reglas estables, sin que puedan dar cuenta conscientemente de cómo lo han hecho.

La escuela de Wurzburg fue la pionera en los abordajes cognitivos, que posteriormente desarrollaron Piaget (1932/1975), Vygotsky (1979), Wallon (1950/1984) y una serie de autores

³⁷ Wundt proponía que estos "procesos psicológicos superiores", como él los llamaba, se podían abordar con datos y relatos recogidos de manera informal y con estrategias cercanas a las posturas hermenéuticas iniciales, o simplemente con análisis propios de las tradiciones filosóficas que el compartía. El pionero de la psicología establecía como imposible el abordaje experimental del pensamiento religioso, del lenguaje, del arte y de la moral. Los debates morales, por ejemplo, los realizaba en contra de la obra de Kant y abogando por una perspectiva hegeliana e historicista.

³⁸ Existe en la historia una polémica, que para nuestro texto es irrelevante, si el método de indagación de los procesos de pensamiento a través de la entrevista verbal se debe a la escuela de Wurzburg, o a la escuela de París representada en Binet. Lo fundamental, es que desde diferentes geografías la entrevista verbal se propuso como método de indagación de la psicología experimental. Metodología que continuarían Piaget, Wallon, Vigotsky y una serie de autores pioneros de la psicología europea.

de la primera psicología del desarrollo. Los “procesos psicológicos superiores” podrían ser estudiados a través del lenguaje, ya que las verbalizaciones del sujeto expresaban las maneras en como su pensamiento procedía. El lenguaje se convirtió en una manifestación del pensamiento y por lo tanto para entender las maneras en como el sujeto interpretaba o conocía el mundo, bastaba ver las maneras organizadas en cómo se expresaba el lenguaje³⁹.

En cuanto a la escuela de la Gestalt, sus representantes se opusieron rotundamente a la perspectiva analítica del primer Wundt argumentando que la descomposición del mundo en partes es estéril al hablar de la mente, puesto que los contenidos mentales no podrían deducirse de la unión de cada uno de sus componentes. Así mismo, fomentaron el uso de estudios experimentales, que en ningún momento tendrían por qué ser reemplazados por el método histórico-comparativo del que hablaba Wundt, ni tendrían que usar la entrevista verbal como metodología experimental. Los autores de la Gestalt de esta manera abordaron la percepción y el pensamiento mostrando cómo se dan formas de organización en tareas automáticas y en comportamientos inteligentes en animales no humanos. (Wertheimer, 1912/1968; Köhler, 1917/1925; Koffka, 1969)⁴⁰.

Ya por último, y como punto crucial para una marcada separación de las corrientes europeas de la psicología, fue que el trabajo de Wundt fue confundido con el de su alumno Titchener, quien negaba la existencia de los procesos mentales superiores y suponía que podían ser reducidos a sensaciones periféricas haciendo de esta manera innecesarias la *Volkerpsychologie* y los estudios sobre la consciencia. Más aun, abogaba por un método

³⁹ El lenguaje fue utilizado en estas concepciones de manera diferente a como lo entendían Wundt, Vico y demás posturas historicistas expuestas anteriormente. Vygotsky y Wallon (siguiendo una tradición marxista que consideraba que la superestructura era solo un producto de las determinaciones históricas materiales) formulaban que en el lenguaje se expresaba toda una historia de determinaciones sociales, pero abordaban el lenguaje a partir de organizaciones lógicas. Con otras palabras separaron las explicaciones y funciones del lenguaje de la descripción cognitiva del sujeto. El lenguaje se veía como un instrumento social, que operaba por encima de los individuos, y explicaba cómo se daba el desarrollo (esta es la dimensión causal del lenguaje), pero proponían estudiar las formas cognitivas individuales indagando a través de la entrevista verbal como el sujeto organizaba su mundo y estableciendo formas universales de este desarrollo del lenguaje en los individuos (Melo, 2003). Las primeras obras de Piaget (las escritas entre el año 1920 y 1935) se asemejaban a esta idea de la socialización a través del lenguaje.

⁴⁰ Estas formulaciones posibilitaron una serie de investigaciones sobre la inteligencia animal y llevaron a Piaget, Vygotsky y Wallon a incorporar en sus descripciones un periodo pre-verbal en el desarrollo del niño. El niño en sus primeros momentos posee algunas formas de organización, que se habrán de potenciar con la adquisición del lenguaje o la función simbólica. Las primeras formulaciones de Piaget (las hechas antes del año 1935) no incorporaban estos aspectos de periodos pre-verbales. Solo hasta después del año 1935 las ideas de la Gestalt (especialmente las de Köhler y para ser justos las de Baldwin) le permitieron a Piaget proponer sus estadios del desarrollo y alejarse de los abordajes sociales. Las versiones cognitivas individuales ya en este momento se establecieron de manera claramente separada de los abordajes historicistas de la segunda psicología wundtiana.

introspectivo que podía ser llevado a cabo bajo situaciones controladas en el laboratorio, donde él asumía que resultaría más fácil encontrar los elementos del pensamiento (Garrido & Álvaro, 2007).

Con estas reacciones a la *Völkerpsychologie*, que propuso introducir Wundt, la psicología olvidó los abordajes culturales, al menos en las perspectivas oficiales. Desde ese punto, la psicología oficial tomó dos caminos diferentes. Por un lado, desmintiendo la idea analítica y atomista del primer Wundt y por el otro el rescate y mantenimiento de aspectos atomistas de los estudios sobre la percepción y el comportamiento. En el primer caso, la psicología cognitiva y del desarrollo⁴¹ europea se embarcaría en la indagación por los procesos holísticos que aseguraban que los sujetos comprendieran y conocieran la realidad. Así mismo, los modelos lingüísticos y lógicos se utilizarían para describir el funcionamiento de esos procesos psicológicos superiores⁴². Por el otro lado, la psicología anglosajona se embarcaría en el abordaje de las formas atómicas sobre como los sujetos reaccionan a la realidad, según el modelo fisiológico que habían heredado de la primera psicología wundtiana. Independientemente de las diferencias y las oposiciones entre las preocupaciones atomistas u holistas, las dos perspectivas coincidieron en el abordaje individualista del fenómeno humano y en la eliminación de los aspectos culturales y sociales de la consciencia en la psicología. Veamos esta historia.

Modelos formales como modelos explicativos

Tras haber esbozado brevemente el nacimiento de la psicología, pasemos de lleno a examinar aquellas propuestas que abordan de manera explícita las formas del conocimiento

⁴¹Usualmente los textos de historia (por ejemplo Leahey, 2004, Sahakian, 1968)) separan la psicología cognitiva de procesamiento de información de las perspectivas iniciales de la psicología europea, a las que califican como teorías del desarrollo, o como simplemente propuestas pioneras sin un valor en el debate actual. Nuevamente afirmamos, que a pesar de no estar dentro de nuestros intereses el evaluar los criterios clasificatorios, ni los juicios valorativos de la historia oficial de la psicología mantendremos, con algunas reservas (y no sin dejar claro cuando sea necesario) las diferencias terminológicas y las separaciones entre perspectivas teóricas, tal como se presentan en los textos de historia.

⁴² Es conveniente insistir en que, en un momento inicial en las obras de Vigotsky, Wallon y el primer Piaget (nos referimos a los textos publicados entre 1920 y 1935) se establecía una diferenciación entre la descripción de los procesos cognitivos y la explicación sobre el desarrollo de estos. Para la descripción se utilizaban modelos lingüísticos y lógicos, pero para la explicación de su desarrollo se mantenían las ideas culturalistas y sociales. Después de los años 40s, lo social se eliminó para entenderse como el contexto que retrasaba o aceleraba el desarrollo. En nuestra presentación nos centraremos en las descripciones, sin debatir los aspectos que explicarían el cambio en el desarrollo infantil.

humano y de alguna manera se enfrentaron a establecer la relación entre la mente, su desarrollo y las relaciones intersubjetivas. Así mismo, con el objetivo siempre en mente de dar forma a una serie de debates similares a los de la antropología que llevaron a reconsiderar lo cultural, lo social y lo subjetivo en las discusiones psicológicas, expondremos en éste y el apartado siguiente algunas vertientes de la historia de nuestra disciplina que habrán de conducir al cuestionamiento de los modelos formales como modelos explicativos de la racionalidad humana y al rescate de lo social.

Como lo hemos dicho repetidamente, al igual que en la Antropología, en la Psicología las ideas de la Ilustración, junto con las ideas sobre la evolución, trazaron una particular concepción del ser humano en general, y en particular del niño y su desarrollo. La concepción evolutiva, afirmaba que el hombre, como miembro de una especie de la naturaleza, habría de evolucionar de formas menos racionales hasta las formas donde el ser humano se haría responsable de su accionar y del adecuado funcionamiento social. En psicología, esta concepción se presentaba al colocar al niño más cercano al eje de lo concreto, irracional; aspectos que se superarían al avanzar en el desarrollo.

A continuación examinaremos dichas teorías que, como podremos apreciar a lo largo de este apartado, no distará mucho de las que ya nos referimos en antropología.

Formulaciones dicotómicas iniciales

Nuestro relato se adelantará unos años al nacimiento de la psicología para ubicarse a comienzos del siglo XX, más específicamente en la doctrina de Sigmund Freud. Para exponer a Freud y su escuela nos centraremos en dos periodos de su trabajo que serán claves para abrir la discusión y que ejemplificarán las primeras conceptualizaciones del hombre y, por supuesto, de su proceder psíquico. La primera hará referencia al primer periodo de este autor, donde se fundamentaría la oposición de dos tipos de pensamiento: el racional y el irracional. La segunda hará énfasis en sus últimos trabajos, que introducen con mayor ímpetu el concepto de cultura y esbozan su relación con la mente.

En sus primeros trabajos, Freud establece una clara oposición entre dos maneras del proceder psíquico. Una primera estaría relacionada con la conciencia que opera con formas “racionales”,

donde se siguen los lineamientos fundamentales de la lógica aristotélica; y una segunda, completamente opuesta, en donde se atendería contra todo modo sistemático de proceder (Freud, 1900/1971; 1913/1970; 1915/1996). Estos dos componentes, según él, conviven en el espíritu humano, donde las formas no lógicas son expresión de un pensamiento primitivo, dominado por impulsos y fuerzas que se resisten a ser organizadas y a acceder a la conciencia⁴³. El desarrollo de las formas racionales de funcionamiento estaría supeditado a la aparición universal de unas etapas libidinales que simplemente exigirían un mayor control; este control no gozó de una atención particular en la conceptualización freudiana. Su teoría, en ese sentido, resultaba ser un esquema universal, evolucionista y determinista en el cual la psique humana se componía de tres instancias: el *ello*, irracional, emocional e instintivo; el *yo*, la parte racional e intelectual; y el *super yo*, esa parte de nosotros mediada por el mundo externo, la cultura (Freud, 1923/1973). Estas tres partes dependerían de instintos humanos universales bien definidos y de un proceso ontogénico a través de estadios de maduración (oral, anal, genital) igualmente definidos.

Valga la pena aclarar que aunque Freud en su teoría rescata las formas primitivas del proceder humano postulando que nunca serán abandonadas, su pensamiento dicotómico no se preocupa por establecer formas de comunicación, o por explicar de manera suficiente las razones de aparición de alguno de estos componentes. Se limita a asignarles un papel universal en el desarrollo humano y en su constitución psíquica, como fuerzas en continua oposición y lucha.

Así es como, tras un foco de análisis de la psique individual, el trabajo posterior de Freud se centraría en los fenómenos psico-culturales con el fin de identificar los procesos causales en la evolución cultural (García-Borges, 2000). En esta línea, el esquema inicial de pares opuestos inicialmente postulado daría cabida a un tercero en discordia: la cultura. Este aspecto, que en

⁴³ En psicología, la teoría de la recapitulación (que había sido esencial en muchas formulaciones de la biología evolucionista, incluida la de Darwin) iniciada por Stanley Hall generó que múltiples autores establecieran semejanzas entre procesos intelectuales supuestamente primitivos. Lo irracional expresado de muchas formas (como emoción, deseo, predominancia del proceso primario, omnipotencia del pensamiento) llevó a que se equiparara el pensamiento de los “primitivos” con el pensamiento infantil, los sueños y la esquizofrenia (o pensamiento mórbido, según la terminología que Blondel hizo famosa en la época). Debido a que la noción de progreso y racionalidad era la que imperaba en los inicios de algunas disciplinas sociales, se afirmaba que el desarrollo debía ser representado siempre de la misma manera. La direccionalidad en el progreso de la humanidad debería reeditarse (o recapitularse) en el desarrollo del niño. Por esta razón en la exposición sobre la psicología, el debate se habrá de dar sobre la psicología del desarrollo y cognitiva. Es en las psicologías del desarrollo y cognitiva donde las nociones de progreso y racionalidad (tal como las expusimos en el apartado de antropología) se habrán de reeditar de manera clara.

parte sería caracterizado como constrictor de la parte racional humana, tendría relevancia en especial en la segunda etapa de la obra freudiana (1913/1970, 1930/1999).

Conociendo las discusiones dadas en otras ramas de las ciencias humanas, en esta segunda etapa Freud prestaría notable interés por ese “*otro*”, llamado salvaje, estableciendo una comparación directa entre la personalidad del salvaje con la personalidad infantil. Argumentaría que todos los individuos modernos recapitulaban en su desarrollo ontogenético la evolución de la cultura. Así, al igual que Tylor (1871/1977), Morgan (1877/2000) y Frazer (1922/1944) afirmaban que la humanidad atravesaba varios estadios hasta llegar a la civilización; el fundador del psicoanálisis hablaría, en ese mismo sentido, de cómo el hombre pasa a través de varios estadios de progreso hacia la madurez. En este camino, algunos individuos, al igual que algunas culturas, podrían detenerse en algún punto de su desarrollo antes de haber llegado a la civilización o a la madurez.

Este trabajo sobre el desarrollo humano, tanto del individuo como de la especie encuentra su máxima expresión en su obra *Tótem y tabú* (1913), que fue fuertemente criticada por la corriente histórico-relativista por su carácter claramente evolucionista. En esta obra, Freud afirma que el hombre comenzó su carrera cultural bajo la forma de una organización social primitiva en donde el padre, único con privilegios sexuales, era asesinado por sus hijos sexualmente reprimidos quienes, culpables por su acción, reprimirían su deseo de tener relaciones sexuales con sus madres, sus hermanas y sus hijas⁴⁴. Este hecho inicial de prohibición instauraría un tótem, el animal símbolo del padre, que desde aquel momento pasaría a ser un alimento tabú, prohibido, salvo en ocasiones rituales. El objetivo de este mito era dar forma a las huellas inconscientes que dieron origen al complejo de Edipo, al tabú del incesto en la familia nuclear, a la exogamia de grupo, al totemismo y a muchos otros rasgos de la civilización primitiva. Este intento por enfrentarse a la diversidad de culturas y justificar bajo una línea evolutiva progresionista

⁴⁴ No queremos cuestionar el sentido metafórico de esta interpretación freudiana. Independientemente de estas referencias imaginativas, o alegóricas a épocas primeras de la historia humana, que es usual no solo en aquellos que tratan de establecer el origen de lo humano o de la cultura, sino que incluso pueden encontrarse en los teóricos del contrato social, el sentido de estos recursos argumentativos en la obra de Freud están dirigidos a establecer una separación entre un momento primitivo y uno civilizado. En el primero está ausente la lógica, la regla moral y las normas de control social, tal como fue formulado en muchas propuestas evolucionistas de la antropología.

elementos del "otro", ajenos e incomprensibles a la cultura occidental, fue fuertemente debatido y criticado⁴⁵.

Además de las fuertes críticas a su versión de evolución cultural, queremos señalar que, al igual que lo expresábamos en el capítulo anterior, la formulación de pares dicotómicos para explicar la psique individual dejaba abierta la pregunta de cómo dos formas tan opuestas de operar del espíritu humano habrían de relacionarse y cómo se podría dar cuenta del surgimiento y desarrollo de las formas más organizadas de la mente humana. El "yo", "el proceso secundario", o cualquier otro término utilizado para dar cuenta del proceder racional y organizado del ser humano era tan solo un producto derivado del proceso primario que, por alguna razón, nunca suficientemente aclarada, habría de oponerse a su manera de proceder y tendría como tarea establecer un espacio de control adaptativo, que tuviera en cuenta racionalmente las demandas tanto del individuo como del mundo natural y social (Freud, 1900/1971, 1913/1970)⁴⁶.

Así mismo, antes de dar paso al debate sobre este pensamiento, queremos mencionar que las ideas culturales de Freud serían retomadas más tarde por sus discípulos, quienes, obviando el carácter evolutivo que en ellas se había imprimido, formularían sus propias teorías e inaugurarían movimientos fuertemente dirigidos hacia lo cultural⁴⁷.

⁴⁵ No profundizaremos sobre las críticas a esta forma particular de evolucionismo planteada por Freud más que remitiendo a los argumentos ya presentados desde la antropología contra el evolucionismo. Para más datos sobre este tema se puede consultar la obra de Harris (1968/1979).

⁴⁶ Esta discusión puede rastrearse en varios espacios. Por un lado, Malinowski (1927/2013) cuestiona ese par dicotómico al señalar que para la aparición de la cultura, representada en la culpa, en el arrepentimiento moral por haber matado al padre, el hombre primitivo ya debía poseer alguna culpa, o una idea moral para juzgar negativamente el parricidio. Con otras palabras, para explicar la aparición de la cultura y la norma moral (términos que se asociaban estrechamente en la obra de Freud) se necesita suponer ya la existencia de la cultura y la norma moral. De la misma manera, los teóricos de la psicología del yo (autores igualmente psicoanalíticos) cuestionan en Freud las explicaciones sobre la aparición del yo (y obviamente del *superyó*). El yo, para este autor, sería el producto del *ello*, que en su afán de satisfacer sus necesidades crea una instancia que medie con el ambiente para buscar mejores posibilidades de satisfacción. Según esto, para la aparición del yo se necesita que en el *ello* ya existan ciertas capacidades de adaptación y de comprensión de las condiciones y demandas del ambiente, para poder buscar los espacios donde puede darse una más completa satisfacción de los impulsos. Con otras palabras, Freud ya supone en el *ello* ciertas cualidades que serían propias del yo. Este tipo de dificultades respecto a la aparición del yo lleva a los teóricos a retomar a Piaget y algunas propuestas de la psicología del desarrollo. El yo debería tener, según estas últimas concepciones, un desarrollo libre de conflictos, una existencia inicial e independiente de las expresiones del *ello*, para poder ejercer sobre él el control a los deseos, como era usualmente caracterizado en la teoría psicoanalítica.

⁴⁷ Erich Fromm, Wilhelm Reich, Theodor Adorno, Mark Horkheimer y las primeras elaboraciones de Habermas recogieron estas ideas culturales para reinterpretar las ideas esenciales de Freud. No consideramos necesario referirnos a estas teorías, debido a que su análisis tienen en algunos casos una preocupación desde la filosofía moral,

La idea de génesis

Como lo mostramos en el capítulo anterior, a finales del siglo XIX los modos de razonamiento inferior de los primitivos se explicaban, en gran medida, por el evolucionismo social de Tylor (1871/1977), quien consideraba que todos los pueblos estaban en un camino evolutivo dirigido hacia el progreso, camino en el que algunos pueblos se habían rezagado respecto a otros. Esta idea, en la psicología, había dado pie a establecer una semejanza entre los procesos mentales de los primitivos y de los niños, siendo tanto los unos como los otros, las primeras fases evolutivas del hombre⁴⁸. Freud, y momentos más tarde Piaget, no serían ajenos a este pensamiento, y en sus investigaciones considerarían una posible explicación de la semejanza presunta entre el pensar de los primitivos y el de los niños.

La teoría de Freud del pensamiento dicotómico, como las teorías antropológicas mencionadas (Tylor, 1871/1977; Morgan, 1877/2000; Frazer 1922/1944), fueron debatidos por perspectivas que apuntaban a un esquema donde las formas diferentes establecían un vínculo genético (Piaget, 1936/1969; Lévy-Bruhl, 1922/1957). Desde estas últimas perspectivas, las formas “primitivas” ya no serían simplemente un espacio opuesto al pensamiento racional, ni funcionarían como fuerzas desestabilizadoras del adecuado operar lógico, sino que serían formas de razonamiento más elementales, que encerrarían en su interior el germen de su propia transformación. El artífice más nombrado de este cambio en la conceptualización fue Jean Piaget quien elaboró una completa teoría sobre el desarrollo humano, que no fue ajena en ningún momento al trabajo antropológico.

la política u otros espacios alejados del análisis psicológico. Además su aporte es sobre nuevos problemas y no necesariamente sobre la conceptualización de lo humano, ya que para el desarrollo de sus ideas retoman planteamientos marxistas, freudianos, hermenéuticos, weberianos u otras propuestas alejadas de los propósitos de este escrito.

⁴⁸ Esta comparación incluía además al sueño, al pensamiento esquizofrénico (que en esa época era denominado de otras maneras) y en algunos casos al afecto, al pensamiento místico y demás formas de expresión no racionales. A finales del XIX e inicios del siglo XX, las dicotomías entre racional-irracional, razón-emoción, solución inteligente-obstáculo de la razón, se expresaba de manera evolutiva. Lo primitivo era una bolsa donde se introducían las maneras atávicas de pensar, el deseo, lo infantil, lo no racional, lo no científico y otra serie de fenómenos calificados como negativos. Obviamente este tipo de dicotomías facilitaba igualmente poner en la picota no solo ciertos supuestos aspectos humanos, sino ciertas concepciones no oficiales de la psicología o del pensamiento en general. El prejuicio, lo no lógico, no solo era achacado a los pueblos no occidentales, sino a aquellas propuestas teóricas o disciplinas que no gozaran de cierta aceptación general.

En sus primeros textos, Piaget (1924/1972, 1926/1984) muestra una notoria influencia del pensamiento freudiano y de Durkheim, quienes consideraban lo individual y las primeras formas del desarrollo como expresiones de lo emocional, que a su vez era entendido como lo irracional, lo que entorpecía el adecuado desempeño racional y lo que se oponía y se alejaba de lo universal y del ejercicio de la regla social. En este sentido, no es de extrañarse que Piaget tuviera una concepción del niño como constituido en una red inextricable de asociaciones de símbolos cuya lógica sería de carácter emocional. En otras palabras, el pensamiento del niño también fue conceptualizado por Piaget como un pensamiento irracional, un pensamiento que no era guiado por la lógica o secuencias causales sino, al contrario, un pensamiento egocéntrico, no causal y místico (Piaget, 1926/1984).

Aun así, y a diferencia de sus predecesores, Piaget encontraría un soporte para la comparación de los niños y los salvajes en la obra de Lévy-Bruhl (Jahoda, 2000). En especial, en su caracterización de un tipo de pensamiento pre-lógico encontró los medios para hacer el símil entre primitivos y niños atribuyéndoles a ambos un pensamiento similar. Lévy-Bruhl le permitió a Piaget establecer un vínculo genético entre formas de pensamiento que en la obra de Freud se presentaban como opuestos. Con el antropólogo francés, Piaget pudo afirmar que las formas infantiles son una forma de conocimiento y un intento de abordar las demandas del ambiente⁴⁹. Como lo expusimos en el apartado de antropología, la obra de Lévy-Bruhl y la incorporación de vínculos entre diferentes formas de conocimiento no solo fue un cambio de términos, sino implicó un cambio sustancial. Esto es más evidente en la psicología si se compara la obra de Freud con la de Piaget. Veamos con algo más de detalle este debate.

Para Freud el ser humano no presentaría ningún desarrollo novedoso ya que estaba condenado a sufrir una permanente lucha entre un proceso primario y un proceso secundario⁵⁰.

⁴⁹ Las visiones románticas habían sugerido entender la emoción como formas de conocimiento especiales que recuperaban la sensibilidad y la intuición en el actuar humano. Lévy-Bruhl, y posteriormente de manera más clara Jung, Adler y otros psicoanalistas le facilitarían a Piaget (1946/1961) el proponer lo pre-lógico como forma de conocimiento e intento de adaptación y no como expresión irracional de unas emociones que se resisten a ser controladas por la razón.

⁵⁰ La nula visión del desarrollo de Freud, junto con la visión dicotómica y de eterno conflicto se da en todas las categorías freudianas. El conflicto constante y universal se da no solo entre el proceso primario y el secundario, sino entre los diferentes impulsos sexuales, entre el ello, el yo y el superyó, entre el instinto erótico y el tanatos y con muchos pares dicotómicos presentes en su teoría. Esta visión dicotómica no solo perpetúa al hombre a una historia repetitiva sino que conduce a una serie de inconsistencias en la obra freudiana. Por ejemplo, si lo consciente se opone a lo inconsciente y es producto de artimañas de este segundo término (de lo inconsciente) no es claro el origen de la consciencia, ni su papel en el desarrollo del individuo, ni de los propósitos terapéuticos que propone Freud. Si

El inconsciente se entendía como un espacio donde se guardaban todos los impulsos que se oponían a la razón y a la consciencia. Siendo esto así, el inconsciente actuaba como una fuerza en la sombra que permanentemente engañaba al mismo sujeto y a las fuerzas sociales que se pensaban como instancias de control. El inconsciente freudiano recordaba las ideas negativas que desde el pensamiento estoico se ha atribuido a las pasiones. Las pasiones (o los deseos en la versión freudiana) operaban fuera del control del sujeto e intentan permanentemente enturbiar el pensamiento. El ser humano, de manera desesperanzada, debería intentar luchar contra esas fuerzas oscuras que, sin rostro, intentaban determinar sus comportamientos.

Al sugerir una visión del desarrollo, Piaget⁵¹ (1946/1973) intenta eliminar las oposiciones y las limitaciones que impiden contemplar una historia de complejizaciones siempre novedosas. El pensamiento prelógico⁵², propio del niño pequeño, sería propuesto como una forma de conocimiento primitiva que, a pesar de no seguir las indicaciones de la lógica, ya poseía formas de abstracción y generalización. Las formas elementales de conocimiento podrían tener una serie de limitaciones, aun así deberían continuar entendiéndose como formas que tienen los sujetos para conocer y adaptarse a la realidad.

la consciencia es siempre un producto, o un disfraz engañoso, construido por el *yo* para satisfacer las demandas del inconsciente, qué sentido tiene poner, como propósito terapéutico, el lograr que el individuo alcance un grado de consciencia de sus deseos. ¿Cómo es esto posible si en su teoría la consciencia no tiene ningún papel protagónico, ni tienen ningún poder en el control de los impulsos?

⁵¹ Las oposiciones entre el pensamiento racionalista y romántico también tuvo su expresión en las teorías psicoanalíticas. Freud, condenaba las formas simbólicas, los afectos y los deseos y demandas corporales a ser instancias estorbosas, obstáculos para el ejercicio racional. Jung, Adler, Erich Fromm, entre otros rescataban un papel más positivo para el inconsciente y esas formas no racionales propias del proceso primario. Al igual que en variadas posturas románticas, estos autores veían una especie de sabiduría en el operar del inconsciente. Este debate fue central en la modernidad y en la constitución de las disciplinas humanas en la historia europea. Piaget, solo personifica este debate al interior de la psicología.

⁵² Piaget utilizó inicialmente la expresión prelógico en clara alusión a la formulación de Levy- Bruhl. En sus primeras obras (1926/1984, 1931/1984, 1934/1984) las ideas del antropólogo francés compartían espacio en su teorización al lado de algunas ideas freudianas (además de Durkheim, Tarde, Binet y algunos otros). Las primeras etapas en el desarrollo estudiadas por Piaget se referían a los momentos del niño de 2 a 7 años. En esta etapa prelógica el niño era caracterizado con las categorías antropológicas y freudianas. El pensamiento prelógico era descrito como mágico, animista, artificialista, finalista y dominado por las condensación y desplazamiento (categorías freudianas para caracterizar el proceso primario ilógico). A pesar de que sus primeras investigaciones partían de estudiar como forma más elemental de razonamiento al niño de los 2 años (debido a su metodología de indagación basada en el lenguaje), afirmaba, tomando las ideas freudianas, que el niño recién nacido estaba dominado por ese proceso primario. El niño sin lenguaje era la expresión más extrema del a-dualismo, y la indiferenciación entre él y el mundo que había establecido Freud para describir los primeros momentos de vida del niño. Posteriormente (después del año 1935), Piaget, cambia las maneras de nominar este primer estadio y las categorías para describir sus procesos cognitivos, aunque la concepción del desarrollo como un proceso de diferenciación entre el *yo* y el mundo se mantuvo durante casi toda su obra investigativa.

Con estas ideas en mente, entre muchas otras, Piaget elabora uno de los modelos más renombrados de la teoría del desarrollo. Un modelo que se caracteriza por presentar una serie de estadios diferenciados por la aprehensión cada vez mayor de reglas lógicas que liberan al niño de lo concreto y de lo inmediato (Piaget, 1936/1969; 1932/1975)⁵³. Los estadios del desarrollo habrían de verse con la obra de Piaget como formas de conocimiento, como intentos de abordar el mundo y no como un proceso repetitivo donde el hombre estaba condenado al engaño y la ilusión. La mayor racionalidad y el mayor control de la naturaleza eran productos tardíos del desarrollo. Solo el adulto podía ejemplificarse, en los casos más positivos, como logrando una mayor consciencia, autonomía y conocimiento objetivo de la realidad. El adulto lograba formas de conocimiento que se asemejaban al operar de la ciencia, o a las reflexiones filosóficas más abstractas.

Obviamente la propuesta de Piaget se refería solamente al desarrollo ontogenético, y no contemplaba de manera explícita el desarrollo de las civilizaciones humanas. Por ello, reconociendo que las preocupaciones centrales de la antropología difieren de aquellas que tienen los psicólogos del desarrollo, es conveniente en este momento hacer nuevamente énfasis en que el interés de nuestra historia es establecer puntos de acuerdo entre las diferentes disciplinas, sin con esto negar sus particulares intereses o preguntas⁵⁴.

Versiones no evolucionistas

⁵³ Piaget tuvo unos cambios conceptuales bastante fuertes. En sus textos de 1920 a 1935, a pesar de que sugería, siguiendo a Lévy-Bruhl, un desarrollo de lo pre-lógico a lo lógico (en esta época estos eran sus términos), no hacía mucha referencia a mecanismos causales internos y proponía entender el desarrollo como un proceso de influencias externas de la sociedad. Esta idea de la socialización recibía mucha influencia de Durkheim. Posteriormente (después del año 1935) propuso no solo cambiar la terminología y sus modelos formales, sino la explicación sobre el desarrollo con el ánimo de evitar las dificultades de una posición que hiciera referencia a fuerzas o eventos sociales, o condiciones externas. Estas variaciones teóricas pueden consultarse en “Epistemología, problemas y métodos en la obra de Piaget”, de J. Yáñez-Canal (1998).

⁵⁴ Piaget, como ya lo hemos dicho, al igual que muchos teóricos iniciales de la psicología seguían la teoría de la recapitulación que tuvo su origen en la discusión biológica. Stanley Hall la incorporó en las ciencias humanas. En estas disciplinas esta teoría de la recapitulación llevó a sostener las similitudes entre el niño pequeño, los pueblos primitivos, el sueño, el inconsciente freudiano y la esquizofrenia. Por esta razón, era coherente afirmar, (ya que solo existía una vía única de desarrollo) que las patologías, las expresiones emocionales exageradas y hasta las expresiones infantiles de un adulto, eran regresiones a estadios primitivos. Piaget fue alejándose de estas formulaciones, pero mantuvo hasta el inicio de los años 70s la idea de una única vía de desarrollo. En sus últimos años se alejó notablemente de estas formulaciones.

Como en la antropología, en psicología se dieron numerosas críticas a los esquemas progresionistas de desarrollo humano ejemplificados por el modelo de desarrollo piagetiano⁵⁵, que tuvieron representantes importantes tanto en las vertientes estructuralistas, como en las vertientes funcionalistas. A pesar que las discusiones en cada una de ellas se concretaron en un interés particular sobre la psique humana, es claro que de fondo se cuestionaron no solamente las ideas evolucionistas, sino las concepciones individualistas y los modelos formalistas utilizados para caracterizar los procesos de conocimiento y la vida social. Veamos algunas de las críticas que recibió la teoría piagetiana.⁵⁶

El primer conjunto de críticas se refiere a la diferenciación entre diferentes momentos en el desarrollo de acuerdo a las capacidades o procesos que mostraran los niños. Este conjunto de críticas señalan que los niños muestran ciertas formas cognitivas que Piaget atribuía a logros tardíos en el desenvolvimiento cognitivo. Por ejemplo, la representación o función simbólica aparece mucho antes a lo formulado por Piaget. Para Piaget, la función simbólica, o capacidad de evocar eventos pasados y de hacer planes a futuro se presentaba a los dos años de vida del niño. Para demostrar esta tardía aparición de la función simbólica, el maestro de Ginebra utiliza los experimentos de la permanencia de objeto. Si un niño es capaz de buscar un objeto que ha desaparecido de su vista y que incluso ha sido escondido en lugares alejados evidencia que ya posee la representación o función simbólica⁵⁷. Bower (1979, 1982, 1983) muestra en una serie de experimentos que los niños evidencian esa capacidad desde edades más tempranas. Este autor, primero evidencia que los indicadores comportamentales utilizados por Piaget para inferir la

⁵⁵ Nos centramos en Piaget, sin desconocer a otros autores fundamentales en las conceptualizaciones iniciales de la psicología, por su debate explícito con la antropología, con la obra de Freud y muchas de las ideas de las ciencias sociales de la época. Werner, Vygotsky, Wallon, Buytendijk son algunos de los autores que establecen etapas de evolución del pensamiento que van de formas no organizadas hasta el completo dominio de lo lógico, lo conceptual y lo abstracto.

⁵⁶ A diferencia del capítulo de críticas al evolucionismo en la antropología en este apartado no vamos a diferenciar las escuelas que criticaron a Piaget y su idea desarrollista. Al igual que en el apartado de antropología hay críticas de fuentes relativistas, funcionalistas (que pueden ser de orientación conductual o cognitivista) y de versiones que se acercan a una postura estructuralismo en el sentido de Levi-Strauss. Pero al contrario de la discusión en la antropología en la psicología las críticas no se diferencian por escuelas necesariamente, ya que muchas posturas coinciden en algunos puntos críticos, o pueden reflejar tan variadas perspectivas que es difícil asociarlos a una tradición particular, al menos en la exposición de argumentos críticos respecto a la teoría de Piaget.

⁵⁷ Los sub-estadios de desarrollo de esta capacidad representacional no son necesarios en nuestra exposición. Basta decir que el sujeto ya es capaz de tener imágenes, imitaciones diferidas y juegos simbólicos. Esta propuesta piagetiana es solo una reformulación de las ideas propias de una serie de autores de la psicología y las ciencias europeas de inicios del siglo XX. La representación, o función simbólica (que a veces se expresaba en el uso del lenguaje) se estableció para diferenciar al hombre del animal y para delimitar la incorporación del niño al mundo social.

ausencia de representación no son los más adecuados. Piaget interpretaba que cuando un niño detenía su acción al buscar un objeto, que se ocultaba bajo una manta en su presencia, era suficiente para concluir que el niño asumía que el objeto había desaparecido. De ahí su famosa caracterización del operar sensoriomotriz de los primeros años de vida del niño: lo que no está ante los ojos no está en la mente. Con otras palabras lo que no se ve, no existe. Bower (1979, 1982, 1983) hace la siguiente variación experimental. Cuando el niño menor de 6-8 meses va a alcanzar un objeto, éste es cubierto por un velo transparente. En esta situación, el niño detiene su acción de búsqueda (tal como en la situación diseñada por Piaget), pero en este caso es evidente que el objeto no ha desaparecido del campo visual del niño. Como notará el lector, la no continuación de la conducta de agarre del objeto, a pesar de que este siga siendo visible, conduce a otra interpretación. De igual manera, Bower pone al niño menor de 6 meses en una situación donde debe alcanzar un objeto llamativo que se le coloca cerca de su mano. Cuando el niño lo va a coger, se apaga la luz. El objeto, tal como en la situación de Piaget no se ve más, pero en este caso el niño sigue explorando en la oscuridad en la dirección donde vio desaparecer el objeto. Este tipo de experimentación nos muestra que los niños no se diferenciarían, al menos en los primeros años del desarrollo, en términos de presencia o ausencia de procesos representacionales⁵⁸.

De igual manera algunos autores (Garavito y Yáñez, 2011a, 2011b; Puche, 1983) señalan que los niños pequeños manejan relaciones causales, nociones físicas elementales, la perspectiva, la capacidad de imitación desde momentos bien precoces en el desarrollo. Ese es el caso del experimento del precipicio visual. Según Piaget (1957/1985) antes de los 8-12 meses los niños tienen dificultades con la percepción diferencial de distancias, así como con la comprensión que el movimiento de un cuerpo externo es independiente del movimiento de él. Gibson y Walk (1960, citados por Adolph y Jon, 2007) demuestran que el niño desde sus primeros meses puede manejar estos conceptos. Para ello, ponen al niño en una superficie elevada unos metros del piso que es grabada como un tablero de ajedrez (para que permita distinguir fácilmente la aparición del precipicio). Justo en donde termina la superficie ponen una lámina transparente para que deje ver el piso, pero que el niño no corra ningún peligro si intenta pasar el precipicio. La madre se

⁵⁸ La explicación que da Bower u otros estudiosos de la percepción sobre estos procesos es secundaria para nuestra exposición. El lector debe recordar que nos interesa cuestionar, en este momento de nuestra exposición, los supuestos de las teorías evolutivas.

coloca en la parte opuesta de la superficie y llama al bebé al otro lado, hacía el precipicio. Tan pronto el bebé llega al borde de la superficie, el bebé se rehúsa a pasar (Flavell y Pozo, 1984). Esto demostraría que el manejo de profundidad y otras características físicas aparecen mucho antes de lo que afirmaba Piaget.

Pero estos logros tempranos no solo se encuentran en los primeros momentos del desarrollo. Tal como en el caso anterior, se ha demostrado que el niño del preoperatorio posee formas cognitivas y estructuras lógicas que Piaget había atribuido a los niños de etapas posteriores. El niño preoperatorio ya puede ponerse en el lugar del otro en un intercambio comunicativo y puede dar explicaciones causales y hacer exposiciones semejantes a los niños de edades más avanzadas. Contrario a lo que afirmaba Piaget, los niños entre 2 y 7 años no se caracterizarían por la ausencia de cualquier habilidad lógica, siendo evidenciado en sus formas yuxtapuestas, sincréticas y su pensamiento animista y mágico comparable al de los primitivos⁵⁹. Con esta primera serie de críticas a la teoría de Piaget, se evidencia que las diferencias entre los sujetos no están dadas por diferencias estructurales, ni por manejos lógicos o capacidades de razonamiento. Los niños, se podía concluir, no se diferencian por niveles de abstracción.

Con estas críticas, que nos recuerdan los argumentos dados por Levi-Strauss a las teorías evolucionistas en la antropología, habrán de aparecer diferentes teorías que sostendrán que las diferencias entre los sujetos en su desarrollo no están dadas por estructuras lógicas, ni capacidades de razonamiento. Más adelante abordaremos una propuesta particular en esta dirección. Por ahora sigamos con las críticas a Piaget.

Con lo expuesto bastaría para señalar que las ideas de progreso no se demuestran en la teoría de Piaget, ya que no existen las rupturas o cambios radicales en el desarrollo como lo proponía el maestro ginebrino. Aun así es importante agregar algunas ideas adicionales. Piaget, retomó de manera clara ciertas perspectivas biológicas que se asociaban a la idea de evolución: la noción de

⁵⁹ Es justo reconocer que Piaget, al final de su vida, en el texto "Psicología y epistemología de la identidad" (Piaget, Cevasco, Liambey, Droz, Bovet, Bang, & Sinclair, 1971). y en los estudios sobre lógica de la función define al período preoperatorio en términos positivos. Es decir, el niño de 2 a 7 años no se define por aquello que no posee del período operatorio concreto. El niño de 2 a 7 años es capaz de reconocer que cosas mantienen su identidad a pesar de que cambien de forma, o de apariencia. Las últimas investigaciones de Piaget (desde los años 70s) buscan dar nuevas respuestas y nuevas formulaciones a muchas de las críticas recibidas. Estas variaciones nos conducen a debates y problemas específicos de la psicología del desarrollo que no son preocupación de este trabajo. Nuestro análisis solo se centra sobre las conceptualizaciones clásicas de la psicología cognitiva y del desarrollo para presentar las críticas y las vías que generan las perspectivas culturalistas y construccionistas, que más adelante se habrán de exponer.

progreso (Yáñez, 2004). En su obra *Biología y Conocimiento*, Piaget (1969/2000) intenta establecer una escala de desarrollo desde las acciones de los organismos más elementales hasta la inteligencia representativa. Este proceso estaría ordenado por una cada vez mayor capacidad de adaptación de los organismos y un poder mayor de diferenciación del ambiente inmediato. El ser humano, con su función simbólica, era el escalón más alto de una direccionalidad progresiva. Este esquema se reedita en el desarrollo de la humanidad y en el desarrollo ontogenético. El desarrollo de toda forma viviente siempre era representado de acuerdo a una única vía que conducía a la mayor independencia de estímulos presentes y a una mayor autonomía y anticipación de eventos posibles.

En la biología este esquema progresionista ha sido cuestionado de muchas maneras. Observemos esto con la ayuda de algunos ejemplos. Nuestra visión tricromática puede diferir de otras especies. Se opone a la de otros animales con visión dicromática tales como los conejos o los gatos, igualmente a la de algunos peces y aves cuya visión es tetracromática (Harosi y Hashimoto 1983, citados por Varela, Thompson y Rosch, 1992). Dentro de las teorías evolutivas esto implicaría que nos preguntemos a) ¿compartimos las organizaciones básicas respecto al color? y, por lo tanto, b) ¿las formas tricromáticas, (las del ser humano) son más complejas que las formas tetracromáticas, asumiendo un mundo constante al cual las especies deben adaptarse? Las investigaciones respecto a la visión han mostrado que los espacios de color tricromáticos y tetracromáticos son completamente diferentes e incommensurables entre sí y no muestran una línea de desarrollo hacia formas más complejas de adaptación del mundo, ya que cada una de las especies posee un nicho particular difícilmente comparable con los otros (Yáñez, 2005). En ese sentido, sería muy complicado explicar cómo ha evolucionado la percepción del color en las especies y encontrar un criterio que nos permita asegurar con total certeza que el desarrollo va, por ejemplo, a ser tricromático.

De la misma manera podemos preguntarnos qué criterios de complejización cognitiva se pueden establecer para comparar formas de percepción diferentes. ¿Cómo se podría afirmar que la percepción nocturna de la lechuza es más anticipadora y puede adaptarse mejor al ambiente que la que posee un murciélago? ¿Bajo qué criterios puede establecerse que la vida en la tierra refleja mayor capacidad de anticipación y más riqueza cognitiva que la reflejada en muchos animales marinos que evolutivamente fueron anteriores en el tiempo biológico? ¿Bajo qué

escalas se puede establecer que los animales más cercanos al hombre evidencian formas cognitivas más complejas, más anticipadoras o más flexibles ante los estímulos del ambiente? ¿El delfín, o la orca, o el pulpo, habrían de calificarse en niveles bajos de rendimiento intelectual porque no tienen las extremidades superiores que le permiten a un mono tití, o a un mono araña agarrar un palo de manera casual?

Nuevamente aparece en escena la evolución convergente de la cual estuvimos hablando en antropología. En momentos diferentes de la evolución y en especies separadas filogenéticamente han aparecido rasgos isomórficos sin que en ellos se pueda establecer un vínculo biológico. Así como en momentos y especies diferentes aparecieron rasgos semejantes, como la visión, el oído, formas similares de apareamiento, la emigración, las formas en cómo se mantienen y se presentan las relaciones sociales, la durabilidad de las parejas, igualmente aparecieron formas cognitivas complejas (Taylor, 1983; Yáñez, 2004). Las demandas del ambiente y las funciones adaptativas de ciertos rasgos pueden generar que en especies separadas en su historia evolutiva aparezcan rasgos similares, sin que ello signifique que existe una direccionalidad en la evolución, ni una única vía por donde deben desarrollarse todos los organismos.

Esta misma discusión puede trasladarse al campo del desarrollo humano. ¿Bajo qué parámetros pueden compararse actividades de diferente naturaleza? Así como no podemos clasificar a una cultura no occidental como más primitiva por no poseer los conocimientos de la ciencia moderna, no podemos calificar como más elemental las formas de operar diferentes a las demandadas en las pruebas de Piaget. Los egipcios con sus grandes obras ingenieriles, los mayas con sus complejos conocimientos astronómicos, los chinos con sus avances prematuros en la navegación, en el desarrollo de herramientas para la guerra, o con sus conocimientos botánicos, no podrían ser asemejados a un niño, dados algunos de sus rituales, o explicaciones sobre el mundo aparentemente mágicos. Al igual que en el mundo moderno donde los rituales religiosos y los prejuicios pueden presentarse de manera generalizada, no podemos asumir que en una cultura diferente estas formas atávicas dominan toda actividad intelectual. De igual manera no podemos establecer un solo parámetro de comparación para todas las actividades humanas. El manejo rico del lenguaje de un novelista, la habilidad comunicativa de un político puede ser calificado como diestra, a pesar de que estos mismos sujetos en las pruebas de Piaget salgan evaluados como deficientes.

De acuerdo a lo anterior, podemos derivar algunos puntos para continuar nuestra crítica a Piaget. Por un lado, no podemos establecer una sola vía en el desarrollo, ni esta puede establecerse bajo criterios uniformes de mayor capacidad cognitiva. De igual manera, esta discusión nos conduce a cuestionar la idea piagetiana de que toda forma de conocimiento depende de unas estructuras lógicas. En el esquema piagetiano cada estadio del desarrollo debería caracterizarse por una forma lógica de razonamiento y por un horizonte de comprensión del mundo. Según esta formulación cabría preguntarse si, tomando el ejemplo concreto de la inteligencia, el talento artístico habría de depender del desarrollo de dichas estructuras operatorias, o si estas son condición necesaria para su desempeño. O si el desarrollo artístico demanda unos criterios completamente diferentes a lo que sería el desempeño en las matemáticas, en las relaciones interpersonales o en otras de las llamadas inteligencias múltiples (Gardner, 1994). Con otras palabras, pareciera que el suponer una misma estructura operatoria, para todos los dominios intelectuales, a saber matemáticos, artes, deportes, ciencias, no nos permitiría captar la diferencia entre estos, ni permitiría entender historias individuales de dominios en casos específicos.

De manera relacionada, el plantear estructuras generales como condición de posibilidad de toda actividad cognitiva genera la duda de bajo qué criterios el sujeto utiliza una determinada forma de razonar en contextos específicos. Expliquemos esto último con algo más de detalle. Si aceptamos que un ser adulto puede razonar con las formas más complejas del esquema piagetiano en tareas escolares, o ante pruebas de razonamiento matemático, tenemos que reconocer que el mismo sujeto no necesita ese nivel de complejidad cognitiva si va a lavar su carro, si va disfrutar un concierto de su banda favorita, si juega un partido de fútbol, o si simplemente quiere expresar su amor a su esposa. En estos casos reconocemos que el sujeto opera de maneras diferentes. Supongamos, por ahora, que Piaget tiene razón y que en cada una de estas actividades se expresa una forma particular de los estadios del desarrollo cognitivo. La pregunta que quedaría sería ¿bajo qué estructura cognitiva el sujeto puede diferenciar los contextos para mostrar formas de proceder diferenciales? Con otras palabras, ¿se necesita una estructura formal (en el sentido de formas lógicas) para decidir qué forma de razonamiento debe usarse en cada caso?, o ¿esa diferenciación de contextos opera de manera no formal? El poder diferenciar las situaciones y adecuar las estructuras cognitivas (suponiendo, como dijimos para

no polemizar en este punto con la teoría estructuralista piagetiana) de acuerdo a las demandas del contexto tiene que depender de unas decisiones no estructurales. El sujeto tiene que hacer una valoración previa de las características propias de cada situación para establecer los instrumentos o herramientas cognitivas. Si este proceso de decisión “semántico” opera de manera independiente de las estructuras cognitivas el proceder del sujeto no estaría determinado por esas formas estructurales, como es el supuesto central de la epistemología genética. Si al contrario, esas maneras de actuar diferenciales y esa capacidad de diferenciar contextos opera con alguna forma cognitiva, en el sentido piagetiano, esa forma debe operar de manera independiente de las otras descritas por Piaget, o una de ellas (las estructuras cognitivas de los estadios del desarrollo) está contenida y tiene la tarea de organizar las otras.

Nuevamente podríamos esgrimir algunos argumentos en defensa de Piaget para evaluar la fortaleza de nuestra crítica. Piaget podría sostener que su preocupación no estaba dirigida a cómo se comporta un sujeto adulto en la vida cotidiana, ni como las diferentes estructuras operan en contextos específicos⁶⁰, sino a mostrar cómo se van dando los progresos y las formas cognitivas cada vez más englobantes o complejas. Las regresiones, o las expresiones de diferentes formas cognitivas en un sujeto serían parte de una indagación psicológica que atendiera a emociones, o a variables que no eran parte de su preocupación investigativa⁶¹. Su preocupación se centraba, podemos insistir en esta idea, en estudiar los procesos comunes a un conjunto de problemas de similar complejidad. El observar que a una determinada edad se dan una serie de logros cognitivos se puede explicar remitiéndose a una forma de organización general. Por ejemplo, el que el niño a los 7 años (más o menos) aprenda el número, la conservación de la sustancia, las

⁶⁰ Realmente Piaget en algunos espacios afirma que ciertas estructuras primitivas pueden presentarse en estado puro en el adulto. Por ejemplo, afirma, cuando jugamos bolos y vemos que la bola se dirige hacia el canal de la pista, nos inclinamos como queriendo alterar a la distancia el movimiento de la bola. Esta acción expresa la causalidad mágico-fenomenista de los primeros estadios del sensoriomotriz (Piaget, 1936/1969). De igual manera, en otros espacios afirma, bajo la recuperación del concepto de regresión psicoanalítico, que en algunas circunstancias afectivas, un sujeto puede utilizar un pensamiento preoperatorio y mágico. Un dolor puede llevarlo a manejar las situaciones de manera infantil (Piaget, 1946/1973). Pero estos casos solo los enumera como casos excepcionales, o como anotaciones narrativas que no se incorporan dentro de su teoría.

⁶¹ Realmente esta argumentación de Piaget es parte de su arsenal inmunizador, de su coraza ante la crítica. En los años 60, después de la diferenciación, que hizo popular Chomsky, entre competencia y actuación, Piaget planteó que las dificultades e incoherencias del sujeto eran parte de la actuación, o del sujeto psicológico y que no tendrían por qué afectar su propuesta del desarrollo del sujeto epistémico, o de la competencia general. Incluso llegó a plantear, a pesar de que por muchas décadas sostuvo que su trabajo era psicológico, que una cosa eran las preocupaciones de la psicología y otra eran las preocupaciones de una teoría que se preocupaba por establecer estructuras universales, que dieran cuenta de la regularidad de los sujetos ante infinidad de situaciones.

reglas sociales, la noción de tiempo, y pueda dar explicaciones causales puede deberse a que ha logrado una estructura general. Las formas operatorias serían las formas que posibilitan al sujeto operar en esa edad en múltiples tareas de manera coherente. La estructura operatoria sería una “forma” que podría contener una infinidad de eventos, o contenidos particulares. Ejemplifiquemos, de manera sencilla, la conceptualización de Piaget.

Imaginémonos que una estructura formal es el sistema numérico⁶². El sistema numérico es un sistema de notación, un sistema formal, en el sentido que sus reglas de operación dependen de acuerdos, o reglas propias del sistema construido que no se van a alterar por particularidades de los eventos donde se aplican. Todos podemos sumar (o realizar cualquier operación aritmética) independientemente de que los objetos que sumemos sean piedras, vacas o personas. El sistema numérico es la “forma”, el sistema formal, y los objetos son el “contenido”. La estructura formal, le permite al sujeto contar de manera diversa e infinita, sin que los eventos sobre los que opere puedan afectar el operar matemático. Ahora bien, Piaget postula otros modelos más abstractos, o mejor, más abarcadores. Las estructuras operatorias son “formas” sobre esas “formas” y, por lo tanto, han de tener un mayor campo de determinación. Las estructuras operatorias posibilitan que el sujeto pueda mostrar una capacidad general de abordar infinidad de problemas que se unifican por demandar las mismas operaciones formales. Por esta razón, Piaget describe una infinidad de tareas que los sujetos logran en determinados momentos del desarrollo. Es esta la preocupación estructuralista de Piaget y, por eso, argumenta que las variaciones de individuos particulares son excepciones que no tienen por qué afectar su teoría.

Expuesto con más detalle esa preocupación de Piaget, podemos aceptar sin ningún problema que el haber esgrimido la presencia simultánea de varias formas de actuar o abordar diferentes eventos, violenta y altera las preocupaciones de Piaget.⁶³ Las estructuras cognitivas tienen un

⁶² Como lo dijimos en una nota anterior, Piaget utilizó diferentes modelos formales (lógicos y matemáticos) a través de los años. Los desarrollos más conocidos refieren al uso de la lógica de clases, relaciones, proposiciones y al uso de la formalización del estructuralismo de los Bourbaki en Matemáticas. Para el ejemplo que estamos desarrollando digamos que el número depende de una combinación de estructuras de clasificación y de orden. Es decir, el número, depende a su vez de una estructura más abstracta.

⁶³ Realmente esta afirmación solo tienen una intención didáctica que nos permitirá ir desarrollando la argumentación contra la teoría de Piaget. Vamos a ver que la crítica señalada sobre la coexistencia de varias estructuras en un sujeto se relaciona con lo que vamos a decir, además que nos enfrenta a la idea desarrollista de la teoría de Piaget. Si este autor suponía que las estructuras más complejas contenían y absorbían las estructuras más elementales, no queda del todo claro como esa nueva estructura es tan inestable y como, relacionado con esa inestabilidad, una forma estructural anterior puede llegar a convertirse a su vez, en la forma que se expresa debido a afectaciones particulares del contenido (a veces habla de cómo el afecto puede generar regresiones, sin aclarar mucho que entiende por este

alcance universal y no puede afectarse por las variaciones de los contenidos, por las maneras en cómo se presentan los problemas. La conservación de la sustancia se demuestra, por ejemplo, a los 7 años y se presenta independientemente del color de la plastilina, o si la prueba se hace con barro o con dos vasos llenos de agua. Esos son variaciones del contenido que no pueden afectar las formas de razonamiento. Pero veamos si esto sucede como lo plantea Piaget.

Bastaría recordar los experimentos citados más arriba de Bower (1979, 1982, 1983) sobre la permanencia de objetos para demostrar cómo una variación mínima en la tarea piagetiana, variación realizada sobre el contenido secundario, lleva a resultados diferentes a los planteados por Piaget. Pero veamos otros experimentos. Esta vez, ante el mismo experimento A-no-B, se cambiará la postura en la que se haya el niño. Durante los ensayos A el niño estaría sentado en las piernas de la mamá, pero en los ensayos B el niño será parado por su mamá sobre sus piernas, obligando al niño a estirar sus manos hacía abajo para alcanzar el objeto. Se encontró que los niños buscaban el objeto en el lado correcto, tanto en el A (estando sentados) como en el B (estando parados). Lo que sugiere que la variación en la postura, no es secundaria, ya que permite al niño actuar diferencialmente a como lo hacía en el experimento de Piaget (Smith, Thelen, Titzer y McLin, 1999). En otra variación del mismo experimento, se les ponían pesas en las manos a los niños. Los niños que tenían pesas en el lado A y en el B no las tenían (o viceversa) no cometían el error (Smith y Thelen, 2003). Mostrando, una vez más, las fallas de la teoría piagetiana.

Ese es el mismo caso del pre-operatorio que hablamos anteriormente. Retomemos unos ejemplos. Rose y Blank (1974), modificando la tarea de conservación de número, le presentan al niño preoperatorio una cantidad de canicas divididas igualmente en dos hileras. Luego aumentan la distancia entre las canicas en una de las hileras y preguntan al niño cuál es la fila con más canicas. La única diferencia con el experimento de Piaget es que en vez de preguntarle dos veces

concepto de afecto). Es decir, el contenido (otro concepto muy impreciso en su obra) puede afectar en ciertos casos el funcionamiento de una estructura más avanzada y generar la expresión de una estructura cognitiva más elemental. De igual manera, esta confusión de su comprensión del “contenido” se expresa en su idea evolutiva. Si el contenido solo se hace perceptible por la estructura del sujeto (es decir, el mundo depende de las estructuras o posibilidades de conocimiento, según su visión sincrónica), ¿cómo plantea a la vez que es el contenido (la realidad externa) el criterio para evaluar la complejidad, o capacidad de abstracción del desarrollo? Si el contenido dependía de las estructuras de conocimiento, no pueden ser el criterio externo para evaluar la potencia de las estructuras. Los discursos de Piaget sobre las estructuras cognitivas parecen entrar en contradicción con su modelo de desarrollo hacia la abstracción. La obra de Piaget, es la mejor síntesis y donde se hacen más evidentes todas las limitaciones de las teorías evolucionistas.

al niño, una antes de aumentar la distancia y una después, los investigadores sólo preguntan al final. Solo éste pequeño cambio hace que el niño pueda acertar en la tarea, porque para él el hecho que le pregunte dos veces un adulto supone que éste espera una respuesta diferente.

Así mismo, en el caso de tareas con lenguaje, en los experimentos de Piaget el niño preoperatorio, a diferencia del operatorio concreto, no puede entender preguntas de tipo verbal y responderlas adecuadamente debido a su falta de capacidad simbólica. En las pruebas de clasificación, Piaget suponía que los sujetos no eran capaces de manejar la inclusión y diferenciación de clases. Así, por ejemplo si se le presentan 5 bolas de madera al niño (dos pintadas de blanco y las tres restantes de marrón) y se le pregunta: ¿hay más bolas de marrón o bolas de madera? El niño del preoperatorio habrá de contestar bolas de marrón, ya que no sabe que bolas de madera es un concepto abarcador que contiene a todo el conjunto. Nuevamente si se cambian algunos detalles del contenido las respuestas serán diferentes. Donaldson (1979) cambió la situación diciéndole al niño que había 5 vacas durmiendo, 3 negras y 2 blancas. Luego le preguntaba si había más vacas blancas o más durmiendo. Los resultados del experimento muestran con que sólo la aparición del verbo “durmiendo” permite que el niño que en el experimento de Piaget no podía responder la pregunta, ya lo pueda hacer. Todos estos experimentos (Case, 1989; Siegel, 1982; Rose y Blank, 1974; McGarrigle y Donaldson, 1974; Donaldson, 1979) nos muestran que una variación mínima en la tarea, en los “contenidos” lleva a resultados diferentes a los presentados por Piaget. Nuevamente, podemos volver a las argumentaciones que presentábamos más arriba. Si Piaget vuelve a plantear que esos son excepciones que no tienen por qué afectar su teoría, nos preguntamos ¿qué cantidad de excepciones puede soportar una teoría para resistirse a su falsación?

Al comprobar que existen múltiples experimentos que mostrarían que alguna variación “secundaria” arroja resultados diferentes a los propuestos por Piaget (Smith y cols, 1999; Smith y Thelen, 2003; Case, 1989; Siegel & Goldstein, 1969; Bower, 1979, 1982, 1983) nos queda otras posibles interpretaciones. La primera es que la diferenciación entre formas y contenidos no es tan clara, como lo pretendía Piaget. Y la segunda, es que la teoría de Piaget no estaba estableciendo procesos que dieran cuenta de un horizonte universal de comprensión, sino que estaba tan solo describiendo las maneras cómo operaban los sujetos ante tareas específicas, las tareas de Piaget. Si cualquier variación en la tarea, en el “contenido” arroja resultados diferentes a los planteados

por Piaget, significa nuevamente que el operar cognitivo no depende de procesos formales, de operaciones lógicas, sino de significados, de dimensiones semánticas que establecen maneras de operar con problemas o temáticas específicas.

Si el operar cognitivo ya no depende de formas de razonamiento, de estructuras operatorias, es claro que las diferencias entre los sujetos no van a estar en la complejidad de sus formas cognitivas en los términos piagetianos, ni que el desarrollo tiene una direccionalidad única separada por mayores capacidades de abstracción o de diferenciación del ambiente gracias a los mayores poderes de la lógica⁶⁴.

Antes de presentar alternativas a esta postura genética del estructuralismo y ofrecer las ideas culturalistas en la psicología, seguiremos con nuestra exposición histórica y los intentos que se formularon para dar cuenta de las dificultades de Piaget. Las primeras propuestas que surgieron en el debate contra la teoría de Piaget solo abordaron de manera independiente algún aspecto de los enumerados en este apartado. Habremos de presentar estas primeras alternativas para después volver sobre el mismo tipo de análisis adelantado hasta ahora, pero con nuevos elementos.

La primera propuesta sería la que hizo Jerome Bruner en los años 60s del siglo XX. En esta propuesta Bruner retoma las ideas de Levi-Strauss y con él va a cuestionar que las diferencias entre los sujetos estén dadas en términos de estructuras de razonamiento. Y, la segunda será con los neo y postpiagetianos⁶⁵ que se concentraron por hacer más específico el análisis y dejar de hablar de estructuras generales. Estos movimientos teóricos recurrieron a nuevos modelos formales pero con niveles de resolución más precisos. El procesamiento de la información, o los modelos de descripción algorítmica, les permitirían en este caso apuntar el análisis hacia tareas

⁶⁴ La obra de Piaget presenta una notoria contradicción entre su análisis sincrónico y su análisis diacrónico, como lo señalamos en una nota anterior. A nivel sincrónico establece que la realidad depende de las estructuras cognitivas del sujeto, pero cuando habla del desarrollo establece una clasificación de las estructuras del desarrollo de acuerdo a la capacidad de manipular y someterse a las condiciones externas del ambiente. Estos aspectos contradictorios de Piaget, no nos interesa abordarlo de manera extensa, ya que nos interesa orientar nuestro análisis no sobre un autor particular, sino sobre los autores más icónicos del pensamiento evolucionista, y sus preocupaciones formalistas. Piaget es solamente el ejemplo más claro en la psicología de estas versiones logicistas, individualistas y desarrollistas que queremos criticar. Por eso nos extendimos en su análisis, pero sin que esto signifique que es nuestra preocupación analizar todas sus formulaciones.

⁶⁵ Para los neopiagetianos, como Pascual-Leone, o Robie Case, el aspecto central en un nuevo abordaje explicativo está en la memoria de trabajo (sin desconocer otras variables introducidas). Lo común para estos autores y los postpiagetianos es el uso del modelo computacional, proveniente de la psicología anglosajona.

específicas y sus demandas. Al contrario de la propuesta de Bruner⁶⁶, la preocupación era abordar tareas específicas y dar cuenta de los procedimientos, o los pasos secuenciales que siguen los sujetos para resolver un problema.

Debido a que estas últimas posturas siguen las indicaciones de la teoría de procesamiento de información, preferimos concentrar nuestro análisis en las maneras en cómo estas posturas modelan el operar cognitivo. Nuestro análisis está dirigido a cuestionar los abordajes lógico-matemáticos de las primeras aproximaciones cognitivas y no a hacer un mapa preciso de todas las vías de la historia de la psicología. Igualmente escogemos la opción de concentrarnos más adelante en las teorías cognitivas de procesamiento de información⁶⁷, porque sobre estas se ha desarrollado un análisis similar al que hemos realizado sobre los aspectos estructurales de la teoría de Piaget. Continuemos pues con nuestra exposición.

Desarrollo y estructuralismo

En los años 60, Jerome Bruner⁶⁸ retoma de manera explícita algunas discusiones de la antropología, especialmente la obra de Lévi-Strauss, para oponerse a las nociones evolucionistas y a las propuestas que establecían estadios de desarrollo humanos según una trayectoria orientada hacia la mayor abstracción y autonomía. Esto le llevaría a proponer, al igual que el intelectual francés, que las formas racionales son universales en el ser humano. De acuerdo con

⁶⁶ Que igualmente en sus obras de los años 60s retoma el modelo del procesamiento de información y que es incluido en el movimiento post-piagetiano. A pesar de su pertenencia a este modelo, lo presentamos separado, por su preocupación explícita de alejarse de las perspectivas desarrollistas.

⁶⁷ A pesar de que estas teorías se identifican en la filosofía de la mente como “funcionalistas” es preciso aclarar que esta visión del funcionalismo no se corresponde con la propuesta que lleva el mismo nombre en la antropología, o la sociología. Realmente en el momento que exponamos la teoría del procesamiento de información se rompe el paralelo que hemos querido establecer entre la antropología y la psicología. La teoría del procesamiento de información es una teoría formalista más. Simplemente que ofrece unos modelos matemáticos diferentes, que no eran usuales en los primeros momentos de la antropología. La exposición de esta teoría es para señalar que el problema no es abordar las tareas de manera más específica, ni con modelos que puedan incorporar la secuencia en cómo se resuelve una tarea, sino que el debate es contra las teorías que intentan abordar modelos formales. Y esta teoría, que tuvo su origen en la psicología (y en la lingüística) debe ser abordada de manera precisa, y sin comparaciones claras con la historia narrada de la antropología.

⁶⁸ La obra de Bruner tuvo diferentes conceptualizaciones. Fue uno de los pioneros de la revolución cognitiva (en los años 50), facilitó el descubrimiento de Piaget y Vygotsky en la psicología americana (en los años 60) e igualmente contribuyó al rescate, en las ciencias anglosajonas, de las obras de Lévi-Strauss (en los 70), Geertz y posturas hermenéuticas como las de Ricoeur (en los 80 hacia adelante). Su nombre habrá de aparecer en diferentes momentos de nuestra historia, ya que él ha sido una guía para mostrar los momentos más importantes de los debates psicológicos.

esto, tanto los niños como los hombres de todas las culturas y en todos los momentos de su desarrollo poseerían similares formas representacionales que les permitirían manipular e interpretar sus mundos particulares. Las formas representacionales no se diferenciarían en términos lógicos sino en las maneras en que se expresan. Las representaciones enactivas, icónicas o simbólicas⁶⁹ serían esas formas universales que simplemente se resaltarían de acuerdo con la demanda y necesidades de cada cultura (Bruner, 1966). Las diferencias estarían dadas en el uso y el énfasis que cada cultura le da a cierta forma representacional. Por ejemplo, la cultura occidental, al establecer instituciones educativas que aíslan al educando de su cotidianidad y que procuran transmitirle una información acumulada por toda la historia y el desarrollo científico, acaban resaltando las estructuras simbólicas⁷⁰. Pero que las formas simbólicas hayan sido favorecidas en la cultura occidental no significa que no se presenten en esta cultura las otras formas representacionales, ni que en las otras culturas no existan estos procesos simbólicos.

En este sentido, Bruner afirmaba que el lenguaje, como instrumento de organización de la experiencia⁷¹, era vital para que el pensamiento se organizara bajo los principios de la sintaxis y

⁶⁹ El Bruner de los años 60s intenta integrar las formulaciones de Piaget, Levi-Strauss, Pierce y la semiótica anglosajona. Ya que no nos extenderemos en los detalles de su teoría, debemos aclarar que los términos de enactivo, icónico y simbólico, al igual que el concepto de representación, son tomados de la tradición anglosajona y de las teorizaciones de la psicología del procesamiento de información. La “representación” para el Bruner de los años 60 se corresponde a cualquier expresión semiótica. Los animales, dominados por señales (o signos según la terminología de Pierce y Morris) tendrían representaciones enactivas. Estas no se diferencian, en términos lógicos, o estructurales, de los iconos (que se correspondería con los símbolos en las tradiciones europeas y en ciertas aproximaciones hermenéuticas. Obviamente para estas tradiciones el símbolo si tendría formas estructurales diferentes y opuestas a la lógica), ni de los símbolos (que se corresponden con los signos en el sentido de Saussure y que retomaron Piaget y los estructuralistas en la lingüística). Para esta tradición del procesamiento de información (heredera de las conceptualizaciones conductistas) las diferencias entre animales, o entre los seres humanos en su desarrollo son cuantitativas y por eso hacen énfasis en que no hay cambio estructurales y que todos los organismos tienen formas representacionales similares. Tan solo diferenciadas por su manera de expresión. Para profundizar respecto a la trayectoria intelectual de Bruner y su teorización del desarrollo se puede ver Yáñez (1998).

⁷⁰El concepto de “símbolo” usado acá por Bruner corresponde con formas de representación abstractas (o en el sentido saussureano, arbitrarias y convencionales, propias del signo lingüístico). Los significantes no se relacionan de manera analógica, o motivada (lo que si harían los iconos) con los significados. Son solo parte de una convención arbitraria.

⁷¹ En los años 60, Bruner se acerca a la obra de Piaget y Vygotsky. Fue de los autores que ayudó a difundir la obra de Piaget en los Estados Unidos. Realmente la mezcla entre las formulaciones de Piaget, Vygotsky y Levi-Strauss genera una combinación poco precisa. Como hemos insistido, no es nuestra preocupación hacer una exposición detallada de cada teoría que presentamos en nuestra historia. Por eso hacemos énfasis, en este momento a la postura anti-desarrollista que Bruner retoma de Levi-Strauss. Valga solo repetir algo ya dicho. Su obra de estos años puede considerarse dentro del movimiento post y neopiagetiano. En esta época se intentó integrar los modelos formales piagetianos y los de la psicología computacional en diferentes niveles de análisis. Igualmente se introducían otras herramientas para el estudio del pensamiento (la acción y el uso de instrumentos, que no demandaran verbalización) y se proponía otra función para el lenguaje. El lenguaje tendría una función de control meta-cognitiva. Gracias al lenguaje podemos explicitar y planear —se pensaba en la época— diferentes pautas de acción. La conciencia (en su

se alejara paulatinamente de los usos de las formas representativas *icónica* y *enactiva*, sin que esto nunca llegara a significar que el lenguaje se impusiera desde afuera a la experiencia de los niños, sino que esta representación simbólica, lo mismo que las otras, eran posibilidades innatas de la especie (Bruner, 1966). El conflicto entre ellas y los usos culturales serían los que impondrían una particular forma de representación, lo que a su vez permitiría ampliar y reorganizar los contextos donde ella se aplicara. Así resulta claro cómo su teoría propone unas capacidades universales en todo sujeto para organizar la información, sobre las que se dan todas las variaciones culturales.

Esta particular concepción estructuralista⁷² de la organización de la mente, muestra un camino de alejamiento de las posturas desarrollistas⁷³ que entronizan las formas lógicas como el criterio de racionalidad. Pero al igual que como lo decíamos en el capítulo de antropología, estas críticas no fueron totalmente radicales, al mantener posturas individualistas y los mismos supuestos de racionalidad. A continuación nos referiremos a otro intento formalista, propuesto para subsanar algunas fallas de los modelos cognitivos iniciales y para abordar otras problemáticas diferentes. Después de presentar estas nuevas versiones cognitivas y adelantar sobre ellas una serie de críticas, volveremos a las posturas culturalistas y construccionistas que esbozamos ya en el capítulo de antropología.

sentido de control de la acción) hacía su primera entrada en las ciencias cognitivas en los años 60, de manera similar a como se formuló en la obra de Wundt y otros pioneros de la psicología.

⁷² “Conceptualismo instrumental” llamaba Bruner su propuesta teórica de los años 60s. Retomaba el estructuralismo de Levi-Strauss para señalar que todos los hombres tenían las mismas formas lógicas. Y reformulaba las propuestas por estadios de Piaget en términos de expresiones representacionales diferentes. Las diferencias se darían simplemente en las maneras que priorizaran las culturas. Y si el hombre occidental le ha dado un valor especial a la ciencia y a las expresiones “simbólicas” eso solo significa que en los adultos de nuestras culturas se dan más las expresiones arbitrarias y descontextualizadas, sin que esto signifique mayor racionalidad.

⁷³ Obviamente en la psicología del desarrollo existen muchas teorías y abordajes. En este documento solo abordamos una vía de esta historia. Las ideas del desarrollo que proponen un esquema diferente a los cambios en formas de razonamiento, según modelos lógicos o formales tienen muchos representantes. Nuestro interés, en este trabajo, es solo mostrar el camino que conduce a las posturas culturalistas y construccionistas.

La postura funcionalista⁷⁴ y el problema del significado

Como fue mencionado anteriormente, después de Wundt la noción de la cultura y lo social entendida desde la segunda psicología wundtiana⁷⁵ se diluye dando paso, especialmente en Estados Unidos, en las manos de uno de sus estudiantes, Titchener, a formas funcionalistas que en primera instancia rechazan lo mental. En esta línea encontramos al conductismo que se propuso no centrarse en el estudio de la experiencia subjetiva, los “fenómenos mentales” o el significado, entendido como fenómeno social, sino más bien en la conducta directamente observable. En este tipo de conceptualizaciones, donde no había espacio para una mente, y mucho menos para la intencionalidad y la subjetividad, era evidente que tampoco había espacio para hablar de la cultura y menos de su influencia o relación con la mente⁷⁶ (Cole, 1996).

No sería hasta mediados del siglo XX, cuando comienza a perder protagonismo la posición conductista, que surgen voces abogando por una serie de procesos inobservables que pretenden instaurar el significado como objeto de estudio de la psicología. Este movimiento se consolidaría bajo el nombre de *revolución cognitiva* y su meta sería describir las maneras como los seres humanos construimos y damos sentido al mundo (Bruner, 1990)⁷⁷. Dentro de los autores que se

⁷⁴El concepto de funcionalismo, al igual que el de estructuralista, constructivista u otros términos comunes en la psicología, tiene una variada significación. Titchener, el conductismo, la psicología evolucionista y la teoría computacional de la mente usan el rótulo de funcionalista para caracterizar sus teorizaciones. En este apartado haremos mención a la teoría computacional, que atiende a la manera en como un sistema opera según ciertos modelos computacionales, independientemente del sustrato material sobre el que se soporten los procesos. Por eso se llaman a sí mismos funcionalistas, porque lo que les importa es describir las maneras en cómo opera un objeto, o proceso, cuál es su función independientemente de los componentes o materialidad de que este hecho.

⁷⁵La idea de lo social planteada en las obras de Vigotsky, Wallon, el primer Piaget, Mead, entre otros, a pesar de tener de manera explícita la referencia a la sociedad para explicar el desarrollo mantienen una idea de categorías individuales y en algunos casos lo social se presenta tan solo como el contexto que ofrece los insumos de un desarrollo cognitivo, u ofrece los obstáculos para el desarrollo de unas posibilidades universales de la especie. La tradición de la *Völkerpsychologie* tuvo sus desarrollos en la sociología, la antropología y la lingüística, debido a esas fronteras, siempre borrosas, que se establecen entre las disciplinas.

⁷⁶Las posturas del relativismo y del funcionalismo pueden integrarse en esta rápida presentación del conductismo y en las variadas utilizaciones de la teoría de la evolución en la etología, la sociobiología o la psicología evolucionista. Creemos que los debates metodológicos y conceptuales presentados en el capítulo anterior, en contra de las visiones universalistas son suficientes para señalar las críticas iniciales y las demandas por la consideración de la diversidad humana. Debido a que en psicología nuestra preocupación va a concentrarse en aspectos relacionados con los modelos formales para caracterizar la mente y con la idea de progreso, no abordaremos con mayor detalle algunas escuelas de la psicología que nos distraigan de nuestros propósitos.

⁷⁷Hemos insistido que los libros de historia parece favorecieran ciertas perspectivas o diferenciaron los temas por criterios no claramente establecidos. En la psicología europea los debates contra el asociacionismo se dieron desde

identifican como pioneros de esta revolución cognitiva podemos citar a George Miller (1956) y sus investigaciones sobre los límites humanos para procesar información a corto plazo, a Chomsky y el estudio sobre las reglas de la gramática que evidenciaría las normas de las construcciones lingüísticas que poseen los sujetos humanos (Chomsky, 1959) y a Newell y Simon (1956), quienes desarrollaron el primer programa computacional que podía resolver problemas lógicos de forma inteligente. Nos detendremos brevemente en los supuestos básicos de este movimiento que tuvo consecuencias en muy variadas disciplinas sociales.

La revolución cognitiva se presentó como una reacción al dominio conductual en la psicología anglosajona y a la condena que ésta hacía de los términos mentalistas. La psicología cognitiva fue entonces la sistematización de una serie de inconformidades que reclamaba la consideración de procesos selectivos en los organismos y formas estables de organización de la conducta. Los seres humanos ya no eran simplemente máquinas que se sometían a las constantes variaciones o demandas del ambiente, sino que tenían unos procesos de selectividad que determinaban actos de valoración y de significación ante las constantes variaciones del contexto que los rodeaba. Estos procesos de selectividad y organización de las respuestas de los sujetos fueron presentados a partir de particulares modelos formales⁷⁸.

Sin pretender ser exhaustivos con el modelo cognitivo computacional, nos detendremos en dos características centrales de éste: 1) la noción de representación del mundo como una forma de interiorización del mundo externo y; 2) la utilidad de los modelos matemáticos, específicamente los algorítmicos, en la descripción de la conducta.

las primeras décadas de su constitución como ciencia. Pero nuevamente haremos caso omiso a esta alta valoración de la psicología anglosajona en los libros oficiales de historia. Separamos las exposiciones porque en términos de modelos formales se presentan diferencias notables. Para la psicología europea los modelos iban desde la lógica de clases, hasta las teorías estructuralistas de los Bourbaki. Para la psicología cognitiva de procesamiento de información los modelos computacionales describían los procesos de maneras secuenciales y mantenían la idea atomista que la tradición creada por Titchener había establecido. La crítica que en este apartado presentaremos se origina en la discusión contra el procesamiento de información (o procesamiento simbólico, o procesamiento serial, o simplemente psicología cognitiva en sentido estrecho), pero creemos es aplicable a las posturas estructuralistas presentadas en los primeros apartados de la psicología. Seguiremos la argumentación en el contexto en que surgió, pero iremos estableciendo las conexiones y similitudes con las críticas que hemos adelantado contra las posturas cognitivas ya expuestas.

⁷⁸ La teoría de la computabilidad fue una propuesta matemática para representar cualquier proceso a partir de códigos binarios y según reglas algorítmicas. Estos modelos posibilitaron que en la ingeniería se hablara de reglas, procesos internos y otros conceptos que los psicólogos conductistas habían erradicado por considerarlos no científicos. El uso de conceptos, mal denominados mentalistas, en la ingeniería posibilitó que los psicólogos suavizaran ese veto hacía ciertos términos que bajo esquemas estrictos de científicidad se descalificaban por metafísicos.

En cuanto a la primera característica resulta necesario explicitar uno de los presupuestos ontológicos básicos que acepta la psicología cognitiva: el realismo, entendiéndose éste como la idea de la existencia de un mundo real afuera del individuo cognoscente (Restrepo, 2011). Partiendo de lo anterior, si existe un mundo fuera del sujeto que conoce, éste ha de tener algún método o alguna capacidad que le permita manipular el mundo que, aunque independiente de él, se le presenta como problemático. Dicha capacidad da forma al concepto de representación, una suerte de interiorización del mundo exterior que permite generar modelos hipotéticos de interacción con el mundo⁷⁹. (Restrepo, 2011; Perner, 1994). Bajo esta perspectiva el mundo ofrece una estabilidad que el organismo aprende a descifrar y a anticiparse a sus demandas. Obviamente la estabilidad del mundo tiene que ser representada de manera abstracta ya que cada situación solo muestra particulares completamente variables. Los eventos siempre particulares tienen que agruparse bajo parámetros comunes y analógicos. Esas similitudes son representadas por los sujetos como símbolos abstractos que reproducen de una manera general los acontecimientos según específicas formas de agrupación.

La categoría de *representación* tiene en este modelo un significado particular. Los eventos del mundo son procesados de manera simbólica por el sujeto, que de alguna manera organiza la información y puede predecir los futuros eventos a los que se enfrenta. El hablar de procesos internos es tan solo una manera metafórica para referir que el sujeto tiene algunas maneras de organizar la información que lo hace diferente a otros organismos, y que refleja particulares historias personales o evolutivas. Bajo esta idea, las representaciones mentales han de ser entendidas como la información del mundo externo que es elaborada para que el sistema opere a través de símbolos⁸⁰ que, de otra manera, no permitirían al organismo predecir ciertos eventos, ni responder de manera coherente ante ellos. (Garavito & Yáñez, 2011a).

⁷⁹ Cabe anotar que existe una larga tradición sobre la definición, alcance y características del concepto de “representación” tanto en la filosofía como en la psicología. Para esta discusión remitase a *Rorty, R. (1979). La filosofía y el espejo de la naturaleza*. En este contexto nos referimos al concepto de representación que se ha utilizado en la tradición anglosajona y, específicamente, en la psicología cognitiva. Recuerde el lector, que el concepto de *Representación*, en la obra de Piaget y la tradición europea, tenía otro significado. En esa tradición el concepto de *Representación* refería a la capacidad de creación y a la capacidad de distanciamiento, propia de los seres humanos.

⁸⁰ Ya hemos señalado que el término de símbolo tiene otro significado en la tradición europea de Piaget, Cassirer, Saussure y otros psicólogos pioneros. El concepto de símbolo en este contexto sigue el uso anglosajón.

En cuanto a la segunda característica es pertinente resaltar que en la tradición anglosajona se establecía una diferencia entre lo sintáctico y lo semántico bastante particular⁸¹. Lo semántico era entendido como la referencia a eventos particulares o a objetos, como entradas de diccionario, que solo podían ser organizados de acuerdo a lo que se predicara de ellos, o de acuerdo a una serie de reglas sintácticas. Este modelo del lenguaje como un instrumento para referirse a cosas específicas del mundo determinó las versiones cognitivas en la psicología que postulaban lenguajes internos, que utilizaban representaciones simbólicas para dar cuenta de las maneras en como el sujeto interactuaba con los eventos del mundo. Lo semántico, en estas posiciones eran tan solo la materia prima, o los eventos perceptivos o particulares que debían ser organizados a partir de una serie de reglas procedimentales específicas. Unas reglas que de manera laxa llamaríamos *sintácticas*. El pensamiento o lo cognitivo funcionaba como un lenguaje simbólico que organizaba y daba cuenta de ciertos eventos de manera estable⁸² (Perner, 1994; Garavito & Yáñez, 2011a).

Para la psicología del procesamiento de información todo evento del mundo está compuesto de un conjunto de átomos o datos singulares que pueden ser organizados en enunciados más generales según reglas particulares. El lenguaje sintáctico opera descomponiendo toda información en códigos binarios y con reglas de codificación de esa información atomizada. Las reglas bajo las cuales es organizada son algorítmicas, es decir se establecen bajo un método fijo, que está especificado en un número finito de pasos. (Carretero, 2002; Garavito & Yáñez, 2011). En otras palabras, todo evento, o hecho del mundo, puede descomponerse en una serie de unidades o átomos y puede ser descrito en una serie de pasos secuenciales que permitan dar cuenta de su organización, lo que llevarían necesariamente a solucionar un problema presentado.

⁸¹ En Russell, Wittgenstein, el círculo de Viena y los momentos iniciales de la filosofía analítica se hacía una diferencia entre lo lógico y lo particular que solo podía ser captado a través de los sentidos. Los sentidos captaban solo lo particular que debía ser organizado en esquemas y lenguajes lógicos que posibilitaban que el sujeto captara lo general y pudiera dar cuenta de la estabilidad y las leyes de funcionamiento del mundo. Este esquema de oposición entre lo particular y lo general caracterizó toda la tradición analítica tanto en sus reflexiones sobre la cientificidad, como en las formas de describir el conocimiento y el papel orientador de éste a través del lenguaje. Esta concepción se reproduce en las teorías del procesamiento de información.

⁸² Todas las versiones cognitivas coinciden en que hay que atender a ciertas formas en como el sujeto procesa u organiza la información del mundo. La experiencia y los eventos son siempre particulares, pero el sujeto muestra unas maneras estables de comportarse y estas maneras son a las que debe atender una teoría cognitiva. Las diferencias están en el modelo usado y el nivel de abstracción que aborde el modelo. Las teorías computacionales que ahora abordamos usan igualmente modelos formales, pero su asociación a lo sintáctico era para dar cuenta de un proceso secuencial, u ordenado en el tiempo, lo que igualmente les permite analizar las maneras específicas en como un sujeto resuelve un problema particular.

Un ejemplo de secuenciación algorítmica es el proceso en como realizamos la suma. Esta secuencia puede ser descrita de la siguiente manera:

Dadas dos cifras numéricas cada una compuesta de dos dígitos (por ejemplo 35 y 47), siga los siguientes pasos para realizar la suma:

1. *Coloque las unidades debajo de las unidades y las decenas debajo de las decenas.*

$$35$$

$$47$$

2. *Realice la suma en orden de derecha a izquierda. Empiece por la columna de las unidades.*

$$5$$

$$+7$$

$$12$$

3. *Si la suma de las unidades da un número mayor de 9, coloque el resultado en las dos columnas correspondientes. Es decir, coloque la unidad en la columna de las unidades y la decena en la columna de las decenas.*
4. *Continúe la misma operación con la columna que le sigue, que en este caso es la de las decenas.*
5. *Si hay más dígitos continúe con las mismas operaciones en las siguientes columnas.*
6. *En caso contrario, si ha llegado al resultado final deténgase.*

Esta secuenciación algorítmica opera como un modelo o un lenguaje formal que se usa en psicología para poder describir las maneras cómo un sujeto resuelve un problema u opera en una situación específica. Se sugiere en estas perspectivas cognitivas que las dificultades en la secuenciación algorítmica explicarían los fracasos y éxitos de los sujetos en realizar alguna tarea (Pozo, 1989; Riviere, 1987). En el caso de la suma podríamos identificar las dificultades o destrezas de un sujeto para realizar una suma. Así mismo, podríamos establecer una secuencia algorítmica efectiva para la toma de decisiones y a partir de este modelo podríamos explicar las dificultades de las personas para sus actuaciones o decisiones en la vida cotidiana. Por ejemplo, si la secuencia algorítmica para tomar una decisión fuese la siguiente (es irrelevante si la

siguiente representación es la usada en las teorías de toma de decisiones, mírese a modo de ejemplo para caracterizar el modelo):

1. *Identificar el problema o la situación que implica un conflicto.*
2. *Descomponer cada elemento o factor que nos genera un conflicto o dificulta una toma de decisión.*
3. *Sopesar cada elemento. La valoración de cada elemento puede darse en términos de:*
 - 3.1. *su importancia personal.*
 - 3.2. *las consecuencias que pueda tener su omisión.*
4. *Organizar posibles soluciones o jerarquías de valoración de las posibilidades de acción.*
5. *Tomar la decisión.*
6. *Evaluar periódicamente la decisión tomada.*

Nuevamente una acción humana es organizada en una secuencia algorítmica que muestra las maneras cómo el sujeto se representa el problema o la acción que ejecuta. La secuencia descrita es una secuencia sintáctica que puede utilizarse para cualquier conflicto o toma de decisiones del sujeto. Las situaciones particulares que el sujeto tenga al momento de tomar la decisión son simplemente eventos semánticos que dependen de las maneras en como el sujeto organiza la secuencia, u opera según cierto ordenamiento sintáctico (de Vega, 1986). El modelo tiene validez si la decisión se toma en relación a si quiero tomarme un jugo de mango o uno de fresa, o si quiero escoger una determinada pareja para que me acompañe el resto de mis días.

Es importante aclarar que para las perspectivas cognitivas, el modelo es propuesto para describir o explicar las maneras en como un sujeto aborda una tarea. Los procesos de secuenciación algorítmica no necesariamente son conscientes en los sujetos. El psicólogo cognitivo, utiliza un modelo para caracterizar las maneras en cómo un sujeto se comporta y las maneras coherentes en como esos procedimientos operan en un conjunto de situaciones similares (Dreyfus y Dreyfus, 1988, 1991). Al igual que un físico utiliza un lenguaje matemático para describir la regularidad del mundo físico y poder representar los eventos del mundo según modelos abstractos, el científico cognitivo elabora un modelo formal para dar cuenta de las formas sistemáticas, o estables, en como los sujetos resuelven sus problemas o actúan de manera

regular y repetitivamente⁸³. El científico es el que toma consciencia y formula una teoría de cómo opera el sujeto. Esto significa que el sujeto opera de manera no consciente, y sin necesidad de formular de manera explícita sus formas de operar (Karmiloff-Smith, 1994).

Al igual que un físico no espera que la tierra conozca las leyes de la gravitación, el psicólogo cognitivo, no espera que el sujeto opere de manera consciente con una serie de reglas, o teorías explícitas. Cuando hablamos, no somos conscientes de las reglas de la gramática, e incluso un analfabeta puede hablar correctamente sin tener el más mínimo conocimiento de las reglas de la lengua en la que se desempeña con notable éxito. El lingüista (que es un científico cognitivo) establece las reglas de funcionamiento de la lengua, sin esperar que el hablante nativo tenga que estudiar lingüística para poder hablar correctamente. De la misma manera una persona graciosa, o un escritor diestro, no poseen reglas explícitas, o no son conscientes de la manera en como muestran sus particulares habilidades. Estos sujetos tienen unas maneras de proceder, que los psicólogos cognitivos tienen por tarea explicar⁸⁴.

Concluyendo este apartado, podemos observar cómo la mente es entendida como un sistema de procesamiento de información organizada de manera lógica y secuencial. El computador es un modelo de la mente humana, ya que es un sistema que opera a partir de ciertas reglas que tienen un efecto causal. Independientemente de los materiales con que sea hecho un aparato, lo esencial es el lenguaje de reglas utilizadas que pueden responder ante cierta información y dar respuestas predecibles. Así como es irrelevante si un sistema de cómputo se implementa en un aparato hecho con chips, o con tubos al vacío, la postura cognitiva de la psicología no contempla referencias a sustratos biológicos, ni a los eventos del ambiente, o la historia de su creador, sino a la manera en cómo se establece el lenguaje que permite al sistema resolver problemas. Formulando desde esta postura cognitiva la mente es como un sistema computacional poseedor de

⁸³ Cuando se habla de cognitivo y de esa regularidad no significa que solo se describan las conductas inteligentes y las maneras no desordenadas de la conducta humana. Sistemático se refiere a la manera constante y similar en como un acontecimiento se presenta. Un sujeto puede mostrar una completa torpeza, o incapacidad para sumar o tomar decisiones. Lo importante del modelo cognitivo del psicólogo es dar cuenta de cómo es el algoritmo utilizado por el sujeto para mostrar de manera tan repetida sus fracasos. El modelo es una representación abstracta de cómo un sujeto se repite, incluso en actos caóticos y absurdos, o torpes y poco inteligentes.

⁸⁴ El ejemplo de la gracia de un sujeto es puesto a propósito, ya que Gilbert Ryle (1949/1984) en su crítica a las posturas cognitivas se refiere a las personas graciosas para argumentar que ellas no son conscientes de la manera en que funciona su agradable sentido de humor. Realmente la crítica de Ryle no afecta a ninguna teoría cognitiva de la psicología. Este autor no cita especialmente a ningún psicólogo cognitivo y su crítica más parece referirse a ciertas formulaciones filosóficas anteriores a la constitución de las teorías científicas de la cognición. Posiblemente la discusión de Ryle parece referirse a ciertas posturas propias de la filosofía analítica y a antiguas teorías de la acción.

un conjunto de símbolos finitos (representaciones) que, al seguir unas reglas sintácticas (es decir los algoritmos), tienen la capacidad de combinación infinita.

Dentro de esta propuesta cognitiva, cabe resaltar para los intereses de nuestra argumentación, que el desarrollo se explicaría a través de la transformación de las formas en cómo se procesa, almacena y recupera la información sin establecer en ningún momento cambios cualitativos en el desarrollo. Las diferencias son establecidas en cuanto a los pasos secuenciales, o las diferencias en procedimientos algorítmicos, o cantidad de componentes utilizados por los sujetos para solucionar un problema. El desarrollo, con otras palabras, es entendido como cambios de carácter cuantitativo. (Case, 1989; Garavito & Yáñez, 2011)⁸⁵.

Críticas al modelo computacional

Si bien el modelo de la computabilidad posibilitaba establecer una idea de proceso como una secuencia ordenada linealmente, no lograba abarcar los procesos de significación que hacen que las actividades de conocimiento sean procesos de valoración y de significación personal. Dicha dificultad parece surgir de tres puntos centrales que agrupan gran parte de las críticas a los modelos cognitivos, a saber: a) la correspondencia entre el significante y la realidad; b) lo mental como interno/privado o social/público y; c) el concepto de lo sintáctico-semántico⁸⁶.

Antes de abordar de manera precisa estos puntos es conveniente exponer unas críticas de manera informal, para preparar al lector a una argumentación más precisa. Recordemos lo dicho sobre la teoría de Piaget, más específicamente las dificultades de separar las formas de los contenidos. Los contenidos que en la teoría de Piaget tenían un papel subsidiario de las formas acaban convirtiéndose en unos comodines con variedad de significados. Un ejemplo claro de ello es que los contenidos terminan dependiendo de las formas que los organizan, pero explican las variaciones de los sujetos, sus regresiones y la valoraciones afectivas que puedan alterar las

⁸⁵ Dentro de la psicología del procesamiento de información hay varias concepciones sobre el desarrollo. Desde visiones cuantitativas y continuistas, hasta versiones estadales o de rupturas. Estas variaciones dependen del acercamiento a posturas conductuales o piagetianas. En este contexto el foco de nuestro análisis se ha dirigido a los modelos formales, ya que los conceptos desarrollistas ya fueron cuestionados. Esta variable manera de separar las teorías en problemas es para hacer ciertos énfasis ya que de otra manera nuestra exposición se haría muy repetitiva.

⁸⁶ Como lo dijimos al terminar la exposición de la obra de Bruner, o Piaget, los argumentos que acá exponemos contra la psicología del procesamiento de información, serán utilizados de manera parecida para criticar a los pioneros de la psicología mencionados.

formas cognitivas. Igualmente los contenidos no tienen un rol pasivo, ya que algunas variaciones en las tareas conducían a respuestas completamente diferentes.

Sin necesidad de repetir lo ya expuesto sobre la obra de Piaget, podemos recordar que la separación entre formas y contenidos solo adquiriría sentido si el conjunto de eventos usados por Piaget para ejemplificar una determinada estructura cognitiva se aceptaba como similar. Es decir, si previamente se establecía una decisión semántica (una valoración de los eventos) para seleccionar ciertos eventos y organizarlos de determinada manera. La teoría de Piaget no era una teoría universal del funcionamiento cognitivo, sino una descripción de un conjunto de eventos, o tareas seleccionados por Piaget. Lo que Piaget evaluaba era el desempeño del sujeto ante sus particulares tareas. Ese mismo tipo de análisis es el que vamos a realizar sobre la teoría de procesamiento de información. Veamos el proceso planteado más arriba para la toma de decisiones, para establecer el contexto que permita entender que la crítica es común a todos los modelos formalistas.

La secuencia establecida para resolver problemas o tomar decisiones funciona para un conjunto de eventos que logren aceptación general y que suponga una serie de pasos predefinidos. Si pensamos en el proceso para lavar la ropa, la secuencia de pasos no tiene ningún problema. Inicialmente clasificamos la ropa que podemos lavar junta, seguimos los pasos conocidos para el tipo de lavadora que tenemos, ponemos a secar esta misma ropa después del proceso de lavado y la planchamos, o guardamos según sea el caso. El procedimiento puede organizarse en una secuencia de total aceptación. Igual podemos proceder con un problema matemático, del que no sabemos el resultado de antemano, pero contamos con procedimientos establecidos. Una suma, o una ecuación compleja demanda que identifiquemos el problema que debe ser resuelto y valoremos la información necesaria para abordarlo. La secuencia sigue unos parámetros que incluso aceptan correcciones y cambios en la valoración de las pruebas.

Pero, ¿qué pasa cuando el problema a resolver, o la decisión a tomar no sean claras, o cuando el resultado no es conocido, o no se cuenta con un procedimiento claramente establecido? Piense el lector, si el problema a resolver es la creación de una obra artística totalmente novedosa y que el primer paso sea simplemente un impulso particular de crear una pintura abstracta. O también se puede pensar en una decisión sobre cómo resolver un problema personal relacionado con afectos, o decisiones sobre cambios de vida radicales. En este caso, la

definición o identificación del problema es el principal problema, ya que muchas veces el identificarlo ya puede ser la parte más importante de la solución. Pero suponiendo que la identificación del problema no sea una tarea difícil, la valoración de los medios o de los aspectos que deben tenerse en cuenta para abordar el problema demandan una serie de decisiones previas que no son fácilmente explicitables y, si así fuera, ya esta valoración de los elementos determinaría los pasos siguientes y la calificación de la respuesta como adecuada. Con otras palabras, la decisión no sigue una serie de pasos salvo cuando los problemas son tan compartidos que el entendimiento tácito dirige la atención a la secuencia. Cuando los problemas se salen de los acuerdos o supuestos compartidos, la secuencia de pasos puede alterarse de formas impredecibles. O en el mejor de los casos, solo encierra una expresión verbal explícita que tiene la función de orientar la creación de un horizonte de significación externo a los aspectos procedimentales.

Posiblemente sea parte de unos guiones particulares el contar una historia o un drama personal de una manera secuencial y como una estructura que va de la identificación del problema hasta su resolución, pero esa secuencia es solo un formato para dar un reporte *a posteriori*, o para lograr un entendimiento arrastrando en la narración procesos sutiles de significación que son los que crean el contexto de significación. Las valoraciones de los eventos, de la importancia del problema y del peso dado a los datos son los que determinan como narrar la historia, o que procesos secuenciales deben ser utilizados para exponer una experiencia que siempre desborda los marcos en que se demanda su presentación a los otros.

Tal como lo concluíamos en las críticas presentadas a la obra de Piaget, los procesos propuestos para representar un proceso demandan una decisión semántica previa que no puede ser formalizada. Esa valoración semántica se plantea para dar cuenta de procesos holísticos propios de los sujetos sociales. Esas significaciones operan por encima de los individuos y determinan cómo cada sujeto actualiza sus posibilidades o utiliza los recursos necesarios para expresar una narración particular.

Como dijimos unas líneas más arriba, esta presentación tiene un carácter introductorio para ofrecer las vías en que el lector debe interpretar los análisis más precisos y rigurosos que a continuación vamos a presentar. El debate contra las perspectivas desarrollistas y formalistas de

las primeras posturas cognitivas nos conducen a visiones diferentes de la significación humana. Pasemos pues a los análisis más precisos propios de este apartado.

La correspondencia entre el significante y la realidad.

Como explicamos en el apartado anterior, la idea de representación establece una distinción entre el mundo real y aquello simbolizado; entre los eventos particulares y las formas como ellos son representados y operados por parte del sujeto. En esta particular concepción resulta necesario establecer cómo el mundo real y la representación se conectan mediante lo simbolizado: el lenguaje. Este punto resulta de particular interés para nuestra argumentación puesto que sobre éste se erigen fuertes críticas contra los modelos funcionalistas de la psicología cognitiva.

Para comenzar, resulta necesario dejar en claro que en el estudio del lenguaje existen dos posturas claramente opuestas. La primera, llamada referencial, entiende el lenguaje como un instrumento para nominar, o establecer formas de referencia al mundo. La segunda, la comunicativa, propone entender el lenguaje en términos holísticos y como una actividad social. La primera postura, propia de las primeras décadas de la filosofía analítica, tiene su continuación en la psicología computacional anteriormente expuesta. Ampliemos algunas de estas ideas, para poder exponer los argumentos esgrimidos en su contra por la segunda postura presentada en este corto párrafo.

La postura referencial del significado asume que la relación entre el lenguaje y el mundo debe suponer una forma lógica común entre el símbolo y lo simbolizado, para que el símbolo pueda cumplir su función. Así, siguiendo la particular definición de lo semántico y lo sintáctico explicada anteriormente, la función en este caso del lenguaje es meramente descriptiva, ya que se concibe como un conjunto de proposiciones que sirven de medio para representarnos los hechos posibles del mundo (Ramos, 2003). En esta línea Bertrand Russell sostenía que la forma lógica del lenguaje era más importante que su contenido real debido a que al carecer de contenido empírico no podía ser distorsionada (Robinson, 2012). Es así como Wittgenstein, adoptando la idea de Russell que la misma estructura lógica de las matemáticas podía ser aplicada al lenguaje evitando así las confusiones del “lenguaje ordinario”, afirmaría que tanto el lenguaje, como el pensamiento y la realidad tienen la misma forma lógica, de modo que el lenguaje y el

pensamiento pueden “pintar” los hechos de la realidad; esto fue llamado la “teoría pictórica del significado” (Robinson, 2012). En esta, el lenguaje es visto como un medio que transporta la información, un medio objetivo que describe/nombra las cosas del mundo tal cual son. Es decir, la visión del significado era una en donde la experiencia puede ser representada de forma precisa por el lenguaje y aquellos contenidos semánticos, como mostrábamos anteriormente en el caso de la toma de decisión, no eran centrales en el modelo (Lock & Strong, 2010; Robinson, 2012). Recuérdese por ejemplo que en las ciencias cognitivas, adoptando esta postura, afirmarían que lo importante son las maneras cómo el sujeto organiza la secuencia, u opera según cierto ordenamiento sintáctico, más no los contenidos semánticos: da lo mismo para el modelo si el proceso de toma de decisión se realiza en torno a elegir entre un color de chaqueta, lo que me voy a poner o qué trabajo elegir⁸⁷.

Sería el mismo Wittgenstein, quien años más tarde, abanderaría una serie de críticas que dan un giro a la concepción del significado, pretendiendo modificar el sentido de lo semántico como es entendido en la postura referencial. La idea del lenguaje que se expone en *Los cuadernos azul y marrón*, así mismo como su trabajo en *Investigaciones*, pone de manifiesto que la función del lenguaje no se puede reducir a su uso referencial y representacional (Wittgenstein, 1953/1988; 1958/1968; Ramos, 2003); el significado no es algo que se expresa naturalmente y que es capturable en un lenguaje formal preciso; al contrario el lenguaje ha de ser entendido como una serie de emisiones lingüísticas explicables en el contexto de unos *juegos* propios de cada comunidad; es decir, cómo las personas usan las palabras⁸⁸. Póngase de ejemplo el usado por Wittgenstein (1953/1988) con la palabra *juego* para ilustrar el argumento.

Imagine que se encuentra con unos amigos y usted dice ¿qué jugamos? Desde la postura referencial sus invitados al escuchar *jugamos* han de tener una idea abstracta que se refiere a un conjunto indudable de hechos (por ejemplo, juego hace referencia a una actividad reglada que se realiza en campo abierto entre grupos de personas). En ese sentido, inequívocamente habrían de decirle: ¡*Juguemos escondidas o ponchados!* (juegos grupales en campo abierto) o de pronto

⁸⁷ A pesar de que los modelos formales utilizados para describir los procesos cognitivos, pueden variar (como lo hemos dicho repetidamente) la diferenciación entre sintaxis (o forma, o competencia lógica, o estructural) y semántica (o contenidos) es similar. La propuesta de modelos secuenciales se ofrece como alternativa a la propuesta piagetiana por referirse a aspectos específicos de las tareas, pero el esquema formal es semejante.

⁸⁸ Durante la misma época, aunque independiente de Wittgenstein, Austin & Urmson (1962) reformularon la versión clásica del lenguaje, argumentando que el lenguaje no sólo describe al mundo, sino que el lenguaje “hace” cosas sobre el mundo, lo que más tarde sería denominado *Actos de Habla*.

recurren a un deporte (*¡juguemos futbol o tennis*). Contrario a lo que parece afirmar esta postura, usted se va a encontrar con una variedad infinita de posibles respuestas donde cabría preguntarse si la palabra “*juego*” (que hace referencia a ciertas actividades en el mundo) es capaz de capturar la naturaleza inequívoca de todos los juegos que sus amigos nombren. Volvamos al ejemplo. Si sus invitados dijese que deberían jugar *Monopolio* o *parqués* ¿estaría usted de acuerdo en que estos no pueden ser juegos puesto que no se realizan en campo abierto? En este caso, como en un sinnúmero de ejemplos, que bien puede imaginar el lector, nuestra definición referencial parece no dar cuenta de la cantidad de objetos que llamamos juegos: juegos de mesa (*monopolio, Rummy-q, parques*), juegos sin tablero (*mímica, dibujo*), juegos en campo abierto (*escondidas o ponchados*), deportes (*un juego de futbol o de tenis*), juegos de video (*xbox, wii, play station*), juegos solitarios, juegos que no implican ninguna diversión e incluso que pueden generar algún daño físico (como deportes de contacto, deportes extremos), entre muchas otras opciones.

Bien podría decir el lector que el problema del ejemplo anterior yace en que nuestra definición de juego no es suficientemente abarcadora. Piense entonces en una definición de juego capaz de incluir algún tipo de referencia esencial en el mundo para llamar juego tanto a juegos solitarios (como naipes en solitario), como a juegos de estrategia (*ajedrez*), como deportes (*tenis*) o juegos de mesa (*parqués*), entre muchos otros. Parece entonces imposible realizar una lista cerrada de todos los significados y usos de la palabra *juego* que pueden surgir en el lenguaje para obtener dicha definición. Resultará claro, igualmente, como con el tiempo la palabra *juego* ha variado sus referentes: se han olvidado algunos (*Tlachtli* o juego de pelota mesoamericano), han aparecido unos nuevos (los videojuegos) y se han usado de maneras diferentes (*fútbol americano/soccer*). En este sentido, una palabra no puede ser valorada como significativa si tiene una referencia objetiva, ya que si fuera así, como en el caso anterior, no podríamos comprender un sinnúmero de palabras y oraciones (Jiménez, 2012). En consecuencia, volviendo al ejemplo, si un amigo hoy en día le dice *juguemos a bailar en el wii*, claramente usted no pondrá en duda que es un juego ya que hoy en día, con el auge de los videojuegos y la tecnología, ya bailar en un aparato se ha vuelto un *juego* en el que incluso, a pesar de estar sólo en su casa, puede jugar con personas alrededor del mundo.

Así mismo, y a pesar de que todas las actividades nombradas no compartan algún rasgo en común para ser denominadas “juegos”, las personas acertadamente pueden nombrarlas como

“juegos” dentro de sus contextos sociales particulares sin equivocarse en el referente hacia el mundo. Sus invitados ante la pregunta sobre qué cosas son un juego, sabrán que es acertado decir *Monopolio* pero que definitivamente *lavar ropa* es una respuesta poco acertada (aunque una madre puede convertir esa actividad en un juego con su hijo). De igual manera, los juegos pueden incluir actividades poco placenteras, individuales, sin propósito definido, sin metas, ni reglas para determinar los ganadores, ni los momentos de terminación de la actividad. En ese sentido, parece que la postura referencial no sería suficiente para dar cuenta los múltiples usos que se le puede dar a una palabra. Sobre este respecto afirmaría Wittgenstein (1953/1988) que las palabras no hacen referencia a un rasgo común en todos aquellos referentes a los que nombra, más bien se puede hablar de un *parecido de familia* que le permite a las personas, en el uso del lenguaje, entender que lavar ropa se parece menos a un juego que el monopolio o naipes⁸⁹ (Padilla&Gaffal, 2013).

No sólo Wittgenstein cuestiona la postura referencial del lenguaje, otro filósofo Willard Quine (1953, 1960) argumenta también que no es posible vincular automáticamente diferentes palabras a ciertos referentes con el objetivo de precisar características del mundo real. En otras palabras, es imposible plantear una correspondencia uno a uno entre el significante y la realidad. Para llegar a dicha conclusión, Quine (1960) hace uso de un experimento mental en el cual un científico visita una comunidad aborígen cuyo idioma desconoce y quiere aprender ese lenguaje desconocido, en un proceso de traducción atómica (una palabra corresponde a un referente del mundo). El sujeto del experimento mental no conoce ninguna palabra de ese nuevo idioma y espera aprender la nueva lengua, sumando términos y sus referentes de manera repetida y constante. En este proceso, nuestro científico encuentra un conejo que corre entre los matorrales y lo señala en un intento por conocer la palabra que hace referencia a ese objeto (conejo) que ha visto. El aborígen como respuesta a su petición responde con la expresión “*gavagai*”. Imagine el lector que esa noche el científico es invitado a comer con los aborígenes y le traen un suculento

⁸⁹ En los estudios sobre el fenómeno psicológico de categorización se puede observar cómo esta discusión fue reeditada. Las posturas psicológicas iniciales postuladas por el conductismo (autores como Hull y Skinner) hablaban que para categorizar a los elementos dentro de una misma categoría bien tendría que darse por una especie de esencia que permitiera discriminar qué miembros pertenecían o no a cierta categoría. Retomando a Wittgenstein, los planteamientos de Eleanor Rosch negarían la posibilidad de encontrar una esencia propia en los miembros de una categoría, hablando pues de unas teorías probabilísticas dónde la pertenencia de un miembro a cierta categoría no era definitoria sino se debería a ciertos rasgos compartidos que darían una probabilidad mayor o menor de pertenecer a cierto grupo (Pozo, 1997).

conejo asado. No sería de extrañar que el científico, usando su nuevo vocabulario, dijera ¡gracias por el *gavagai*! Si existe una correspondencia entre el significado y la realidad los aborígenes deberían entender sin ningún problema el agradecimiento, pero piense el lector qué pasaría si los aborígenes hicieran una mueca de extrañeza y no fueran capaces de comprender a qué se refiere el científico. Dicha situación sería normal que ocurriera puesto que el científico no podría afirmar certeramente que la expresión lingüística *gavagai* que escuchó refiere inequívocamente a “conejo”, más no a otra de las características del mismo como “blancura”, “matorral”, “alimento”, “objeto vivo” o incluso “la acción que ejerce el conejo en relación al matorral”.

En este ejemplo, Quine estaría ilustrando la imposibilidad que tendría el científico, un traductor o cualquiera de nosotros de determinar efectivamente que cierta palabra corresponde inequívocamente a un objeto de la realidad. Más aún, dentro de este mismo ejemplo parece central la pregunta respecto a la relación que se establece en el lenguaje y el referente, es decir a qué se refiere el científico o nosotros cuando señalamos o emitimos determinada expresión. Volviendo al ejemplo, simplemente señalar a ese referente no sería suficiente para que el aborígen entendiera que se refiere al nombre de ese objeto y no a la acción, por ejemplo que realiza el mismo. Es así como afirmar que una palabra corresponde con una característica del mundo podría ser erróneo, puesto que dicha palabra puede no solo referirse a una característica particular del mundo, sino a un conjunto de características y relaciones que se establecen con el objeto del mundo (Quine, 1960). Cabe la pena añadir que este experimento, aunque mental, explicaría muy bien el origen de varias palabras que usamos actualmente y que, en el proceso de colonización, bajo la premisa de la correspondencia del lenguaje y el mundo, aparecieron bajo este problema general de traducción. Un ejemplo de ello puede residir en la leyenda sobre el origen de la palabra “*canguro*”, que aparece por primera vez en un escrito por James Cook, y que cuenta como el científico al preguntar por el nombre de éste animal obtiene como respuesta *gangurru* y asume que este es el nombre del animal cuando realmente el aborígen le estaba diciendo: “*no te entiendo*”.

Bajo estos argumentos se abre la posibilidad de cuestionar la premisa del lenguaje como vehículo del pensamiento, y más aún el preguntarnos por cómo realmente nos entendemos si no hay una correspondencia clara de nuestro lenguaje con el mundo real. Redondeando, tanto el punto de Wittgenstein como el de Quine es que las palabras y los lenguajes no pueden ser

reducidos a esencias o definiciones estrictas. Intentar reducir el lenguaje a esencias lógicas, o como un sistema de notación en estricta correspondencia con el mundo, fracasa al retratar las múltiples formas en que el lenguaje puede ser usado y pone en evidencia la falta de correspondencia directa del lenguaje con el mundo empírico. (Robinson, 2012; Wittgenstein, 1953/1988, Quine, 1960). En consecuencia, al rechazar esta postura referencialista y atomista del lenguaje resulta indispensable postular otra manera de entender el lenguaje en relación al mundo, discusión que veremos más adelante.

De lo privado a lo público

Así como se cuestionó la correspondencia con la realidad, también fue necesario preguntarse si realmente lo mental o psicológico era algo privado que acaecía dentro del sujeto. Como vimos anteriormente, la tradición cognitiva anglosajona⁹⁰ basaba sus postulados en una serie de procesos internos que ocurrían por medio de una serie de inputs del exterior que, tras ser procesados, salían en forma de outputs. Principalmente Wittgenstein (1953/1988) y Putnam (1999) rechazarían la demanda de procesos internos defendiendo que cualquier forma de comunicación (o lenguaje) se constituyen a partir de lo social. Miremos cómo llegan a esta afirmación.

Wittgenstein (1953/1988) afirmaría que es imposible hablar de un lenguaje privado, puesto que a pesar de que el lenguaje lo utilizamos para comunicar sensaciones subjetivas de nuestro mundo privado es un lenguaje formado en el ámbito de lo social que no necesariamente hace referencia a mi sensación subjetiva particular, sino a un acuerdo social. Para demostrar esa idea, nos invita a imaginarnos que cada persona al nacer se le da una caja con un objeto valioso y extremadamente personal que sólo el dueño es capaz de ver; ese objeto es un *escarabajo*. Dicho esto es claro que usted no puede comprobar con total certeza que su objeto (*escarabajo*), es el

⁹⁰ Las posturas cognitivas iniciales (las que hemos tratado en este texto) cuando hablan de interno no quieren significar que pase dentro del cráneo de los sujetos, como algunos conductistas malinterpretando a Ryle quieren dar a entender. Lo interno refiere simplemente a que el sujeto organiza la información procedente del mundo. El sujeto posee una forma de simbolizar los eventos del mundo. El organismo posee unas formas de organizar la información que posibilita que su comportamiento sea estable y que sus maneras de percepción muestren una regularidad. De igual manera lo interno, o lo cognitivo no debe entenderse como una serie de teorías explícitas que el sujeto opera de manera consciente. Nuestras críticas a lo cognitivo se concentran en establecer las limitaciones sobre la separación sintaxis-semántica, básicamente.

mismo objeto (*escarabajo*) de algún otro. Recuerde que el escarabajo sólo lo puede ver su dueño. Así, en el mejor de los casos, las otras personas podrían contener un escarabajo idéntico al suyo, pero nadie le garantiza que en lugar del escarabajo hayan otros insectos o incluso no haya nada; eso sí, todas las personas le seguirían llamando a ese “algo”: *escarabajo*.

Ahora bien, tal como supondría una noción de procesos internos, la descripción del *escarabajo* habría de establecerse teniendo en cuenta solamente el que guardamos en nuestra caja, puesto que ignoramos cómo son el resto. Entonces, cabría preguntarse, cuando usted lector diga la palabra *escarabajo*, ¿a cuál se está refiriendo? Sin duda al suyo, no tendría forma alguna de saber si al resto. Sucedería lo mismo si se le preguntara a cualquier otro. En este sentido, no tendría lógica que *escarabajo* refiera a esa cosa privada (interna) que exclusivamente usted tiene acceso, más bien terminaría refiriendo a algo como “esa cosa que está en la caja de cada persona”. Por esto, Wittgenstein (1953/1988) afirmaría que para la construcción de la palabra y el concepto “*escarabajo*” lo que hay dentro de cada caja particular es irrelevante (las maneras en cómo se represente lo que está en la caja), ya que sin importar que sea lo que cada uno de nosotros tengamos en nuestras cajas a todo se le ha de nombrar “*escarabajo*”.

Ya establecido el argumento de la irrelevancia de los procesos internos, resulta importante demostrar cómo ese concepto se construye en lo social. En ánimo de dejar más clara la idea, haremos uso de la argumentación de Putnam. En su obra *El significado de «significado*, Putnam & Acero (1984) niega, al igual que Wittgenstein (1953/1988), que los conceptos sean “estados psicológicos”, combatiendo con ello la idea de que los significados están en la mente, internamente. Para ello hace notar que tradicionalmente se ha aceptado que el “significado” de un concepto puede tomarse como su extensión (la referencia, la cosa misma) o como su “intensión” (el estado psicológico o concepto que engloba los atributos más salientes de la entidad denotada). En este sentido, retomando un ejemplo de Putnam (1984) suponga el lector que usted no sabe nada más sobre los olmos y las hayas excepto que son árboles. En este caso en particular su definición “intensional” (con “S”) para estas dos palabras resultaría siendo la misma: árboles. Sin embargo, la frase *El olmo es un árbol* y *El haya es un árbol* resultan diferentes, ya que se refieren (su extensión) a cosas diferentes del mundo. El problema radicaría entonces en que si usamos la intensión para definir el significado, no podríamos diferenciar al olmo de la haya (su extensión) puesto que mi concepto es el mismo.

En este sentido, Putnam (1999) necesita demostrar cómo la extensión de un término no está fijada por el concepto que el hablante individual posea en su cabeza (la intensión), sino que la extensión de nuestros términos depende de la naturaleza real de las cosas particulares, y esta naturaleza real no es, generalmente, completamente conocida para el hablante. Para ello recurre a hablar que tenemos una división del trabajo lingüístico, tema que da por sentado el carácter socio-lingüístico del lenguaje. Volvamos al ejemplo anterior. Apenas podríamos hablar de ciertas palabras como *olmo* o *haya* si no hubiera nadie (experto) en posesión de una pauta para reconocerlos; aun así es claro que no todos aquellos para quienes la distinción es importante serían capaces de hacerla. En el caso del Olmo yo puedo comprar unos polvos de Olmo en una farmacia, dónde la extensión de la palabra Olmo de la persona que me atienda bien puede ser un frasco al final de la tienda. En ese mismo caso, puede ser que la persona que me vende los polvos, quien los preparó e incluso yo misma, ignoremos la familia científica del Olmo, información que sabe un botánico, pero es innecesario conocerla puesto que aunque yo necesite el remedio de la corteza de Olmo no necesito distinguir al Olmo de la Haya ya que ese trabajo lo hace otra persona (el botánico) por mí. Redondeando, la referencia es un fenómeno social: los hablantes individuales no tienen por qué saber cómo se distinguen los olmos de las hayas, ya que siempre pueden consultar con los expertos. (Putnam, 1984). En ese sentido, el objetivo de identificar una palabra con algo que se halla en el cerebro/mente de todo hablante resulta un sin sentido al encontrarse que el uso de la palabra y el dominio de su significado es público.

Tras haber establecido fuertes críticas contra la idea de la representación interna y el lenguaje referencial, resulta necesario ampliar cómo la idea de lo social, que hemos dejado dilucidada en los argumentos anteriores, transforma cómo es entendido lo semántico dentro de las ciencias cognitivas, así mismo como en las posturas estructuralistas antes narradas.

El nuevo concepto de lo semántico

Como vimos anteriormente, los procesos cognitivos dentro de la tradición de las ciencias cognitivas fueron entendidos como la manipulación de símbolos, cuyas operaciones se caracterizarían por ser meramente formales. Es decir, se mantuvo una particular diferencia entre lo sintáctico y lo semántico, entendiendo el primero como una serie de símbolos que

representaban de manera estricta los eventos u objetos del mundo. Estos debates contra esa comprensión del lenguaje como un instrumento referencial, fue expresada de otras maneras en la psicología del procesamiento de información que continuó en las ciencias cognitivas esta visión propia de las primeras generaciones de la filosofía analítica. Veamos cómo se reeditó lo esencial del debate contra la visión referencial de la filosofía del lenguaje, ya expuesto, en el paradigma representacional de la ciencia cognitiva⁹¹. Cómo se presentaron las mismas críticas en otros términos.

Una de las críticas más frontales que recibió la ciencia cognitiva en cuanto su manera de entender la mente como un procesador de información (símbolos operados bajo reglas sintácticas) fue realizada por John Searle⁹². Searle buscando señalar que la mente no funciona del mismo modo que lo hace un computador propone el experimento de la habitación china. En dicho experimento se supone la existencia de una máquina que aparentemente entiende chino, puesto que es capaz, al recibir ciertos datos de entrada (serie de caracteres chinos) que le da un hablante natural de ese idioma, de proporcionar una respuesta en su salida (serie de caracteres chinos) que es totalmente correcta para el hablante nativo. Nótese que lo que hace Searle es proponer un experimento que conserva las mismas características centrales que hablamos anteriormente sobre cómo es procesada la información bajo reglas algorítmicas. Luego Searle propone modificar el experimento suponiendo que metemos a una persona que desconoce totalmente el chino dentro de la máquina (o en una habitación) equipándolo solamente con una serie de diccionarios que le indican las reglas que relacionan los caracteres chinos (algo parecido a “*Si entran tal y tal caracteres, escribe tal y tal otros*”). Su único contacto con el mundo exterior es algún tipo de dispositivo por el que solamente pueden entrar y salir textos, o símbolos escritos en chino. En este orden de ideas, si el hablante nativo proporcionara una

⁹¹ El uso del lenguaje proposicional en los primeros momentos de la filosofía del lenguaje, o los modelos computacionales son aspectos que no diferenciamos. Creemos que el debate es similar, a pesar de que el lenguaje computacional contenga procesos no proposicionales, o no conceptuales.

⁹² Al interior de la ciencia cognitiva las críticas a estos modelos representacional-sintácticos fueron realizadas desde sus comienzos con otro tipo de argumentos. Hubert Dreyfus (1979) mostraba todas las incoherencias y limitaciones de los primeros programas de inteligencia artificial y su imposibilidad de simular el comportamiento humano. Estas críticas de Dreyfus, fueron descalificadas, afirmándose que lo señalado por Dreyfus eran tan solo limitaciones técnicas, más no dificultades propias de los modelos sintáctico-representacionales. Por eso el experimento mental de Searle puede tener relevancia, ya que expone el ejemplo, suponiendo que se ha dado un desarrollo extraordinario de los sistemas computacionales, y de los lenguajes algorítmicos. Esta argumentación va dirigida al núcleo de las posturas representacionales del procesamiento de información; es decir va contra la separación entre sintáctico-semántico y a la comprensión referencial de lo sintáctico.

entrada, la segunda máquina sería capaz de producir una salida correcta demostrando cómo entiende chino (tal como lo hizo primera máquina), aunque la persona que esté dentro de la máquina nunca haya hablado o leído ese idioma (Searle, 1980).

Con este experimento Searle quiere poner de manifiesto que, aunque el sujeto dentro de la máquina ofrezca signos que el hablante externo avale como correctos, no garantiza que pueda entender lo que está haciendo. Es decir, aunque el sujeto en la habitación china responda efectivamente, lo hace sin saber qué es lo que está haciendo y sin comprender nada de los signos a él presentados. Esta situación ilustra claramente el problema de asumir que la mente humana realiza operaciones exclusivamente formales, es decir, muestra cómo no es posible aceptar que el contenido de la información es irrelevante y cómo la mente no opera bajo ciertas reglas con símbolos abstractos (Searle, 1980). En otras palabras, lo que hace la postura tradicional cognitiva es asumir que la mente opera sobre los aspectos sintácticos de los símbolos, y al hacer esto, se opera de manera directa sobre sus aspectos semánticos (Restrepo, 2011).

Esta particular forma de entender lo sintáctico y lo semántico de las ciencias cognitivas asume una naturaleza representacional; un símbolo, en sí mismo, no es un símbolo sino en referencia a otro objeto o símbolo; lo importante no es el contenido del símbolo (si es una decisión sobre algo que comer o sobre que ropa elegir), sino la forma en que estos símbolos operan (la sintaxis). La pregunta de Searle por sí la máquina entiende chino parece contundente al poner de manifiesto que los estados mentales, o gran parte de ellos, tendrían contenidos, es decir, significan algo, son sobre algo y son parte de un horizonte no atomizable en símbolos individuales. El significado lo poseen los hablantes chinos, o el sujeto chino que escribió el manual, para relacionar los diferentes símbolos que entran y salen de la habitación en el experimento mental. Una pregunta cualquiera que entre por la ventana a la habitación, puede responderse de muchas maneras diferentes y el que se escoja una respuesta particular no está en las asociaciones habituales, que pueden ser inmensas, sino en el acto de valoración del sujeto que establece la expresión adecuada y la que corresponde a la pregunta introducida. Esa decisión semántica es la que determina qué símbolos y qué serie sintáctica es la adecuada a cada situación. Y, esa decisión opera como una valoración del significado, como una valoración semántica de naturaleza holística. De esta manera, aunque los procesos cognitivos centrados en lo sintáctico puedan *simular* la mente (obtener respuestas correctas), no pueden *duplicarla*.

Pueden aparentemente actuar de la misma forma que la mente, pero eso no quiere decir que realmente actúen o sean como ella⁹³.

Este argumento nos obligaría a pensar de otra manera cómo entendemos el significado y repensar la relación que se tiene con lo sintáctico. Para ello recurriremos de nuevo a Putnam (1990; 1999), quien tras establecer que los significados son públicos y no se hallan en la cabeza, argumenta que los fenómenos psicológicos despliegan significados, intencionalidad y normatividad, lo que limitaría enormemente el tipo de máquina que puede servir como modelo para la cognición humana. De esta forma, surgiría la imposibilidad de representar el significado de cada signo por un único símbolo material independiente del contexto, dado el mismo carácter holístico y en parte sensible al contexto del significado (Rodríguez, 2006).

Ilustremos el argumento que le permite llegar a dicha conclusión. Imaginemos que un niño ha roto un plato en el corredor hacía la cocina de su casa. En esta situación es muy posible que usted pueda explicar una secuencia determinada de acontecimientos que llevaron a ese resultado como el no haber agarrado bien el plato. Dicha secuencia simularía la idea de un proceso algorítmico en dónde lo sintáctico es vital para entender los acontecimientos y poder predecir los resultados subsecuentes. Ahora bien, toda la secuencia de hechos que usted haya podido predecir desde el mencionado hecho puede alterarse de manera casi total si añadimos que el corredor estaba mojado. En este caso, bien pudo el niño tener el plato bien agarrado, más aún ni siquiera el niño tendría que haber estado en el corredor para que el plato se cayera ahí, simplemente al resbalar lanzó el plato que se rompió en el corredor. En este sentido, más allá de reglas sintácticas necesitamos saber el sentido de todo el contexto, ya que ese mismo contenido modificará el resultado, o la manera en cómo se expongan o valoren los símbolos para describirlo. Con otras palabras cualquier hecho en el mundo genera una serie de conexiones y de interpretaciones que reflejan unos horizontes o esquemas totales de sentido. De esta manera, sería imposible

⁹³ Los debates que recibió este experimento mental y las contrarréplicas de Searle son secundarias. Lo esencial de la argumentación de Searle fue que los procesos cognitivos descritos en términos formales demandan un proceso anterior de dotación de significado. Que un procedimiento algorítmico, o formal, opere demanda una decisión semántica que valore el significado y los sentidos de cada situación. El que los programas de computador operen depende de que el programador ha delimitado al extremo sobre que objetos, eventos o situaciones ha de operar. Tal cual lo mostrábamos con la obra de Piaget, los modelos formales no tienen un carácter universal, sino están propuestos como formas de notación para abordajes o procesos cognitivos específicos. Las formas de dación de significado son las que deben valorar las situaciones y los procesos, o lenguajes particulares usados para operar en ellos.

establecer una correspondencia univoca entre enunciados particulares y hechos del mundo (Putnam, 1990).

También resulta importante complementar, que dada la dificultad señalada, las reglas implícitas no serían versiones inobservables de reglas explícitas, ni seguirían un patrón lineal inalterable (Putnam, 1999). En este sentido, jamás se podría llegar a poseer un “algoritmo maestro” que permitiera abarcar la complejidad del ser humano bajo todos sus lenguajes, todas sus culturas y, en general, todos sus sistemas de significado (Putnam, 1999; Rodríguez, 2006). Esto lo podemos ilustrar en la imposibilidad de hacer predicciones sobre los fenómenos que no tengan ninguna afectación por las diferencias culturales de los participantes.

Abogando por esta nueva concepción global del significado encontramos de nuevo a Quine. Al igual que los autores anteriores, argumenta que no se puede considerar que el significado de las palabras se obtenga por una definición atómica, entendiendo ésta como algo que se fija de una vez y no se puede remover; definición que parte de una correspondencia uno a uno con el mundo real (Quine, 1960, 1980). Por el contrario, el significado de las palabras, así mismo como de los eventos, parte de la configuración global del significado que se da en un contexto particular y, por lo tanto, para dar cuenta tanto de palabras como de eventos es imposible establecer una correspondencia con un hecho o serie de hechos claramente delimitados. Examinemos detenidamente su postura.

Para Quine (1980), como vimos anteriormente, no existe un atomismo del significado: el significado de las palabras no posee un contenido preciso, delimitable y unívoco. Ahora, lo que se dispone a hacer es demostrar como el significado se construye de manera holista. Usando el ejemplo de Restrepo (2011) el significado de la palabra *hogar* tiene un significado diferente si se usa junto a otra serie de conceptos tales como familia, abrigo y unidad, que si lo usamos con conceptos como sombrero, armario o sofá. Sería la red de conceptos ligada a la palabra la que nos da un contexto significativo específico para delimitar la referencia particular en un momento dado. En otras palabras, al no existir una correspondencia uno a uno entre el símbolo y su significado se hace necesario entender lo semántico bajo un carácter holístico donde el significado depende de la red de conceptos que despliega (Quine, 1980).

Ya para terminar con esta nueva propuesta de lo semántico, hemos de volver a la propuesta de Wittgenstein sobre los juegos del lenguaje. Como demostramos anteriormente, el lenguaje

habría de depender de los diferentes usos que de él hacemos; el significado de una palabra no solo estriba en su referencia sino también en el uso que de ella puede hacerse, la conducta que con ella pueda ejecutarse (Jiménez, 2012). Ilustremos el argumento wittgensteniano con la palabra “zorra”. Como hablamos anteriormente, desde una postura referencial del lenguaje, el significado de la palabra “zorra” corresponde a “un animal mamífero hembra de fino hocico, cola espesa y orejas puntiagudas” que tiene un referente en el mundo real. Ahora bien, usted llega a su casa y ve un “vehículo de tracción animal que transporta elementos pesados” es probable que usted lo nombre como “zorra” a pesar de que sus características no corresponden a las del animal antes descrito, que sería el objeto del mundo que haría referencia la palabra. Más aún, se da cuenta que tanto a las prostitutas se les denomina “zorras”, como a las personas astutas.

Ahora bien, desde esta nueva comprensión de lo semántico, lo interesante del ejemplo radicaría en que usted no tendría problemas en afirmar que todos los usos o referentes que hace de la palabra “zorra” son correctos, a pesar de que cada uno correspondería a un referente del mundo diferente. Wittgenstein afirmaría que éste fenómeno se daría porque el significado de un signo lingüístico viene de su uso; lo que une el significado y la referencia es la que se establece en su uso como convención social y no en una relación natural y directa (Jiménez, 2012). Siguiendo con nuestro ejemplo, si usted está en un zoológico y dice ¡Mira la zorra! las personas alrededor suyo esperarían ver al animal, no al vehículo ni a la prostituta. Esto se debe a que las palabras implican el uso de numerosos tipos de estructuras, de modo que el significado de una palabra o enunciado depende del contexto en el cual es usado; “*el significado de una palabra es su uso en el lenguaje*”. (Wittgenstein, 1953/1988, 66). Si usted hubiera dicho lo mismo en una calle de una ciudad, al contrario que en el contexto anterior, las personas no pensarían en el animal sino probablemente en el vehículo. Más aún, una persona de otra cultura puede que no entienda a qué se refiere usted cuando describe a tal persona como “zorra”, puesto que, en esta nueva postura, lo semántico que se hallaba “afuera” en el mundo, pasa a estar inmerso en un contexto de comunicación y evaluación propio del mundo cotidiano de los sujetos que usan el lenguaje (Lock & Strong 2010).

Así, la crítica lanzada por Wittgenstein, Searle y, posteriormente las críticas de Putnam y Quine, mostrarían que el entendimiento del lenguaje y la acción humana no están restringidos a

leyes formales que pueden ser resumidas en reglas sintácticas y desde las que podemos operar, sino que están fuertemente relacionados con la manipulación de símbolos y significados que operan de manera contextual. En consecuencia, el símbolo deja de tener un poder significativo intrínseco, el cual pasa al contexto comunicativo que dota de contenido la experiencia humana. El símbolo es tan solo un vehículo comunicativo que puede utilizarse para expresar muy variados significados, o para expresar de muy variadas formas un único y preciso significado. El símbolo y el lenguaje son formas manifiestas de un proceso comunicativo rico y flexible. Un proceso rico y flexible como es toda actividad humana.

La necesidad de un nuevo concepto de lo social

Tal como hemos venido narrando los modelos algorítmicos, aunque se desarrollaron en la psicología anglosajona (en reacción al conductismo), se utilizaron para complementar las propuestas piagetianas. Las mayores especificidades que ofrecían estos modelos ordenados en tiempo real y la más estrecha conexión con tareas específicas sirvieron de apoyo heurístico para los desarrollos de las teorías neo y post-piagetianas. Pero sin negar la mayor precisión que lograron, fueron susceptibles a las mismas críticas adelantadas contra todas las teorías que recurren a modelos formales para describir los procesos cognitivos⁹⁴. La separación forma-contenido, o sintaxis-semántica y la comprensión de lo semántico en términos de referencias a objetos o eventos particulares fueron los problemas que generaron mayores polémicas. Estas críticas a los pilares de todo abordaje tradicional de la cognición nos posibilitan entender que las perspectivas radicales de lo social se distancian totalmente de procesos individuales y de la idea de procesos internos.

Creado el contexto de todas las críticas a las teorías evolucionistas y formalistas de la cognición, podemos entender que cuando se hace mención a lo social dentro de las versiones

⁹⁴ No ocultamos que en las ciencias cognitivas se desarrollaron modelos más complejos que surgieron para tratar de solucionar algunas de las dificultades señaladas. Los modelos conexionistas, la teoría de sistemas dinámicos y las teorías de la cognición corporizada ofrecen nuevas vías en el campo que, en algunos casos, las críticas expuestas no habrían de afectar. Estos desarrollos no son nuestra preocupación, ya que nos interesa, como lo hemos repetido varias veces, presentar las discusiones que posibilitaron el cuestionamiento de los modelos formales en pro de la reaparición de las posturas sociales en la antropología, y especialmente en la psicología. En este sentido, el rescate de lo social, no consiste en establecer una serie de variables que expliquen el desarrollo del individuo, sino en su sentido original consiste en mostrar que lo social es un proceso holístico, que no se establece a partir de procesos individuales, ordenados por su complejidad lógica.

expuestas, se está atacando de manera radical a toda concepción que sugiera que las sociedades son grupos de individuos y que su naturaleza psicológica es la que determina las posibilidades de las interacciones sociales.

En las ciencias sociales es usual convertir la discusión sobre enfoques opuestos en aspectos complementarios, o en variables que adquieren entre sí relaciones de causalidad. Así, es frecuente encontrar afirmaciones generales como el hombre es un ser *bio-psico-social*, o que el hombre es un conjunto de factores y variables relacionadas, sin que se especifique que se entiende por cada uno de estos componentes y, mucho menos, la relación que se establecería entre ellos. En estos discursos, no queda claro que se entiende por lo biológico, por lo psicológico o por lo social y, en algunos casos, se confunden aspectos descriptivos con causales. En el caso específico de lo social ha llegado a entenderse como el contexto donde se desenvuelven los individuos, o las condiciones a las que se enfrentan los sujetos y que facilitan o entorpecen su desarrollo, o las creencias (entendidas como procesos cognitivos internos) que comparten todos los sujetos que pertenecen a un grupo o a una sociedad. De esta manera no se establecen rupturas o diferencias en la conceptualización de los diferentes abordajes. Esta concepción de lo social es la que hizo carrera en la psicología del desarrollo y en las versiones cognitivas. Lo social tan solo se propuso como una extensión de las formas de conocimiento individuales, o como el conjunto de creencias que el sujeto debería incorporar con sus particulares estructuras de conocimiento.

Al llegar a este punto álgido de la discusión, se puede observar como tradicionalmente lo psicológico y lo social presentan interpretaciones opuestas. Quedando en evidencia, ante las críticas previamente presentadas, la demanda de estudiar de otra manera lo social, otra manera que no haga referencia a procesos internos, ni a procesos de conocimiento individuales y menos organizados a través de estructuras lógicas o formales. Una manera en dónde lo social, como posteriormente abordaremos desde las posturas culturalistas o construccionistas, sea entendido como un universo de sentido no delimitables, que opera de manera holística. En este punto de la exposición el lector ya cuenta con los insumos necesarios para resaltar las posturas culturalistas expuestas en el apartado de antropología y para entender lo que habremos de exponer en el último capítulo de este texto.

Antes de entrar de lleno en estas nuevas propuestas, pedimos licencia al lector para hacer un breve paréntesis en nuestra exposición con el fin de hablar de una sub-rama de la psicología: la psicología social. Dicho alto en el recorrido de nuestra historia tiene como objetivo mostrar que no siempre que se ha hecho referencia a lo social se está entendiendo lo que a nosotros nos interesa resaltar en el debate de la caracterización de lo humano. En otras palabras, a pesar que lo social fue nombrado y estudiado, su conceptualización era ambigua y cuestión de muchos debates dentro de las mismas ciencias *sociales*. En el caso de la psicología social se dio un debate similar (guardando las proporciones, claro está) al que hemos presentado sobre las posturas individualistas y a la necesidad de cuestionar el significado de lo social. Veamos algo de esta historia para resaltar que lo social no es solo un problema o variable a considerar con el mismo nivel de descripción que se hace cuando se refiere a un objeto, o una acción específica.

Capítulo III

Historias alternas: Las vertientes de lo social

“El hombre es un ser social cuya inteligencia exige para excitarse el rumor de la colmena”

Santiago Ramón y Cajal

Aunque la argumentación que hasta el momento hemos reconstruido no incluye explícitamente la historia de la psicología social (si se pudiera establecer ésta como rama independiente), vale la pena hacer un alto en el camino para dar al lector otras fuentes importantes dentro de la psicología que alimentan los cambios sobre la caracterización de lo humano y las formas de entender lo social. Para ello, no pretendemos hacer un rastreo cronológico sino mostrar ciertos hitos importantes en la historia que marcan cambios en el significado de lo social y que termina confluyendo con la historia ya presentada.

Para empezar este pequeño paralelo, valga la pena resaltar que no existe una línea clara ni una fecha unánime para establecer los inicios de la *psicología social*, aunque resulta innegable que uno de los diferentes caminos desde los que pudo haber transcurrido comienza en el siglo XIX con la aparición de la *Volkerpsychologie* de Wilhelm Wundt (Garrido & Álvaro, 2007; Farr, 2005). A pesar de este probable inicio en común con la psicología individual ya presentada, distintos pioneros y mitos fundacionales marcan dos versiones, o vertientes que toma la psicología social, a saber: la versión americana o individualista y la vertiente europea de corte más sociológico. Es por ello que, incluso dentro de la misma psicología social, encontramos lo *social* sólo como un contexto que limita o actúa como facilitador de unas estructuras universales, presente en las posturas piagetianas y otros psicólogos cognitivos, o simplemente en propuestas que hacían análisis sobre un conjunto de individuos, hasta lo *social* como una fuerza invisible que todo lo determina, anulando la existencia de procesos o mentes individuales. La primera comprensión de lo social identificó el nacimiento del estudio de grupos y constituyó el paradigma dominante durante muchos años.

En este sentido no es de extrañar que surjan dos libros como fundadores de la Psicología Social; el primero de E. Ross quien afirmaba que la conducta social era causada por imitación o sugestión, línea que se interesaba mayormente por lo grupal y; segundo, el libro de W. McDougall que señala que la conducta es el resultado de los instintos, cuyo mayor interés resulta en lo individual (Garrido & Álvaro, 2007).

Empecemos trazando cómo las versiones individualistas argumentan su visión de lo social y por supuesto del hombre.

Perspectivas individualistas

Gran parte de la psicología social individualista se ha erigido sobre un mito fundacional respecto a la concepción de la disciplina: científica, experimental y por lo tanto heredera de la versión positivista de la ciencia (Álvaro, Garrido, Schweiger, I., & Torregrosa 2007; Farr, 2005). En ese sentido no es de extrañar que Gordon Allport (1968) haya puesto a Augusto Comte como precursor de la psicología social. Vale la pena recordar que Comte afirmaba que la *psicología* tenía bien que formar parte de la biología bien de la sociología, no reconociéndole un carácter autónomo como ciencia (Álvaro & cols., 2007; Torregrosa, 1988; Hendrick & Hendrick, 2000). En ese sentido, el estudio del individuo como organismo debería formar parte de la biología y como ser social debería depender de la sociología.

La aspiración de Allport era entonces convertir la psicología social en un sub-campo legítimo en la psicología. Para ello, vio la necesidad que la psicología social fuera parte de la línea positivista que dominaba E.E.U.U. resaltando la cuantificación y el método experimental como características inherentes al sub-campo que proponía (Torregrosa, 1974; Barone, 1999). Igualmente, trazó una particular historia de la psicología social que resaltaba una forma de entender al humano y sus relaciones con el mundo, a saber: a) considerar a la psicología social como un cuerpo de conocimientos científicos con un pasado común y una historia de progreso científico ascendente, siendo el método experimental la claves de su definición (Torregrosa, 1998; Álvaro & cols. 2007) y, b) situar el experimento de Triplet en facilitación social como el

primer estudio social en psicología⁹⁵, marcando así el camino hacia la individualización de la psicología social. Estos dos elementos, que se van entrelazando continuamente, van a dar forma a toda la perspectiva americana de la psicología.

Detengámonos un momento en el experimento de Triplet para observar detenidamente qué era entendido como psicología social y cuál era el estándar que, según Allport, todo lo que quisiera entrar en ésta rama debía tener. Triplet (1898) observó que los ciclistas tendían a correr más rápido, es decir su tiempo de demora hacía la meta era menor, cuando montaban en presencia de otro ciclista en comparación de cuando lo hacían solos. A continuación, decidió hacer el experimento en un laboratorio con el objetivo de controlar cualquier variable externa que hubiera podido afectar la disminución de tiempo en la ejecución de la tarea. Dicho experimento lo realizó con 40 niños a los cuales se les presentaban tareas simples bajo varias situaciones experimentales: solos, con pares o con adultos. Tal como había visto en el caso de los ciclistas, el efecto se mantuvo: los niños realizaban la tarea más rápido cuando se encontraban con pares (Triplet, 1898). Sin el interés de exponer las diferentes reacciones y críticas que recibió éste experimento⁹⁶, valga la pena resaltar que cumple con los estándares de lo que Allport creía que era psicología social: usar el método científico para estudiar fenómenos de la reacción psicológica ante la presencia de otros individuos de una manera objetiva y cuantificable, en este caso el tiempo y el desempeño medido en el número de aciertos o de fallos en la tarea.

Esta manera de conceptualizar la psicología social no fue exclusiva de G. Allport. Sin pretender hacer un rastreo cronológico, otro autor que resulta central en nuestra discusión sobre las bases de la psicología social individuales otro Allport: Floyd Allport. F. Allport (1924) creía que la psicología social era la ciencia que estudia la conducta del individuo en la medida en que ésta es un estímulo para otros individuos o en que es una reacción a su conducta. Según Munné (2008) sus planteamientos, sobre los que se edificaría la psicología social posterior, responderían a tres líneas centrales, muy parecidas a las ya expuestas en G. Allport: a) aceptar el enfoque individual McDougalliano, rechazando su instintivismo así como cualquier referencia a una

⁹⁵ Barone (1999) argumenta que la intención de Allport era eliminar o desvanecer el estudio de interacción social diádica, ya que consideraba que no era susceptible a la cuantificación, tanto como si lo eran otros fenómenos como la reacción al estímulo social, ejemplificada en el experimento de Triplet.

⁹⁶ El experimento de Triplet fue replicado por varios autores con el pasar de los años encontrando que la presencia de los pares puede tanto como dificultar o facilitar la tarea. Michael Strube (2005) haría un análisis de los datos encontrados por Triplet a la luz de los nuevos criterios estadísticos y metodológicos encontrando que no hubo cambios significativos que sostuvieran su conclusión entre los diferentes grupos.

mente colectiva o al espíritu de grupo; b) ser científica: de acuerdo con los postulados del conductismo, la psicología social debe apoyarse en hechos observables, por ser éstos los únicos que pueden ser sometidos a la experimentación y; c) poner en el centro mismo de la psicología social a la conducta del individuo en vez del individuo mismo, interpretándola según el modelo E-R. Examinemos cómo llega a estas tres líneas.

A principios del siglo XX, McDougall (1919/2001) había planteado que todas las actividades mentales son funciones fisiológicas dirigidas a la adaptación, insistiendo que la psicología debería dejar de pensarse como ciencia de la conciencia (como Wundt y Titchener lo habían pensado) para transformarse en una ciencia positiva o ciencia de la conducta. Así mismo consideraba que, dado que somos organismos biológicos, podemos establecer una continuidad desde las formas de animales más simples hasta el hombre, siendo la filogenia la recapitulación de la ontogenia; postura que obviamente conserva la idea evolutiva y de progreso que hemos venido criticando en capítulos anteriores. F. Allport (1924) asume una postura similar en cuanto el debate entre conciencia y conducta. Para Allport la psicología social debe ser una psicología del individuo, puesto que el “grupo” resulta algo tan intangible como la conciencia y, por lo tanto, no podía ser objeto de estudio de una psicología social con pretensiones de objetividad (Allport, 1924; Garrido & Álvaro, 2007). Es así como afirma que resulta más objetivo referirse únicamente a un número de individuos distintos que reaccionan unos a otros frente a una situación común, de acuerdo a unas leyes psicológicas individuales que podían ser extraídas de la experimentación, que a algo llamado *grupo* (Farr, 2005). En otras palabras, dado que el grupo no podía ser considerado una entidad psicológica independiente y, por ello, tendría que operar con las leyes que se hallan previamente en los individuos, se equipararía la psicología del grupo a la psicología individual.

Igualmente, F. Allport, sin aceptar por completo la postura de McDougall⁹⁷, instauraría sus premisas sobre la necesidad de hacer la psicología social una ciencia positiva en donde el método

⁹⁷ Dadas las intenciones del texto, resulta irrelevante profundizar entre las distancias que tenía Allport frente a la teoría de instinto de Mc. Dougall. Esta teoría, en términos generales, postulaba que el motor de toda actividad humana residía en una predisposición psicofisiológica innata que nos permite experimentar y adaptarnos a la experiencia del mundo (McDougall, 1919/2001). Contrario a esto, para Allport sería la teoría del conductismo proposicional de Edward Holt, en donde serían las relaciones entre E-R las que generarían acciones dirigidas, la que tendría mayor poder explicativo.

experimental⁹⁸ se constituiría como el más adecuado para abordar los fenómenos sociales. Este objetivismo radical y la equiparación entre psicología social y psicología individual desembocaría en una propuesta metodológica idéntica a la del conductismo: la utilización objetiva del método experimental. Allport (1924) sostenía que el comportamiento social proviene de muchos y diferentes factores, inclusive la presencia de otras personas y sus acciones específicas. Este tipo de factores, en la mayoría de casos, podían ser replicados en el laboratorio bajo condiciones controladas para ser estudiadas objetivamente. Ejemplo de esto fueron numerosos estudios en donde se hizo énfasis en el valor de la experimentación como la conformidad (Sherif, 1936), la capacidad de reconocer emociones en otros a través de sus expresiones faciales (Hunt, 1941) y el impacto de la presencia de los demás en la realización de tareas (Triplet, 1898; Zajonc, 1965). Aun así, y a pesar de su enorme optimismo por la investigación científica en la psicología social, Allport reconoce las limitaciones del método experimental señalando que la realidad social de los grupos es más compleja que la reproducida en situaciones experimentales y, por lo tanto, afirma que cualquier tipo de generalización, aunque podría ser llevada a cabo, debía realizarse con precaución (Álvaro & Garrido, 2007).

Estas ideas de los dos Allport, junto con la serie de estudios experimentales que enriquecieron sus formulaciones, establecen una línea clara en la individualización de la psicología social en Norteamérica a principios del siglo XX. Dicha línea recibiría un nuevo aire con el estallido de las guerras en Europa y, como consecuencia de eso un fenómeno migratorio de académicos hacía E.E.U.U., especialmente de teóricos de la Gestalt con sus propuestas sobre el actor en un escenario social. Su llegada facilitarían la emergencia de la psicología social cognitiva americana, con su particular sentido de lo social, propugnando dejar de lado el conductismo, antiguo paradigma dominante. Uno de estos psicólogos alemanes que inmigraron cuando los nazis tomaron el poder fue Kurt Lewin. Su teoría sobre liderazgo y motivación entre otras, mostraban como el comportamiento social es el resultado de la interacción entre el medio ambiente y las características de los individuos (Duran & Lara, 2001). La teoría mayormente reconocida sería su *teoría del campo*, donde postula que las variaciones individuales del comportamiento ante una norma dada, dependen de la percepción que el sujeto

⁹⁸ No es nuestro interés, por ahora, dar un debate epistemológico sobre los sentidos de lo experimental. En este contexto hacemos referencia a las concepciones asumidas dentro del conductismo y de estas formas iniciales de la psicología social.

tiene de sí mismo y el ambiente donde se sitúa (Lewin, 1943). Miremos con calma algunos de sus experimentos con el fin de explicitar la importancia de lo individual en esta segunda fase de la psicología social.

En sus estudios sobre liderazgo, Lewin (1943) armó 3 grupos de niños para hacer actividades después de clase que eran monitoreados por una persona entrenada según un tipo de liderazgo. Cuando los niños eran monitoreados por un líder que se mostraba autoritario y poco abierto al debate, los niños mostraban conductas agresivas y competitivas, mientras que cuando el monitor sometía a debate las ideas e incentivaba la participación de los niños, estos lograban sus metas y se comportaban cooperativamente. Como puede apreciar el lector, es el comportamiento de los individuos (líder) lo que modifica el comportamiento social del grupo, siendo el comportamiento agresivo entre los grupos precipitado por un líder autocrítico y, el liderazgo democrático determinante de un grupo más eficiente y solidario (Lewin, 1943). En otras palabras, la psicología seguía enmarcándose en conductas individuales que hacían reaccionar a grupos sociales cuando se relacionaban.

Los grandes cambios en la psicología social llegarían después de la segunda guerra mundial. La disciplina entra a un campo de madurez gracias a los aportes de las investigaciones sobre los grupos y el comportamiento grupal: se examinaron las formas de constituir los grupos más productivos, buscando los métodos para mejorar la interacción entre los miembros de los grupos e investigaron cómo influyen los grupos en las actitudes de sus miembros (Álvaro & Garrido, 2007). Estos años de la década de los 50 fueron considerados la "década del grupo" en psicología social (Garrido & Álvaro, 2007). Valga anotar que este espacio de lo grupal fue fugaz, así como su impacto en las bases mismas de la individualización de la psicología social, razón por la cual no profundizaremos en esos años. Ya, a finales de los 50, las investigaciones y teorizaciones de Festinger (1957) influirían en una serie de estudios sociales, volviendo de nuevo el eje de estudio hacia las leyes psicológicas individuales (Ovejero, 2007).

El trabajo de Festinger (1957), influenciado por el de Lewin, sería el encargado de marcar el nuevo rumbo de la psicología social cognitiva denominada: cognición social. Festinger (1957) introduce el concepto de disonancia cognoscitiva, como aquella situación en donde el individuo presenta dos o más ideas o cogniciones contrarias, experimentando una tensión o sentimientos no placenteros que lo motivan a tratar de reducirlos. Dicha hipótesis dio lugar a una serie de

experimentos en que se observa como dicha disonancia se presenta en situaciones de toma de decisiones, así como cuando el individuo por situaciones sociales debe manifestar algo contrario a sus creencias. Así mismo originó una serie de experimentos, que se centraban en el individuo, incluso más que lo que hacía el mismo Festinger, que enmarcaron una época fructífera en la psicología social desde la década de los 60, encontrando su punto más alto en los 70 con los experimentos de obediencia (Milgram & Gudehus, 1978) y el “Experimento de la cárcel de Stanford” (Haney, Banks & Zimbardo, 1973).

Sin pretender hacer un rastreo de las críticas que recibieron estos experimentos⁹⁹, valga la pena resaltar que a cualquier trabajo de la cognición social¹⁰⁰, bien sea este en toma de decisiones, percepción, memoria, entre muchos otros, dadas sus premisas basadas en el trabajo del procesamiento de la información, se le puede aplicar las mismas críticas que previamente abordamos: la falta de claridad en cuanto a la intencionalidad y la concepción que tienen del significado.

La psicología social sociológica

Tras haber esbozado la línea individualista, resulta interesante observar la línea sociológica, historia paralela dentro de la psicología social. Esta historia parece comenzar desde el mismo inicio de la psicología social con la obra de Ross en 1908, obra que supuso un contrapunto inicial a la idea de progreso de las ideas innatistas cuyo auge habría de consolidarse en décadas posteriores. A diferencia de McDougall, y del trabajo propuesto desde la línea individualista, Ross proponía que el objeto de la psicología social no sería otro que el análisis de las uniformidad debidas a las causas sociales, es decir a las contactos mentales o a las interacciones mentales (Álvaro & Garrido, 2007). Dicho planteamiento, no sólo encuentra sus bases en una rama de la sociología representada por Gabriel Tarde, sino se edifica a partir de un

⁹⁹ Particularmente en el caso de los dos experimentos citados, las críticas fueron alrededor de la ética en experimentación humana, sobre todo en casos en dónde se simulan situaciones en que la integridad física y moral de los participantes puede verse afectada. Dichos experimentos pretendían entender científicamente el fenómeno social de la “*solución final*”, así como otra serie de masacres donde los perpetradores afirmaban que estaban obedeciendo o que solo cumplían el rol que les correspondía.

¹⁰⁰ La cognición social tuvo igualmente expresiones en seguidores de la teoría de Piaget. La teoría social de Ginebra de Doise y Mugny, o los estudios de Kohlberg, Selman y Turiel asumen lo social como derivados de las cogniciones individuales.

mito fundacional significativamente diferente al narrado ya desde la psicología social individualista; a saber, el legado de tres autores William James, George Mead y John Dewey, ejes claves en la formación de la Escuela de Chicago.

Tanto la filosofía de James, como la de Dewey, está impregnada de la convicción del progreso real del conocimiento humano (Lock & Strong, 2010; Rizo, 2010). Esta idea era la consecuencia del magnífico espectáculo que ofrecía el conocimiento científico a finales del XIX y comienzos del XX. Los desarrollos de la física, y también aunque en menor medida los de la biología, la geometría y la lógica, habían llevado a erigir la ciencia como productora absoluta del conocimiento. Los pragmatistas veía en la empresa científica el refinamiento de las rudimentarias operaciones de ensayo y error que son características del sentido común a la hora de afrontar un obstáculo (Rizo, 2010). De manera que la ciencia no constituiría ningún reino aparte y privilegiado, sino, simplemente, la depuración de los procedimientos cotidianos de resolución de problemas vitales. El conocimiento científico sería entonces un lenguaje hecho por y para el hombre, un conocimiento entre muchos posibles e igualmente válidos (Dewey, 1899/1976; James, 1890/1909; Rizo, 2010).

Sin desconocer los aportes individuales de cada autor, mucho menos sus diferencias y discusiones, resulta pertinente para nuestra reconstrucción examinar tres puntos esenciales que comparten de manera general tanto Dewey como James y, posteriormente, Mead. Dichos puntos resultan centrales para establecer una diferenciación con la psicología social presentada anteriormente, así mismo una nueva caracterización de lo social y el hombre; a saber (Rizo, 2010): a) la concepción dicotómica de la experiencia, que lleva a considerar la relación sujeto-objeto como un proceso no lineal; b) la vinculación entre conocimiento y acción, en otras palabras, la reivindicación de la utilidad del conocimiento en defensa del carácter público de éste y, c) el rechazo a la concepción clásica de la verdad.

Empecemos con el primer punto en torno a la consideración de la relación sujeto-objeto como no lineal. Para ello, resulta central mostrar como Dewey, basándose en las teorías evolucionista de Darwin y en el pensamiento del pragmatista William James, cuestiona los dualismos que oponen mente y mundo, pensamiento y acción, que habían caracterizado a la filosofía occidental desde el siglo XVII (Westbrook, 1999). Argumenta que el pensamiento no es la suma de impresiones sensoriales, ni la “conciencia”, sino ha de ser una función mediadora e

instrumental que había evolucionado para servir los intereses de la supervivencia y el bienestar humanos (Westbrook, 1999; Dewey, 1899/1976). En este sentido, la experiencia no es reducible ni a los datos de los sentidos, ni al conocimiento como algo interno o externo, mucho menos a cosas que pasan linealmente de sujeto a objeto. Por lo tanto, Dewey (1899, citado por Westbrook, 1999) afirma que la experiencia es un proceso, no un contenido, en una compleja interacción en busca de la adaptación entre el individuo y el medio.

Así mismo, y en la misma línea, Mead (1928/1972) argumentaría, a diferencia de las corrientes psicológicas individualistas, para las cuales lo social es la sumatoria de individuos, un “objeto social” es aquel que se corresponde con todas las partes del acto social, aun cuando dichas partes se encuentren en las conductas de diferentes individuos (Rizo, 2010; Álvaro & Garrido, 2007; Locke & Strong, 2010). Bajo este supuesto, el objetivo del acto social hay que encontrarlo en el proceso vital del grupo tomado en su conjunto y no en los individuos tomados aparte, ya que no existe un proceso lineal entre el sujeto-objeto, sino una experiencia que se configura en la interacción. Así pues, para Mead y para los interaccionistas simbólicos, la mente deriva de la interacción en el siguiente sentido: a través del proceso interactivo de socialización, el individuo desarrolla el lenguaje y la habilidad de tomar el rol de los otros, y de tratar al sí-mismo como objeto (Mead, 1928/1972).

En tanto el segundo punto, la vinculación entre el pensamiento y la acción, podemos citar de nuevo a Dewey para quien la experiencia debe ser entendida en relación con un sujeto viviente, orientado hacia el futuro y comprometido con el sustento de la vida en un contexto natural histórico y cultural específico (Dewey, 1925/1998). Esta postura la retoma Mead al referirse a la vida mental como un fenómeno esencialmente social que surge de los actos de comunicación (Locke & Strong, 2000). En paralelo con el proyecto de Vico, y retomando varias de las ideas sobre él antes expuestas, se pregunta cómo los seres humanos podrían construir, por sus propios esfuerzos, una comprensión retrospectiva de un estado de naturaleza. Mead (1928/1972) se refiere a “la mente” como consecuencia de la interacción social y la comunicación, no como precursora o condición previa para estos procesos. Por lo tanto, la comunicación en un entorno social es donde está la acción en primer lugar. Nuestras capacidades individuales son construidas como consecuencia de nuestra inmersión en un mundo social (Locke & Strong, 2010).

En este punto, vale la pena rescatar la noción de significado que especialmente Mead construye. Mead (1928/1972) afirma que la objetividad no tienen que ver con el estado de las cosas en el mundo y la posición particular que alguien puede tomar respecto a ellos; tampoco habla de diferenciar "objetividad" de "subjetividad". En este sentido, para él los significados se constituyen en la relación social coordinada entre los interactuantes y entre el usuario de estos símbolos y el mundo de los símbolos "significativos" para él (Locke & Strong, 2010). Por lo tanto, si bien es la interacción social la que construye objetos que de otra manera no existirían, es aún posible ver estos objetos con una existencia objetiva, pero una existencia objetiva sólo en la relación social que se ha actuado para crearlos. Así, el significado no es una relación entre ciertas fases del acto social, en otras palabras, no es una adición psíquica al acto y una "idea" de manera tradicional (Locke & Strong, 2010).

Por último, en tanto la concepción de verdad, podemos centrarnos en la argumentación de William James. James concibe a la realidad como algo múltiple considerando que la experiencia humana siempre está mediada por la interpretación, siendo social e históricamente condicionada (Rizo, 2010). En ese sentido, cualquier idea que nos conduce de forma próspera y exitosa de una parte de nuestra experiencia a otra, simplificando y ahorrándonos trabajo, es una idea verdadera. La verdad es, entonces, una especie de guión para la acción social (James, 1890/1909).

Estas ideas darían forma a lo que se constituyó como la Escuela de Chicago, escuela que se encargaría de trazar un camino sociológico a la psicología social. Sin el interés de profundizar en sus teorizaciones, queremos resaltar que estas dos versiones, que como bien habrá visto el lector se han alimentado de la historia que hemos reconstruido, mantienen las discusiones respecto al hombre en relación con el mundo y con el otro que lo rodea. Así mismo, nos han mostrado la tensión que dentro de la psicología, así mismo en la antropología, ha suscitado la consideración de la razón, el individuo y el progreso como estandarte de lo que ha de ser considerado en las ciencias humanas. Pasemos pues, para recopilar las historias contadas, en el vuelco hacia la social que desde los años 60 toma auge en las ciencias humanas.

CAPITULO IV:***El renacer de la cultura: Subjetividad y significado***

“La cultura es la memoria del pueblo, la conciencia colectiva de la continuidad histórica, el modo de pensar y de vivir”

Milan Kundera

Tras los debates presentados anteriormente en psicología y varias discusiones provenientes de la antropología y otras ciencias humanas, en la década de los 60 se da un vuelco hacia la consideración de lo social como elemento constitutivo del actuar humano dentro de la disciplina psicológica. Este tipo de propuestas, en su mayoría, buscaría rescatar viejas tradiciones provenientes de la *Völkerpsychologie* que habían sido relegadas¹⁰¹ por muchos años y que ahora, tras la imposibilidad de dar cuenta de fenómenos que hacen parte de la complejidad humana, resultaban indispensables.

Así es como en este capítulo abordaremos de manera general las críticas que aparecen en la psicología en los años 60 que, junto con las críticas antes expuestas contra los modelos formales en psicología cognitiva y la noción de progreso, llevaron a la aparición de nuevas escuelas en psicología que apuntan hacia lo social, lo cultural y el lenguaje. Posteriormente, daremos paso a cómo se comienza a constituir una nueva manera de entender lo humano, lo social y el lenguaje, como resultado del debate que hemos venido mostrando. Sin más preámbulos demos paso a los años sesenta.

Los años sesenta y las ideologías en las ciencias

Con el surgimiento del fascismo y el nazismo a principios del siglo XX, los movimientos de izquierda empezaron a cuestionar por un lado, el poder exagerado dado a la razón, como

¹⁰¹ La tradición de la *Völkerpsychologie*, a pesar de ser relegada dentro de la historia oficial de la psicología por las razones expuestas en capítulos anteriores, no desaparece. Este tipo de conceptualizaciones se van a continuar manifestando en disciplinas hermanas tales como sociología e historia, para finalmente ser rescatadas explícitamente dentro de la psicología en el siglo XX.

determinante del mundo y, por el otro, a develar una ideología en las posturas científicas que intentaban abordar la historia humana en términos causales y deterministas. Es así como, tras el fin de la segunda guerra mundial, se consolidan fuertes movimientos culturales y políticos teniendo su punto de acción más álgido en los años 60. Estos movimientos hicieron parte de una serie de confrontaciones internacionales resultado de la guerra fría, revueltas estudiantiles y sindicales iniciadas en Francia y luego extendidas en otros países y, protestas ciudadanas contra la guerra de Vietnam, la invasión de las tropas soviéticas en Checoslovaquia y los procesos colonizadores en varias partes del mundo (Agar, 2008; Hobsbawm, 1995).

Bajo esta situación, a mediados de los sesenta y en las décadas posteriores, las disciplinas, especialmente las ciencias humanas, se vieron forzadas a revisar los alcances del conocimiento científico y las consecuencias de éste dentro de la sociedad y la naturaleza (Raffo, 2010). Es así como en psicología, como en otras ciencias humanas, se erigieron una serie de críticas que apuntaban, por un lado, hacia el distanciamiento de la consideración cartesiana del ser humano (individual, dual y racional) (Harré, 1979; Gergen, 1994; Edwards, 1997; D'Andrade, 2003) y, por el otro, hacia la consideración del carácter ideológico que se presentaba en las conceptualizaciones de las ciencias humanas, en especial de la psicología (Gergen, 1973; Habermas, 1963/1987, 1975; Horkheimer & Adorno, 1944/1998). Dado que la primera crítica ha sido la columna vertebral de la historia que venimos narrando, detengamos un breve instante para examinar la segunda crítica.

Como ya vimos, en la historia de la antropología, fruto de las transformaciones demográficas, culturales y morales dejadas en la sociedad por la guerra, surgieron las primeras preocupaciones sobre las consecuencias de los avances científicos en las estructuras básicas de la sociedad, especialmente en los códigos respecto al otro (Boas, 1911; Hobsbawm, 1995; Raffo, 2010). Tanto Gergen (1973) como la Escuela de Frankfurt (Habermas, 1963/1987, 1975; Horkheimer & Adorno, 1944/1998) se oponen radicalmente a la idea de una teoría pura que suponga la separación entre el sujeto que contempla y la verdad contemplada, e insisten en que el conocimiento está mediado por la experiencia, por las praxis concretas de una época, como por los intereses teóricos y extra-teóricos que se mueven en su interior.

La Escuela de Frankfurt, retomando varios postulados marxistas, lideraría una llamada a cada una de las ciencias por colocar al hombre y sus acciones dentro de entornos socio-históricos

particulares (Agar, 2008). Dicha escuela estaría marcada principalmente por la crisis en la noción de progreso gracias al uso de la técnica y la crisis del marxismo (Acha, 2009). Sus reflexiones principalmente serían en torno a cómo la alienación, que mostraba Marx, no era exclusiva de los aspectos económicos, sino que se podía encontrar en la concepción positivista de la ciencia y las reflexiones humanas. Así es como dos de sus miembros, Horkheimer y Adorno (1944/1998), proponen una teoría crítica del proyecto ilustrado resaltando las contradicciones que en éste se presentan: el objetivo de liberar el hombre a través del conocimiento, conduciéndolo a sistemas políticos opresivos y totalitarios, donde el consumo y la sociedad de mercado perpetúan sistemas opresores. Para ello argumentan que, tanto la historia y la realidad (siendo el máximo ejemplo las dos guerras mundiales) desmintieron la premisa positivista que el uso de la razón, como ciencia, aseguraría el progreso o la libertad (Horkheimer y Adorno, 1944/1998; Acha, 2009). Contrario a esto, la razón materializada en la ciencia positivista, llevó a la consecución de fines de dominación de otros pueblos y a hechos atroces, donde el destino humano dejó de ser visto como un producto de la reflexión de acuerdo a ideales valorativos, para verse como predeterminado por fuerzas causales, donde la voluntad y los propósitos humanos no tienen cabida.

Ante la misma problemática, Habermas, a diferencia de Adorno y Horkheimer, trataría de entender la Ilustración como un programa cuyo objetivo aunque estuvo ligado a la emancipación, con el transcurrir histórico perdió su rumbo (Carretero, 2002). La recuperación del proyecto epistemológico ilustrado, para Habermas, pasa por reelaborar una autorreflexión sobre la ciencia que desvele los intereses que la guían (Carretero, 2002). La ilustración en sus orígenes tenía un propósito emancipador, ya que al reclamar la autonomía del pensamiento, liberaba al sujeto del poder de la iglesia y de las concepciones de justicia que lo condenaban a perpetuar sus orígenes. Un hijo siervo debería ser un siervo y lo injusto sería pretender cambiar estos designios aprobados por dios. La autonomía y libertad de conciencia se estableció para distanciarse y limitar el poder de la iglesia y asegurar el libre desarrollo de los sujetos y la construcción de una sociedad más igualitaria. La remisión de valores personales, y creencias al ámbito privado posibilitó que en el espacio público el ciudadano reclamara algunas consideraciones y un trato igualitario. Pero este interés emancipatorio se transformó en la modernidad, porque ya los sujetos dejaron de participar en los debates públicos y las decisiones sobre su futuro y sobre los valores que asegurarían una mejor vida se depositaron en las decisiones técnicas, que operaban

desprovista de valores. La dominación se convirtió en una falta de compromiso moral, en una ausencia de preocupaciones por el futuro, en una conservación de lo existente y una erradicación del debate y los compromisos políticos por parte de los ciudadanos. Esos fueron las consecuencias de la modernidad y de cómo la perspectiva científicista se convirtió en ideología.

Un derivado de estas posturas en psicología lo podemos ver en la argumentación de Kenneth Gergen. Tal como lo muestra (Habermas, 1968/1981), las diversas teorías psicológicas de carácter científicista pretendieron marcar distancias con los propios contextos práctico-vitales de surgimiento y se postularon “desinteresadas” o “neutrales”(Gergen, 1973). Ese es el caso de las primeras postulaciones de la psicología que, como descendiente del pensamiento del siglo XVIII, vieron con gran optimismo el uso del método científico en la ciencia del comportamiento (Carr, 1963; Watson, 1919), esperando generar principios generales sobre el comportamiento humano que posibilitaran la reducción del conflicto social, lidiaran con la enfermedad mental e incrementaran las condiciones sociales que dieran máximos beneficios a los miembros de la sociedad. Así también, fue el resultado de ciertas tradiciones occidentales, la pretensión de transformación de dichos principios generales a formas matemáticas (Russell, 1956) para desarrollar una matemática aplicable al comportamiento humano tales como todas las versiones computacionales anteriormente mostradas (Newell & Simon, 1956; Carretero, 2000).

En esta misma línea, Gergen (1973) añade que en psicología se pueden rastrear una serie de intereses ideológicos que decantaron en la creencia de que el investigador podía deshacerse de una serie de valores inherentes a él para estudiar lo psicológico o lo humano libre de prejuicios y de manera objetiva, sin ser consciente que incluso en su lenguaje, creado dentro de espacios históricos y teóricos particulares, es muy difícil no prescribir un valor (Edwards, 1997).

Veamos sin más preámbulos las formulaciones que surgen en las diferentes escuelas que pretenden incorporar nuevamente, y en otros términos, aspectos como la intencionalidad¹⁰², la significación y lo cultural. Antes de continuar, queremos aclarar que las nuevas escuelas en psicología, que surgieron como parte de la historia que hemos relatado, no son un grupo

¹⁰² El concepto de intencionalidad, de origen fenomenológico, al igual que el concepto de significado, o de lo social, han tenido diferentes sentidos en la historia de las disciplinas humanas. Las teorías computacionales (y muchas otras versiones cognitivas) postularon que con sus modelos formales se podía dar cuenta de la intencionalidad y del significado. Independientemente de los términos que se usen en las diferentes escuelas (que en muchos casos pueden ser similares) es claro que en las últimas líneas de este texto se está apuntando a una comprensión del significado como una actividad social, no delimitable por un término y un objeto o evento del mundo al que se asocie. El significado es una actividad social, no delimitable y variable según complejos juegos de lenguaje.

homogéneo ni mucho menos existe una única escuela que pueda representar todo el movimiento, por el contrario se trata de una amplia cantidad de escuelas que se agrupan, gracias a una serie de principios que comparten.

Nuevas formulaciones: Cultura y Significado

La serie de debates presentados ya desde la historia de la psicología cognitiva, así mismo como las vertientes de la cognición social y las discusiones ideológicas de los años 60, abonaron el terreno para que se hiciera imperativo un cambio que abogara por volver al problema del significado mediante el estudio del lenguaje como una herramienta comunicativa (Harré, 1979, 2002; Bruner, 1990). Nuevamente, dentro de la psicología, será Jerome Bruner (1990; 2008), quien distanciándose tanto de los modelos cognitivos del procesamiento de información, como de las perspectivas estructuralistas que formuló en los años sesenta, trataría de generar una nueva manera de entender lo mental basado en las nuevas aportaciones realizadas desde la antropología simbólica, la hermenéutica y las posturas comunicativas y pragmáticas del lenguaje¹⁰³. Estas ideas, junto a planteamientos reformulados de la filosofía y la psicología europea, como las posturas de la Gestalt, el trabajo de Wittgenstein y la recuperación de la *Völkerpsychologie* de Wundt, entre otras tantas, gestarían a principios de los años ochenta una nueva edición de la revolución cognitiva que pugnaría por un sujeto agente de sus procesos cognitivos y que rescataría el carácter constructivo y dinámico de la experiencia y de los significados (Bruner, 1990; Gardner, 1985; Harré & Gillett, 1994).

Como bien recordará el lector, la ciencia cognitiva, en su primera revolución, a pesar de sus grandes avances en la comprensión de cómo se hace circular la información y cómo se procesa, había obviado los problemas fundamentales que la inspiraron originalmente: recuperar “la mente” en las ciencias humanas, y con ella el estudio del significado en la experiencia cotidiana

¹⁰³ Bruner desde los años sesenta recurría a la lingüística y a Vygotsky para sustentar su teoría del desarrollo según una perspectiva social. Realmente la referencia a Vygotsky y al lenguaje fue muy variable y poco precisa. Más que el lenguaje o Vygotsky, lo esencial en sus textos desde los años ochenta es su referencia a ideas de la hermenéutica y de la pragmática. A pesar de que reconocemos que el trabajo de Vygotsky resulta central en sus teorizaciones respecto al lenguaje y la relación del niño con la cultura, omitiremos una explicación detallada de su trabajo puesto que en la historia que estamos trazando no es necesario la profundización en él. Aun así, vale la pena agregar que las líneas de psicología social, sobre todo la corriente sociológica, toma a Vygotsky como figura central y, que muchos otros autores de las corrientes que vamos a presentar, hacen referencia a él como precursor.

(Bruner, 1990). Es así como Bruner, uniendo en su formulación tanto las teorías de Ricoeur y Geertz sobre el símbolo, entendido ahora como aquello cuyo significado surge de las negociaciones y transacciones humanas dadas en las narraciones de una cultura particular, y las teorizaciones Vygostkianas sobre el aprendizaje, va a proponer la realización de una psicología cultural capaz de dar cuenta del entramado de significados que constituyen y caracterizan lo humano.

Igualmente, podemos incluir en este movimiento de rescate de lo social, a la psicología humanística (Rychlak, 1997), a la etogenia (Harré, 1979), al construccionismo social (Gergen, 1985) y la psicología existencial o fenomenológica (Halling, 1989). Estos movimientos, a pesar de sus diferencias e intereses particulares compartían un énfasis en concebir al hombre como inserto en una comunidad donde construye significado y subjetividad, y en considerar la cultura y lo social como aspectos fundamentales del operar psíquico. De esta forma, la psicología, al igual que la antropología, comenzaría a dar un giro en el debate cuestionando la validez de los modelos formales como forma explicativa y buscando instrumentos que captaran la significación y su variable juego social.

Antes de continuar con el siguiente apartado queremos reiterar que, a pesar de que las nuevas escuelas en psicología que surgieron como parte de la historia que hemos relatado, no son homogéneas, ni mucho menos existe una única escuela que pueda representar todo el movimiento, si comparten una serie de principios claves en nuestro debate. Lock & Strong (2010) afirman que dichos principios son: 1) el significado y la comprensión como característica central de las actividades humanas; 2) tanto el significado como la comprensión surgen en la interacción social, en los acuerdos compartidos de las personas que están insertas en el mundo simbólico¹⁰⁴; 3) las formas de creación de significado están intrínsecamente integradas en el desarrollo de procesos socio-culturales específicos; y 4) somos instrumentos en la creación de los discursos usados para definirnos a nosotros mismos.

Un ejemplo es el construccionismo social (Gergen, 1994), que propone que el lenguaje no es hijo de la mente, sino de los procesos culturales; que las propias descripciones del mundo no son

¹⁰⁴ En este contexto lo simbólico se entiende como la expresión de formas no lógicas, donde se expresa el sentido común y las significaciones sociales. Este es el sentido dado en la tradición europea y que rescatan Bruner (el Bruner de los años 80s en adelante), Clifford Geertz, James Clifford y muchos de los autores que hemos presentado y vamos a presentar en las posturas culturalistas y construccionistas. La diferencia en ese uso del símbolo es que en estas propuestas lo global, lo opuesto a las formas lógicas se refiere a un significado social.

exteriorizaciones de procesos internos, sino al contrario de procesos de constitución de identidad; y que las narraciones sobre nosotros mismos son producto de procesos narrativos construidos socialmente. Igualmente, otras posturas como la psicología discursiva (Edwards y Potter, 1992; Parker, 1992), distintas formas de análisis del discurso (Van Dijk, 1992) y formas diferentes de psicología cultural (Cole, 1996; Shweder, 1990; Valsiner, 2007) pueden incluirse en este movimiento general.

Hasta el momento nos hemos limitado a nombrar varios movimientos que cuestionaron las ideas formalistas, individualistas y que emprendieron una búsqueda de formas capaces de aprehender el ser humano en un todo que entienda su experiencia subjetiva y sus procesos de significación. Dada la amplia variedad de propuestas, y los objetivos de nuestra exposición, nos concentraremos ahora, básicamente, en explicar los cambios que estas propuestas presentan a la psicología, sin ahondar en sus conceptualizaciones particulares y mucho menos delinear sus puntos de diferenciación. En este orden de ideas, mostraremos brevemente, tal como lo hicimos ya desde antropología, cómo estas posturas llevan 1) a cambiar el eje de la discusión de lo individual a lo social y 2) a abordar el problema del significado a través de una concepción particular del lenguaje.

Del individuo a lo social

Recordará el lector, algo que ya fue planteado en el texto, que el nacimiento de las ciencias sociales en la Ilustración estuvo cargado de la imagen cartesiana del hombre. Descartes (1637/1987) a través de su método de la duda había llegado a la conclusión que el hombre podía dudar de todo, exceptuando que él mismo podía pensar. En este sentido, sería el individuo, en particular, dotado con la facultad de la razón, el que podría aprehender el “mundo real” que existiría independientemente de él. Esta forma de ver el conocimiento humano marcó una serie de separaciones, a saber: cuerpo-mente, individuo-sociedad e interno-externo, en dónde lo social fue considerada como la reunión de individuos particulares que podrían llegar a conocer “el mundo externo” exclusivamente a través del uso de su razón individual.

Uno de los mayores cambios que traerían consigo las nuevas conceptualizaciones, herederas del debate presentado, sería el dejar de suponer que el individuo debe ser el centro de estudio. Al

contrario, se empezó a proponer que sus acciones, al igual que sus pensamientos y sentimientos, están inminentemente en las prácticas discursivassociales (Harré, 1992). Discusiones como las presentadas por Wittgenstein (1953/1998) señalaron que las dicotomías de pares opuestos, sobre las cuales se habían erigido las ciencias humanas, habían planteado dos realidades opuestas que resultaban innecesarias y problemáticas al desconocer los procesos significativos que no se refieren exclusivamente a la interacción individuo-sociedad, sino a dinámicas complejas donde el individuo no está fuera de lo social, sino está totalmente inmerso en éste. Así mismo, dichas separaciones resultaban siendo meras abstracciones dentro de un mundo socialmente lingüístico, un juego dónde partíamos de ellas para establecer relaciones con el mundo (Wittgenstein, 1953/1998). Miremos esto cómo se ejemplifica en psicología.

La sustitución de una epistemología dualista, visión fuertemente anclada a la cultura occidental, por una epistemología de carácter social, llevó a profundos cambios en varias categorías básicas de la disciplina como son la memoria, el pensamiento, las emociones, entre muchos otros. Observemos un ejemplo. El análisis del discurso encabezado por Edwards (1997) y Potter (1998) argumenta en contra de las tradiciones modernas que asumen, por ejemplo, la memoria como un proceso dentro de nuestras mentes, que la memoria es un producto de las prácticas y conversaciones psicológicas. Las teorías de procesamiento de la información habían entendido a la memoria como un proceso en el cuál el sujeto recoge información del mundo externo, introduce parte de esa información a través de un proceso selectivo llamado atención y finalmente esa información es almacenada en el interior del individuo de acuerdo a criterios como la cantidad de información y el tiempo que durará almacenada (Atkinson & Shiffrin, 1971). El recordar, en esta medida, sería el sacar esa información almacenada en el interior del individuo.

Contrario a esto, Potter (1998), Edwards (1997), Shotter and Billig (1998) argumentan que recordar es una actividad relacional es decir, es una actividad que emana de una petición en la interacción con otros que debe ser satisfecha. Retomando a Wittgenstein afirman que, para encontrar algo en nuestra memoria, requeriríamos primero nombrar nuestros recuerdos y, así mismo, un lenguaje que nos permita verificar lo que vamos a encontrar¹⁰⁵; todo esto no puede

¹⁰⁵ Es interesante mostrar que estos desarrollos tuvieron a su vez una influencia en las ciencias cognitivas. El reconocimiento de los diferentes desarrollos de la psicología ayuda a entender el por qué de ciertas discusiones en un área particular. Debido a que nuestra historia es tan solo una historia que intenta dar cuenta de la aparición de lo

surgir al interior del individuo suponiendo que hay un mundo objetivo fuera de nosotros, sino tiene que ocurrir como parte de una serie de interacciones que tenemos con otras personas en dónde construimos, nombramos y damos forma a ese mundo para recordar (Lock & Strong, 2010). Más aún, Sharp, Cole y Lave (1979) así como otra serie de estudios (Cole & Scribner, 1974, 1977) han encontrado que la presencia de ciertas condiciones culturales, como la escolarización, son centrales en el desempeño de tareas de memoria. Incluso, el desempeño en las tareas clásicas de memoria como recordar una serie de números u objetos, los no escolarizados occidentales tienen mejor desempeño que los no escolarizados de otras culturas (de la Mata & Ramírez, 1989).

No siendo eso suficiente, las posturas que abogan por lo cultural afirman que el conocimiento no es ni está contenido en una mente individual, sino que es parte de un juego social donde el individuo simplemente participa de manera dependiente (Gergen, 1994). Todo funcionamiento de cualquier sistema comunicativo ha de suponer la existencia de una memoria común entre todos sus miembros: sin memoria común no se podría hablar de un lenguaje común (Lotman, 1993). Muchos han denominado a esta memoria como cultural o colectiva, siendo ésta la totalidad de las vivencias compartidas por todos los individuos de la cultura que han sido transmitidas generacionalmente a través de narraciones construidas a partir de criterios normativos y valorativos específicos de la cultura, que sirve para configurar las identidades del grupo, su ideología y su visión del mundo (Halbwach, 1950/1980).

Otro aspecto en donde podemos ejemplificar el rompimiento de las dicotomías tradicionales y la noción de progreso es en la noción de desarrollo psicosocial. Autores tales como Harré (1979), Gergen (1973; 1994), D' Andrade (2003), Shweder (1991), Shotter (1993), Valsiner (2007) entre muchos otros, comienzan por señalar que, contrario a lo que había sido teorizado en la psicología social americana, y a las visiones individualistas expuestas, la interacción social genera propiedades y fenómenos que no son reducibles a fenómenos individuales dado el continuo intercambio del individuo con el contexto que construye y, a la vez, lo constituye. Este proceso de doble vía aparecería en los primeros instantes de vida del ser humano: ese ser que

social en la psicología anotamos simplemente al pie de las páginas algunas relaciones. En este caso hay posturas en la cognición corporizada y en los estudios sobre la consciencia que señalan que la memoria opera de manera externa y que la consciencia es un estado de unidad previo a toda sensación particular, o a todo proceso de auto-reflexión. Para una exposición algo más profunda el lector puede consultar Yáñez, J & Perdomo, A. (Eds). (2011a, 2011b).

nace lo hace bajo condiciones históricas y culturales determinadas, las cuales no sólo va a reproducir, sino que a la vez va a ser agente productor de nuevas realidades (Hodkinson, 2010; Vygostky, 1962/1995). Siguiendo esta línea, no habría modo más preciso de estudiar la mente humana, o las manifestaciones que tradicionalmente se han asociado al comportamiento individual, que como productos de un horizonte cultural que constituye todo lo que somos. Siguiendo esto, el mundo parece obedecer a una relación (entre el sujeto que transforma y es transformado por el mundo), un lugar indivisible, de un fenómeno que solo posteriormente, por el ejercicio reflexivo, pudo ser construido como dos entidades separadas (Gergen, 1985; 1994).

En ese sentido, contrario a las posturas ya narradas y criticadas, no existiría manera alguna que nos podamos abstraer de todo lo que nos rodea, puesto que incluso el hecho mismo de abstraernos reflejaría los significados que se han creado ya culturalmente (Gergen, 1985). Igualmente Cole (1996), uno de los principales autores de esta propuesta, defendería que al poner el énfasis en la acción mediada en el contexto y en la concepción de que la mente surge en la actividad conjunta de las personas, el individuo como agente activo de su propio desarrollo se encuentra inevitablemente inmerso en una organización cultural específica. Así, en vez de construirse de dentro hacia fuera, de un modo privado, aislado y solitario, tal como las posturas dualistas implícitamente habrían de sostener, nuestras ideas, creencias, pensamientos y razones se co-construyen a través de la participación en actividades públicas y sociales significativas (Valsiner, 2007). En general, desde estas nuevas posturas ahora es la cultura la que moldea la vivencia humana, ya que las personas se desarrollarían de distinta manera en función del contexto en el que participen; así mismo son las personas y sus vivencias las que definitivamente construyen la cultura (Kitayama y Cohen, 2007, Shotter, 1993).

El lenguaje y los significados

Como habrá venido vislumbrando el lector y manteniendo el paralelo con antropología, uno de los cambios más significativos en las conceptualizaciones psicológicas giraría en torno al lenguaje. Como fue explicado con más detalle anteriormente, al igual que otras ciencias humanas como la lingüística y la antropología, la psicología no fue ajena al denominado giro lingüístico, que señalaba que el lenguaje no mediaba entre el sujeto y la realidad, ni era un vehículo

transparente que reflejaba las representaciones del pensamiento, sino que el lenguaje era poseedor de una entidad propia que determina en cierta manera tanto el pensamiento como la realidad (Quine, 1960). Con la necesidad de abarcar el problema del significado, cada vez más explícito por las teorizaciones de ciencias hermanas, y la relevancia de incluir en el discurso psicológico las particularidades culturales olvidadas por las conceptualizaciones anteriores, varias escuelas psicológicas buscaron recuperar las tradicionales expresiones del paradigma hermenéutico (Ricoeur, 1981) y apostar por nuevas perspectivas que veían lo psicológico enriquecido con la multiplicidad de juegos simbólicos (Gergen 1985; 1994; Shweder, 1990; Bruner, 1990; Edwards, 1997).

Fue así como la teoría hermenéutica¹⁰⁶, tal como fue llevada a la psicología, debía proporcionar la dirección mediante las cuales el individuo puede ir más allá de la superficie fenoménica de su experiencia psicológica, para asir el impulso intencional del hablante en contextos y juegos determinados. En otras palabras, el lenguaje debía pasar a ser entendido como un aspecto nuclear de la constitución subjetiva de la persona, en la medida en que establece un nudo entre el orden de lo psicológico y el orden de la cultura (Bruner, 1990; Potter, 1998; Edwards, 1997). Miremos detenidamente cómo este entendimiento del lenguaje queda ejemplificado dentro de la psicología.

El enfoque semántico¹⁰⁷ que tomarían estas nuevas escuelas, como el análisis del discurso o el construccionismo social, se distinguiría por ser reconstituido en el seno de un marco social cuya forma de relación permite que ésta funcione evaluando las pautas de la vida cultural

¹⁰⁶ La hermenéutica tiene varias concepciones y varios usos en la psicología. Unos la asocian al pensamiento freudiano y a las interpretaciones de conductas individuales, debido a que el símbolo se entiende como un lenguaje que altera las secuencias históricas y que se carga de subjetividad. La otra versión que hunde sus raíces en visiones fenomenológicas entiende el lenguaje a o lo simbólico como la expresión de sentidos culturales. A esta segunda acepción se está haciendo referencia en este momento de nuestra exposición.

¹⁰⁷ Nuevamente es preciso insistir que los términos en las ciencias humanas, como en el lenguaje cotidiano, son polisémicos. El término “semántico” en este contexto, refiere a un proceso social que no puede delimitarse con acciones de tipo deíctico, ni con análisis de tipo formal. Igualmente la referencia al lenguaje como un ente que todo lo determina ha tenido muy diferentes defensores. El estructuralismo francés (representado en autores como Foucault, Lacan, Barthes, Lévi-Strauss, entre otros) proponían el lenguaje como una superestructura que todo lo determina y que establece las reglas de cómo los sujetos actúan dentro de unos roles establecidos por mecanismos precisos. Las posturas posmodernas, la hermenéutica gadameriana, el construccionismo y otras posturas que estamos exponiendo en este apartado no establecen parámetros o mecanismos para delimitar el lenguaje. No proponen puntos arquimédicos de donde se puedan derivar los fenómenos particulares. Proponen el lenguaje como un juego narrativo que no puede determinar desde afuera su manera de operar. El lenguaje ahora se entiende sin fundamentos, sin metalenguajes, como una fuerza viva que señala en ejemplos sus posibles maneras de manifestación.

(Edwards, 1997; Potter, 1998; Shotter, 1993). Eso sería conocido como las narraciones, historias que cada uno como miembro de una sociedad constituye y que se enmarcan en narraciones mucho más grandes sobre quiénes somos, qué queremos y qué esperamos del mundo. Así es como el lenguaje cambia su papel de mero “compañero” de las acciones o medio de expresión de ideas, por el de instrumento que transforma y crea realidades en un continuo cambio en una realidad de múltiples juegos (Boesch, 1997, Valsiner, 2007).

En ese sentido, cualquier aproximación a lo humano tiene que ser parte de una narración o historia que no puede proponerse de manera independiente de este proceso de creación de historias. Esto no implica que se cree un mundo ficticio e inteligible solo para su creador; por el contrario, la narración es una construcción de una vida social que siempre intenta crear puentes de comprensión (Gergen, 1994). Así resulta en la forma de expresión que tenemos los humanos para entendernos mutuamente y para construir nuevas formas de vida social (Gergen, 1994; Nelson, 2007).

El caso de la identidad, en éste tipo de conceptualizaciones resulta muy interesante para analizar a la luz de los cambios en la concepción del lenguaje. Lo psicológico (mi personalidad, mis emociones, mis aprendizajes, etc.) que en términos generales constituyen lo que soy, tradicionalmente fueron entendida como algo interno al individuo y, en muchos casos, constante en todos los contextos sociales. La psicología discursiva (Edwards y Potter, 1992; Parker, 1992), distintas formas de análisis del discurso (Van Dijk, 1992) y formas diferentes de psicología cultural (Cole, 1996; Shweder, 1990; Valsiner, 2007), contrario a eso, afirmarían que la constitución del *self*, o de lo que somos, se da por medio de procesos de lenguaje, es decir, se origina en nuestras narraciones diarias sobre quiénes somos sean estas orales o escritas: nuestra identidad es discursiva (Edward, 2003). En ese sentido, no hay un *self* dentro del individuo que yo comunique a través de un lenguaje con pretensión de objetividad, sino tendríamos una multiplicidad de *seles* dependiendo de la multiplicidad de prácticas lingüísticas que llevemos a cabo y la posición que tomemos en ellas (Brownyn y Harré, 2007).

EPILOGO

“El único deber que tenemos con la historia es describirla”

Oscar Wilde

Al tratar de establecer una comprensión del significado como un acto social en donde participan diferentes concepciones y dinámicas humanas es claro que nuestra historia no pretende convertirse en modelo para entender los cambios y el progreso de la psicología, o de particulares disciplinas sociales. Nuestra historia es una historia particular, narrada desde la perspectiva de aquellos que al final se convierten en protagonistas. Todas las líneas de este texto están narradas de tal manera que confluyan en rescatar al ser humano como ser social, como un ser que sólo en las holísticas formas de creación de la cultura adquieran sentido todas sus historias. No se pretende con las narraciones presentadas algo diferente a generar aceptación en aquellos que buscan entender la actividad humana como determinada socialmente. La vida social participa permanentemente en su creación. Todo intento de comprensión es tan solo una nueva expresión de esa dinámica social. Toda narración es tan solo una forma de dar cuenta de ese proceso de creación de narraciones.

Es así como nuestra narración intentó establecer las similitudes de dos historias cercanas. Tanto la antropología como la psicología muestran una vía particular que va de concepciones individualistas, que intentan abordar el conocimiento y la vida humana como determinadas por procesos internos y por formas racionales según parámetros de la lógica o las ciencias formales, hasta posturas que demandan consideraciones sociales. En nuestro texto intentamos ver algunas discusiones y formulaciones similares, a la vez que resaltábamos algunas particularidades y maneras diferentes de presentar la argumentación crítica. Los movimientos críticos y las reformulaciones en una disciplina pueden presentarse con estilos diferentes, o simplemente como maneras que ya suponen ciertas críticas adelantadas en disciplinas vecinas. Las similitudes y diferencias no solo muestran los procesos y los debates similares en campos que tienen por

preocupación el entendimiento de lo humano, sino la necesidad de un intercambio de razones y de diálogos interdisciplinarios.

Es así como, a pesar de las preocupaciones específicas que tenga cada disciplina, se encuentran supuestos compartidos y sugerencias heurísticas comunes. La idea de razón y la noción de progreso fueron algunos de los supuestos que constituyeron la antropología y la psicología, a pesar de que para unos el foco de atención fueran los grupos o ciertas expresiones sociales (como la explicación del mundo, sus relaciones de parentesco, o sus rituales) y para otros el comportamiento y desarrollo individual. De igual manera, la crítica a estos supuestos iniciales y el establecimiento del lenguaje y el conocimiento como una actividad cultural o social fue una reacción similar en las dos disciplinas expuestas.

Una de los aspectos que nuestra historia no puede contemplar (ya que tiene una preocupación por hacer una historia interna de las ciencias sociales) es por qué en la antropología la postura dominante es la culturalista, o la que hace mención a aspectos sociales y en la psicología esta posición es tan solo (y no la más dominante) una de muchas versiones posibles. De igual manera, en nuestra narración no podemos dar cuenta del porqué algunas posturas dominaron unos momentos de la disciplinas, ni porqué ciertos énfasis dependieron de algunas zonas geográficas, o incluso porqué hubo olvidos y rescates de ciertas argumentaciones. Nuestra historia simplemente se concentra en señalar los debates de las disciplinas y las maneras “convergentes” de sus historias, tanto por el dominio de ciertos paradigmas como por la reedición de algunos argumentos y reformulaciones conceptuales.

En este sentido, la historia presentada es una que no pretende ser la oficial de las disciplinas sociales, ni una narración única y total del desarrollo de nuestra disciplina. Por el contrario, pretende esbozar la multiplicidad de narraciones, las vertientes convergentes y divergentes dentro y fuera de las ciencias humanas, así como señalar los laberínticos y a veces circulares y repetitivos caminos de la reflexión sobre lo humano. Por ello, si esta manera particular de trazar la historia puede conducir a cuestionar los discursos fundadores y los mecanismos generadores del actuar humano, no surgirá del asumir la inutilidad o imposibilidad de discursos conceptuales, mucho menos de la presunción de avances progresivos en el proceso de comprensión de lo humano, surgirá de la necesidad de darle forma a una historia que continuamente se sigue reevaluando y construyendo.

Por último, es importante resaltar que en la historia de estas dos disciplinas hermanas ninguna de las posiciones que en este escrito se presentaron como anteriores han sido erradicadas de las ciencias humanas, más aún ninguna ha sido desterradas del trabajo investigativo actual. Las versiones cognitivas, al igual que las perspectivas del desarrollo en sus múltiples formas, siguen teniendo presencia en variadas disciplinas sociales. El psicoanálisis, el estructuralismo, el procesamiento de información y muchas otras teorías tienen presencia en el trabajo conceptual de la psicología y de otras disciplinas obteniendo enorme éxito y aceptación en sus postulados. Así mismo, los modelos usados para caracterizar lo psicológico como los matemáticos, la lógica, la oposición entre formas racionales e irracionales entre muchas otras categorías, que criticamos en el texto, siguen estando presentes en las agendas investigativas.

En este sentido, no es de extrañar que en los últimos años esté surgiendo con fuerza cada vez mayor y, como oposición a las vertientes sociales presentadas, un interés renombrado por la conciencia y el problema de la subjetividad. Estas nuevas posturas buscan poner en jaque la postura social rescatando aquello psicológico que sólo el individuo puede dar cuenta. Es así como las oposiciones representadas entre lo particular y lo universal, entre lo histórico y lo natural, entre lo general y lo específico, o entre las diferentes formas de explicación, puede que sean imposibles de solucionar en las disciplinas sociales. Pero la imposibilidad de soluciones definitivas no implica que el intento de lograr los acuerdos tenga que eliminarse. El espíritu humano se siente compelido eternamente a buscar puntos de acuerdo y en establecer verdades que aseguren la confiabilidad y legitimidad de ciertas formulaciones. Las oposiciones, lejos de erradicarse en las ciencias humanas, garantizan el movimiento permanente de la historia. A fin de cuentas, nuestra historia es solo una historia de entre muchas que pueden ser contadas.

Referencias:

- Acha, O. (2009). Cartografía y perspectivas del " marxismo latinoamericano". A *Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 7(2), 210-256.
- Adolph, K. E., & John, A. (2007). Motor development: How Infants get into act. En Slater, A. y Lewis, M. (Eds.) *Introduction to infant development* (pp. 63-80). New York: Oxford University Press.
- Agar, N. (2008). *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*. New York: John Wiley & Sons.
- Allport, F. (1924). *Social psychology*. Boston: Houghton Mifflin.
- Allport, G. W. (1968). *The person in psychology: Selected essays by Gordon W. Allport*. Boston: Beacon Press.
- Álvaro, J., Garrido, A., Schweiger, I., & Torregrosa, J. (2007). *Introducción a la psicología social sociológica*. Barcelona: Editorial UOC.
- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. (Tomás Calvo, trad.). Madrid: Gredos. (Original publicada en 402 a.c).
- Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M. (1971). *The control processes of short-term memory*. Stanford: Stanford University.
- Austin, J. L., & Urmsom, J. O. (1962). *How to Do Things with Words*. Harvard: Clarendon Press.
- Barone, D. (1999). The problem of interaction in experimental social psychology: An historical inquiry. In *meeting of Cheiron, International Society of the History of the Behavioral and Social Sciences*. Ottawa, Canada.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. Nueva York: Macmillan.
- Boas, F. (1928). *Anthropology and modern life*. Nueva York: Norton.
- Boas, F. (1948). *The limitations of the comparative method of anthropology*. Nueva York: Macmillan. (Original publicado en 1896).
- Boesch, E. (1997). The story of a cultural psychologist: Autobiographical observations. *Culture & Psychology*, 3, 257-275.
- Bohannon, P & Glazer, M. (1993). *Antropología: Lecturas*. Madrid: Mc Graw Hill.

- Bourdieu, P. (2003). Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, 281–294.
- Bower, T. (1979). *El desarrollo del niño pequeño*. Madrid: Ed. Debate.
- Bower, T. (1982). *El mundo perceptivo del niño*. Madrid: Ed. Morata.
- Bower, T. (1983). *Psicología del desarrollo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bronwyn, D. & Harré, R. (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20 (1), 43–63.
- Bruner, J. (1966). *Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo*. Madrid: Visor.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. London: Harvard University Press.
- Bruner, J. (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.
- Bruner, J. (2008). Culture and mind: Their Fruitful Incommensurability. *Ethos*, 36, 29-46.
- Buxó, R. (1984). La cultura en el ámbito de la cognición. En Mercedes Fernández M. (Comp), *Sobre el concepto de cultura* (pp. 13.38). Buenos Aires: Ed. Mitre.
- Carr, E. (1963). *What is history?* New York: Knopf.
- Carretero, M. (2002). *Introducción a la psicología cognitiva*. Buenos Aires: Aique Grupo Editor.
- Case, R. (1989). El desarrollo intelectual. Barcelona: Paidós.
- Chomsky, N. (1959). A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. *Language*, 35, 26-58.
- Clifford, J. (1998). *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Cole, M. (1996). *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. London: Harvard University Press.
- Cole, M., & Scribner, S. (1974). *Culture & thought: A psychological introduction*. New York: John Wiley & Sons.
- Cole, M., & Scribner, S. (1977). Developmental theories applied to cross-cultural cognitive research. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 285(1), 366-373.
- Comte, A. (1977). *Curso de Filosofía Positiva*. Madrid: Magisterio Español. (Original publicado entre 1830-1842).
- Cubero, M. & Santamaría, A. (2005). Psicología cultural: una aproximación conceptual e histórica al encuentro entre mente y cultura. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 23, 15-31.

- D'Andrade, R. (1992). *Cognitive Anthropology: New Directions in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R. (2003). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Darwin, C. (1930). *El origen del hombre. Selección Natural y Sexual*. Barcelona: Editorial Presa. (Original publicado en 1871).
- Darwin, C. (1958). *El origen de las especies*. México: Grijalbo. (Original publicado en 1859).
- De la Mata, M. L., & Ramírez, J. D. (1989). Cultura y procesos cognitivos: hacia una psicología cultural. *Infancia y Aprendizaje*, 12(46), 49-70.
- De Vega, M. (1986). *Introducción a la psicología cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Derrida, J. (1972). *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Barcelona: Anagrama. (Original publicado en 1966).
- Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. Madrid: Alambra. (Original publicado en 1637).
- Dewey, J. (1976). The school and society. En *Middle works of John Dewey* (pp.1-109) Carbondale: Southern Illinois University Press. (Original publicado en 1899).
- Dewey, J. (1998). *Experience and Nature*. La Salle: Open Court. (Original publicado en 1925).
- Díaz, R. (1994). Purificar las palabras de la tribu. *Alteridades*, 4(8), 31-45.
- Donaldson, M. (1979). *La mente de los niños*. Madrid: Ediciones Morata.
- Douglas, M. (1996). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge. (Original publicado en 1970).
- Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa.
- Dreyfus, H. L. (1979). *What computers can't do: The limits of artificial intelligence*. New York: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (1988). *Mind over machine: The power of human intuition and expertise in the era of the computer*. New York: Free Press.
- Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (1991). Making a mind versus modelling the brain: artificial intelligence back at the branchpoint. In *Understanding the Artificial: On the future shape of artificial intelligence* (pp. 33-54). Springer London.
- Durán, M., & Lara, M. (2001). Teorías de la psicología social. *Cuadernos hispanoamericanos de psicología*, 1(2), 23-44.

- Durand, G. (2005). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado en 1964).
- Durkheim, E. (1947). *La educación moral*. Buenos Aires: Editorial Losada. (Original publicado 1902).
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de cultura económica. (Original publicado en 1895).
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial. (Original publicado en 1912)
- Edwards, D. (2003). Analyzing racial discourse: The discursive psychology of mind-world relationships. *Analyzing race talk: Multidisciplinary approaches to the interview*, 31-48.
- Edwards, D. (1997). Structure and function in the analysis of everyday narratives. *Journal of narrative and life history*, 139-146.
- Edwards, D. y Potter, J. (1992). *Discursive psychology*. London: Sage.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Kairós. (Original publicado 1957).
- Eliade, M. (1999). *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós. (Original publicado en 1969).
- Evans-Pritchard, E. (1973). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- Farr, R. (1996). *The Roots of Modern Social Psychology: 1872-1954*. Oxford: Blackwell publishers.
- Farr, R. (2005). La individualización de la psicología social. *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 1(2), 135-150.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Evanston, IL: Row &
- Fichte, J. G. (1970). *The Science of Knowledge: With the First and Second Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flavell, J. H., & Pozo, J. I. (1984). *El desarrollo cognitivo*. Madrid: Aprendizaje Visor.
- Foucault, M (1999). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno. (Original publicado en 1968).
- Frazer, J. (1944). *La rama dorada*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1922).
- Freud, S. (1970). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza. (Original publicado en 1913).
- Freud, S. (1971). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza. (Original publicado en 1900).

- Freud, S. (1973). *El yo y el Ello*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado en 1923).
- Freud, S. (1996). *Lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorroutu. (Original publicado en 1915).
- Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza. (Original publicado en 1930).
- Garavito, M. C., & Yáñez, J. (2011a). Las críticas al concepto de representación y las nuevas posibilidades de la investigación cognitiva desde las perspectivas de cognición situada y corporeizada (pp. 119-192). *Cognición corporizada y embodiment*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Garavito, M. C., & Yáñez, J. (2011b). Teorías contemporáneas del desarrollo de la categorización, manejo de la perspectiva y noción de objeto. *Cognición corporizada y embodiment* (pp. 74-118). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- García-Borges, J. (2000). Paisajes de la psicología cultural. *Anuario de Psicología*, 31, 9-25.
- Gardner, H. (1985). *The Mind's New Science: A history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.
- Gardner, H. (1994). *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garrido, A., & Álvaro, J. L. (2007). *Psicología Social. Perspectivas Psicológicas y Sociológicas*. Madrid: McGraw-Hill.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Original publicado en 1973).
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento Local*. Madrid: Paidós. (Original publicado en 1983).
- Gergen, K. (1973). Social Psychology as History. *Journal of Personality and Social psychology*, 26(2): 309-320.
- Gergen, K. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40(3), 266-275.
- Gergen, K. (1994). *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gómez, J. (2009). El romanticismo como mito fundacional de lo joven. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, (7) 1, 59-81.
- Greenfield, P. (2000). What Psychology Can Do for Anthropology, or Why Anthropology Took Postmodernism on the Chin. *American Anthropologist*, 102, 564-576.

- Grimberg, C. (1967). *Historia Universal*. Tomo 4: Grecia. Madrid: Daimon.
- Habermas, J. (1981). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus. (Original publicado 1968).
- Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1963).
- Halbwachs, M. (1980). *The collective memory*. Chicago: University of Chicago Press. (Original publicado 1950).
- Halling, S. (1989). *Existential-phenomenological perspectives in psychology*. New York: Plenum.
- Haney, C., Banks, W. C., & Zimbardo, P. G. (1973). A study of prisoners and guards in a simulated prison. *Naval Research Reviews*, 9(1-17).
- Harré, R. & Gillett, G. (1994). *The Discursive Mind*. California: Sage.
- Harré, R. (1979). *Social being: A theory for social psychology*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1992). Introduction The Second Cognitive Revolution. *The American Behavioral Scientist* (1986-1994), 36(1), 5.
- Harré, R. (2002). *Cognitive science: A philosophical introduction*. London: Sage.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. España: Siglo XXI. (Original publicado 1968).
- Harris, M. (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica. (Original publicado 1989).
- Hegel, G. (1970). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Zeus. (Original publicado en 1832).
- Hendrick, C & Hendrick, S. (Ed). (2000). *Close relationships: A sourcebook*. Thousand Oaks S: Sage Publications.
- Hobsbawm, E. J. (1995). Historia del siglo XX. 1914-1991. *Región y Sociedad*, 11,123- 188.
- Hodkinson, P. (2010). *Media, culture and society: An introduction*. London: Sage.
- Horkheimer M. & Adorno Th. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta. (Original publicado 1944).
- Hunt, W. A. (1941). Recent developments in the field of emotion. *Psychological Bulletin*, 38(5), 249.
- Jahoda, G. (1995). *Encrucijadas entre la cultura y la mente: continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Visor. (Original publicado 1992).
- Jahoda, G. (2000). Piaget and Lévy-Bruhl. *History of psychology*, 3, 218-238.

- James, W. (1980). *The Principles of Psychology*. New York: Dover Publications. (1909 original)
- Jiménez, M. (2012). Sobre la epistemología lingüística del segundo Wittgenstein. *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 22, 1-12.
- Karmiloff-Smith, A. (1994). *Mas allá de la Modularidad*. Madrid: Alianza.
- Kitayama, Sh. y Cohen, D. (2007). *Handbook of Cultural Psychology*. London: The Guilford Press.
- Koffka, K. (1969). *Principios de la psicología de la forma*. Buenos Aires: Paidós.
- Köhler, W. (1925). *The mentality of apes* (Traductor Winter, L). London: Kegan. (Original publicado en 1917).
- Külpe, O. (1893/1909). *Outlines of psychology: Based upon the results of experimental investigation*. Messrs: George Allen.
- Kuper, A. (2005). *The reinvention of primitive society: Transformations of a myth*. London: Routledge.
- Leahey, T. (2004). *Historia de la Psicología: Principales corrientes en el pensamiento Psicológico*. Madrid: Prentice Hall.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica (Original publicado en 1958).
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica. (Original publicado en 1949).
- Lévy-Bruhl, L. (1957). *La mentalidad primitiva*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1922).
- Lévy-Bruhl, L. (1978). *La mitología primitiva*. Barcelona: Península. (Original publicado en 1935).
- Lewin, K. (1943). Defining the field at a given time. *Psychological review*, 50(3), 292.
- Lock, A. & Strong, T. (2010). *Social constructionism: Sources and stirrings in theory and practice*. New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1690).
- Lotman, I. M. (1993). La semiótica de la cultura y el concepto de texto. Escritos. *Revista del Centro de Estudios del Lenguaje*, 9, 15-20.
- Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo. (Original publicado en 1923).

- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York: Dutton.
- Malinowski, B. (1929). Social anthropology. *Encyclopaedia Britannica*. 14, 862-870.
- Malinowski, B. (2013). *Sex and Repression in Savage Society*. Londres: Routledge. (Original publicado en 1927).
- Marcuse, H (1972). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza. (Original publicado en 1941).
- Marcuse, H. (1997). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel. (Original publicado en 1955).
- Mattingly, C., Lutkehaus, N. y Throop, J. (2008). Bruner's Search for Meaning: A Conversation between Psychology and Anthropology. *Ethos*, 1-28.
- McDougall, W. (2001). *An introduction to social psychology*. London: Psychology Press. (Original publicado en 1919).
- McGarrigle, J, & Donaldson, M. (1974). Conservation accidents. *Cognition*, 3(4), 341-350.
- Mead, M. (1972). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Laia. (Original publicado en 1928).
- Melo, H. E. (2003). Historia y naturaleza de la psicología del desarrollo. *Univ. Psychol.*, 2(1), 71-88.
- Milgram, S., & Gudehus, C. (1978). *Obedience to authority*. Yale: Harpercollins.
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63 (2), 81-97.
- Morgan. H. (1997). *Systems of consanguinity and affinity of human family*. Nebraska: University Nebraska Press. (Original publicado en 1870).
- Morgan. H. (2000). *Ancient Society*. London: Transaction Publishers. (Original publicado en 1877).
- Munné, F. (2008). La psicología social como ciencia teórica. Edición Online. Recuperado de <http://www.portalpsicología.org/pdfs/2008Munne.pdf>.
- Nelson, K. (2007). *Young minds in social worlds: Experience, Meaning and Memory*. London: Harvard University Press.
- Newell, A. y Simon, H. (1956). The Logic Theory Machine: A Complex Information Processing System. *Transactions on information theory*, 61-79.
- Ortner, S. (1984). Theory in Antropology since the Sixties. *Comparative studies in society and History* (26), 126-166.
- Ovejero, A. (2007). *Las relaciones humanas: psicología social teórica y aplicada*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Padilla, J. & Gaffal, M. (Eds). (2013). *Formas de vida y juegos de lenguaje*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Pals, D. (2008). *Ocho teorías sobre la religión*. Barcelona: Herder.
- Parker, I. (1992). *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. London: Routledge.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1974). *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas.
- Parsons, T. (1976). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Perner, J. (1994). *Comprender la mente representacional*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Piaget, J. (1969). *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid: Aguilar. (Original publicado en 1936).
- Piaget, J. (1972). *El juicio y el razonamiento en el niño*. Madrid: Morata. (Original publicado en 1924).
- Piaget, J. (1973). *La formación del símbolo en el niño*. Fondo de cultura económica. (Original 1946).
- Piaget, J. (1975). *El juicio moral en el niño*. Madrid: Morata. (Original publicado en 1932).
- Piaget, J. (1984). *Criterio moral en el niño*. Madrid: Paidós Iberica. (Original publicado en 1934).
- Piaget, J. (1984). *El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño*. Madrid: Paidós Iberica. (Original publicado en 1931).
- Piaget, J. (1984). *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata. (Original publicado en 1926).
- Piaget, J. (1985). *La construcción de lo real en el niño*. Madrid: Morata. (Original publicado en 1957).
- Piaget, J. (2000). *Biología y conocimiento*. Madrid: Siglo Veintiuno. (Original publicado en 1969).
- Piaget, J., Cevasco, M. T., Liambey, D., Droz, R., Bovet, M., Bang, V., & Sinclair, H. (1971). *Epistemología y psicología de la identidad*. Madrid: Editorial Paidós.
- Potter, J. (1998). *La representación de la realidad: discurso, retórica y construcción social*. Buenos Aires: Paidós.
- Pozo J.I. (1989). *Teorías Cognitivas del Aprendizaje*. Madrid: Ed. Morata.
- Puche, T. (1983). *Investigaciones post-piagetianas*. Cali: Ed. Cleps.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Putnam, H. (1999). *Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Putnam, H., & Acero, J. (1984). El significado de «significado». *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 14(3/4), 345-405.
- Quine, W. (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard.
- Quine, W. (1960). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Quine, W. (1980). *Elementary logic*. Harvard: Harvard University Press.
- Radcliffe-Brown, A. (1935). On the Concept of Function in Social Science. *American Anthropologist*, 37, 394-402.
- Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. London: Oxford University Press.
- Raffo, A. (2010). Ciencias humanas y ética, roles y entrecruzamientos en el siglo XX. *Eä*, 1(3), 1-14.
- Ramos, J. (2003). Confusiones gramaticales acerca de lo mental. Ramos, J. & Botero, J. *El pensamiento de L. Wittgenstein (pp.201-220)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, J. E. (2011). Una máquina de Turing con la cinta rota: sobre la validez teórica y empírica de las representaciones mentales en el cognitivismo. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 40(3), 545-562.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*. México: Gedisa.
- Reynoso, C. (Ed.) (1998). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Riviere, A. (1987). *El sujeto de la Psicología Cognitiva*. Editorial Alianza: Madrid.
- Rizo, 2010).
- Robinson, J. (2012). Wittgenstein: Sobre el lenguaje. *Estudios*, 102, 100-110.
- Rodríguez, R. (2006). Desmontando la máquina: las razones de Putnam contra el funcionalismo. *Anales del Seminario de Metafísica*, 39, 53-76.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rose, S. A., & Blank, M. (1974). The potency of context in children's cognition: An illustration through conservation. *Child development*, 499-502.

- Ruse, M. (1998). Evolución y progreso: crítica de dos conceptos. En Wagensberg, J. & Agustí, J. (Eds). *El progreso: ¿Un concepto acabado o emergente.* (pp. 67-100). Barcelona: Tusquets Editores.
- Russell, B. (1956). *Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950.* London: George Allen and Unwin.
- Rychlak, J. (1997). *In defense of human consciousness.* Washington: American Psychological Association.
- Ryle, G. (1984). *The concept of mind.* London: Hutchinson. (Original publicado en 1949).
- Sahakian, W. S. (1968). *Historia de la psicología.* México: Trillas.
- Schneider, D. (1984). *A Critique of the Study of Kinship.* Michigan: University of Michigan Press.
- Searle, J. (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417-457.
- Sharp, D., Cole, M., Lave, C., Ginsburg, H. P., Brown, A. L., & French, L. A. (1979). Education and cognitive development: The evidence from experimental research. *Monographs of the society for research in child development*, 1-112.
- Sherif, M. (1936). *The psychology of social norms.* Oxford: Harper.
- Shotter, J., & Billig, M. (1998). A Bakhtinian psychology: From out of the heads of individuals and into the dialogues between them. *Bakhtin and the human sciences*, 13-29.
- Shotter, J. (1993). *Conversational realities: Constructing life through language.* London: Sage.
- Shweder, R. (1990). Cultural Psychology, what is it? En J. Stigler, R. Shweder y R. Herdt (Eds.). *Cultural Psychology: Essays on comparative human development*, (pp. 1-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R. (1991). *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology.* Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, R. (1992). La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia. En C. Reynoso (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 78-115). Barcelona: Gedisa.
- Siegel, L. S., & Goldstein, A. G. (1969). Conservation of number in young children: Recency versus relational response strategies. *Developmental psychology*, 1(2), 128.
- Siegel, L. S. (1982). Reproductive, perinatal, and environmental factors as predictors of the cognitive and language development of preterm and full-term infants. *Child Development*, 963-973.

- Smith, L. B., & Thelen, E. (2003). Development as a dynamic system. *Trends in cognitive sciences*, 7(8), 343-348.
- Smith, L. B., Thelen, E., Titzer, R., & McLin, D. (1999). Knowing in the context of acting: the task dynamics of the A-not-B error. *Psychological review*, 106(2), 235.
- Spencer, H. (2009). *First Principles of a New System of Philosophy*. London: Dodo Press. (Original publicado en 1862).
- Strube, M. J. (2005). What did Triplett really find? A contemporary analysis of the first experiment in social psychology. *American Journal of Psychology*, 118, 271-286.
- Taylor, G. (1983). *El gran misterio de la evolución*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Tellez, A. (2007). *La investigación antropológica*. Alicante: Editorial Club Universitario.
- Tollinchi, E. (1989). *Romanticismo y modernidad*. UPR: La Editorial.
- Torregrosa, J. (1988). Hacia una definición psicosociológica de los problemas sociales. En Torregrosa, José Ramón; Barriga, Silverio (Eds.) *Psicología social de los problemas sociales: I Congreso Nacional de Psicología Social*. (pp. 653-657). Granada: Universidad de Granada.
- Torregrosa, J. R. (1974). *Teoría e investigación en la psicología social actual*. Madrid: Instituto de la Opinión Pública.
- Triplett, N.L. (1898). Dynamogenic factors in pacemaking and competition. *The American Journal of Psychology*, 9, 507-533.
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI. (Original publicado en 1967).
- Tylor, E. (1889). On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 245-269.
- Tylor, E. (1977). *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso. (Original publicado en 1871).
- Valsiner, J. (2007). *Culture in Minds and Societies: Foundations of Cultural Psychology*. London: Sage.
- Van Dijk, T. (1992). *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. Londres: Longman.
- Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. (1992). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

- Vázquez, H. (1982). *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte: Hacia una teoría antropológica del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vygostky, L. (1995). *Thought and Language*. Cambridge: MIT Press. (Original publicado en 1962).
- Vygotsky, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- Wallon, H. W. (1984). *La evolución psicológica del niño*. Barcelona: Crítica. Original publicado en 1950).
- Watson, J. (1919). *Psychology from the standpoint of a behaviorist*. Philadelphia: Lippincott.
- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Wertheimer, M. (1968). Estudios experimentales sobre la visión del movimiento. *Zeitschrift der Psychologie*, 61, 161-265. (Original publicado en 1912).
- Westbrook, R. (1999). John Dewey (1859-1952). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, XXIII, 289-305.
- White, L. (1959a). The Concept of Evolution in Cultural Anthropology. *Evolution and anthropology*, 106-125.
- White, L. (1959b). *The Evolution of Culture*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1958).
- Wittgenstein, L. (1988). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell. (Original publicado en 1953).
- Wittgenstein, L. (1992). *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*. Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1944).
- Wundt, W. (1916). *Elementos de la psicología de los pueblos*. Barcelona: Alta Fulla. (Original publicado en 1912).
- Yáñez, J. (1998). El itinerario intelectual de Jerome Bruner: un caso paradigmático de la psicología cognitiva. *Aportes a la Psicología*, 4, 199-237.
- Yáñez, J. (2004). La estrategia de la reina roja. La discusión biológica sobre la evolución y el progreso y sus Implicaciones para la Psicología. En: *Diálogos 3: Discusiones contemporáneas en la Psicología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Yáñez, J. (2005). *Debates en torno a la obra de Jean Piaget*. Bogotá: Cátedra.

- Yáñez, J & Perdomo, A. (eds.). (2011a). *Cognición corporizada y embodiment*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Yáñez, J & Perdomo, A. (eds.) (2011b). *Cognición y conciencia*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Zajonc, R. B. (1965). *Social facilitation*. Michigan: Michigan research.
- Zhang, J. & Kumar, S. (1997). Detección de la evolución convergente y paralela en el nivel de la secuencia del aminoácido. *Molecular Bio. Evol*, 14, 527-536.

Reseña biográfica:

Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Docente e investigadora en la Corporación Universitaria Minuto de Dios desde el 2012-I en materias como Epistemología, Psicología Cognitiva e Inteligencia, Pensamiento y Lenguaje. Actualmente es la líder del grupo de investigación “Estudios en Psicología básica y aplicada para el desarrollo social” y miembro del grupo de investigación “Estudios sobre el desarrollo socio-moral”, en dónde lleva trabajando por más de 10 años en temas relacionados a la racionalidad. Actualmente lidera el Semillero “Arte, cognición y cultura” de la UNIMINUTO y el proyecto financiado “Convivencia ciudadana: Manifestaciones de la Empatía ante el fenómeno de “Justicia bajo sus propias manos” en la Localidad de Engativa”. Cuenta con ponencias y publicaciones nacionales e internacionales en temas afines a la discusión sobre racionalidad entre Antropología y Psicología, empatía y melancolía. Además, actualmente es la editora de la serie: *Cognición y Conciencia* publicada por la UNIMINUTO, que ya va en su quinto tomo.