

Los supuestos de la revolución contextual en la psicología

The assumptions of the contextual revolution in psychology

Marco Alexis Salcedo Serna

Universidad Nacional de Colombia, Campus Palmira. Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>

Edward Javier Ordóñez

Universidad Santiago de Cali. Cali, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-4803-0340>

Lucely Obando Cabezas

Universidad Libre, Campus Cali. Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-8770-2966>

Resumen

Este es un texto dedicado a ilustrar las particularidades de la lectura psicosocial de la condición humana que desde los años 80 del siglo XX empezó a promover la revolución contextual en el ámbito de las ciencias humanas, motivado este esfuerzo de escritura ante la persistencia en el horizonte académico e institucional de una visión individualista y naturalista para aprehender los resortes de la acción humana, una

Cita este capítulo

Salcedo Serna, M. A.; Ordóñez, E. J. y Obando Cabezas, L. (2020). Los supuestos de la revolución contextual en la psicología. En: Ordóñez, E. J. y Velasco Vargas, K. S. (eds. científicos). *Salud y educación: horizontes y retos investigativos contemporáneos*. (pp. 147-167). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

visión que Jerome Bruner llama esencialismo. El documento busca decantar el sentido de este término de Bruner, las implicaciones epistemológicas que origina la revolución contextual en la psicología y las distinciones explicativas con otras perspectivas, precisando que esta lectura psicosocial no es simplemente el resurgimiento en el análisis psicológico de la dimensión de lo social, por cuanto desde el origen de las ciencias sociales y humanas esta dimensión se ha considerado fundamental y ha estado integrada en la gran mayoría de los modelos de análisis psicológicos realizados, hasta en los adelantados por las escuelas más tradicionales de la disciplina.

Palabras clave: ciencias humanas, esencialismo, revolución contextual, individuo, epistemología de la psicología.

Abstract

This is a text dedicated to illustrating the particularities of the psychosocial reading of the human condition that from the 80s of the 20th century began to promote the contextual revolution in the field of human sciences, and this because there is an academic and institutional horizon that still apprehends the springs of human action from an individualistic and naturalistic vision, which Jerome Bruner calls essentialism. The document seeks to decant the meaning of this term by Bruner, the epistemological implications that the contextual revolution originates in psychology and the explanatory distinctions with other perspectives, specifying that this psychosocial reading is not simply the resurgence in the psychological analysis of the dimension of what is social, inasmuch as from the origin of the social and human sciences this dimension has been considered fundamental and has been integrated in the vast majority of the psychological analysis models carried out, even those made by the most traditional schools of the discipline.

Keywords: human sciences, essentialism, contextual revolution, individual, epistemology of psychology.

El supuesto esencialista en la psicología

Se podría afirmar que dos premisas han sido las que han determinado a la psicología, una aplicable a toda psicología posible, y otra característica de la psicología moderna, clásicamente naturalista, ambas relacionadas con el aspecto de lo social en la reflexión psicológica:

1. El ser humano es la única entidad viviente conocida que depende absolutamente de la llamada segunda naturaleza (la cultura) para sobrevivir, debido a que el saber que orienta su acción no se transmite de generación en generación a través de mecanismos biológicos, sino a través de procesos sociales.
2. El hombre posee una estructura cognitiva que aunque es la encargada de absorber los componentes ideológicos que implica la civilización, no está culturalmente determinada, no es ella misma social, pues las facultades que la forman son elementos que la naturaleza origina.

La primera premisa es un supuesto básico de los estudios antropológicos, psicológicos y sociológicos que indica que los seres humanos requieren de fuentes simbólicas exsomáticas para organizar su conducta en el mundo, ya que el saber que los orienta no está constitucionalmente inserto en sus cuerpos.

Los esquemas de conducta de los animales inferiores, por lo menos en mucha mayor medida que en el hombre, les son dados con su estructura física; las fuentes genéticas de información ordenan sus acciones dentro de márgenes de variación mucho más estrechos y que son más estrechos cuanto más inferior es el animal. En el caso del hombre, lo que le está dado innatamente son facultades de respuesta en extremo generales que, si bien hacen posible mayor plasticidad, mayor complejidad y, en las dispersas ocasiones en que todo funciona como debería, mayor efectividad de conducta, están mucho menos precisamente reguladas. ...si no estuviera dirigida por estructuras culturales –por sistemas organizados de símbolos significativos–, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de casos sin finalidad y de estallidos de emociones (Kroeber, 1995, p. 52).

El mero estudio de las características morfológicas y fisiológicas del ser humano, tal como lo realizó en los años veinte del siglo XX el anatomista holandés Louis Bolk, muestra que somos seres biológicamente dependientes de estructuras exsomáticas (Spotorno, 1991). La teoría de la fetalización o de la neotenia de Bolk indica que aspectos como ausencia de pelaje, sistema muscular y esquelético relativamente frágil, albinismo, carencia de sistemas naturales de defensa, y otros rasgos como pérdida de una orientación natural hacia lo real, prematuración biológica, largo periodo

de dependencia hacia otros, carencia de un hábitat, llevan a concluir que desde el momento del nacimiento la cría humana necesita de artefactos culturales para sobrevivir; su misma biología lo obliga a ello.

Y la segunda premisa, que Jerome Bruner llama esencialismo (Bruner, 1991), designa la creencia de que en el hombre hay una esencia que preexiste a su existencia, una sustancia presocial, prelingüística, virgen de todo contacto con lo social, que sólo luego, conforme el bebé se hace niño, y después hombre, recibe la influencia de lo social bajo la forma de contenidos, contenidos que son los que caracterizan al contexto cultural en el cual nació el sujeto. Lo anterior implica que la calidad de ser pensante lo otorga la naturaleza, ya sea que se crea que la mente preexiste a toda construcción social y cultural, o ya sea que se sostenga, como Jean Piaget lo hizo, que ella se construye (Piaget, 1992).; en ambos casos se considera que los fundamentos que las originan provienen de la biología y conllevan a la instauración de una estructura mental que es igual para todos, no relativa o supeditada al contexto social en que se encuentra el sujeto.

Desde esta perspectiva, el papel que cumple lo social en el desarrollo psíquico del sujeto es la de proporcionar quien cuide y alimente el niño, quien permita el conocimiento de la cultura en la cual nació el individuo, y quien estimule su desarrollo cognitivo.

El medio social es a todas luces fundamental...El desarrollo de la inteligencia implica que haya intereses y curiosidades en el sujeto. Si el medio social es entonces rico en incitaciones, y el niño vive en una familia en el que siempre se está trabajando sobre ideas nuevas, y se plantean nuevos problemas, seguramente que se tendrá un desarrollo más avanzado; pero si, por el contrario, el medio social es extranjero a todo eso, entonces inevitablemente habrá cierto retraso (Piaget, Citado por Puche, 1992. p. 22).

Sin embargo, “el medio social...es menos importante que el proceso biológico, porque esta sucesión de estadios necesarios en la formación de los estadios posteriores, nos hace pensar muy de cerca en la embriología” (Piaget, Citado por Puche, 1992. p. 23). En resumidas cuentas, la existencia de la mente humana en su forma esencialmente moderna es un requisito previo para la adquisición de cultura, y además el crecimiento de la cultura no tuvo ninguna acción significativa en la evolución mental. O mejor, en el hombre, algunos factores importantes de su constitución proceden de la naturaleza, la mente y el cuerpo, y otros llegan a través de agentes sociales, el saber para vivir. Porque, en palabras de uno de los padres de la antro-

pología moderna, A. L. Kroeber, “una mente social es una inidentidad tan absurda como un cuerpo social” (Kroeber, 1995, p. 69).

Estas últimas consideraciones son las que hacen pensar que la psicología dominante en el siglo XX no fue una ciencia social. Ni aún cuando el conocimiento psicológico moderno adoptó en la década de los años 50 la visión de la mente como una estructura epigenética, no genética, esto es, que se construye después del nacimiento, lo social ocupó un lugar primario en contraste con lo biológico.

Ahora bien, con respecto a la primera premisa, poco cabe mencionar aquí. Es la segunda premisa sobre la que cabe hacer algunas consideraciones para comprender la naturaleza de la revolución contextual que se dio en la psicología desde la década de los años 80 en el siglo XX.

La psicología tradicional, una ciencia del individuo

‘El Hombre’ se ha constituido en la época moderna en el objeto de estudio por excelencia de todas las ciencias sociales (o humanas). Especialmente las disciplinas que son parte del expediente epistemológico conocido como las ciencias humanas se han inscripto en un proyecto antropológico que procura discernir las particularidades que determinan las características humanas (Salcedo y Obando, 2016). En la Modernidad, ‘El Hombre’ vino a sustituir a Dios como el objeto de reflexión hacia el cual todos los conocimientos tendían, todas las disciplinas hablaban (Reale y Antiseri, 1995). En el Medioevo, todas las ciencias eran teológicas, todas pretendían acercarnos a la verdad a través de la fe en Dios (Reale y Antiseri, 1995). En la Modernidad, según lo señala Foucault (2005), todas las ciencias son humanas, todas aúnan esfuerzos para algún día comprender los factores que determinan lo que somos.

...desde el siglo XIX, algo así como una antropología [fue posible]; cuando digo antropología no hablo de esa ciencia particular que se llama antropología y que es el estudio de culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo aquella estructura propiamente filosófica que hace que ahora todos los problemas de la filosofía se confinan dentro de ese dominio que podría llamarse el de la finitud humana... ya no se puede filosofar sino sobre el hombre en cuanto homo natura... (Foucault, 2005).

Edgar Morin había indicado en su discurso sobre el pensamiento complejo, que la ciencia moderna gravitaba alrededor de la visión que formuló Rene Descartes sobre el conocimiento (López, 1998), quien llegó a sugerir que era necesario dividir y examinar cada una de las dificultades del conocimiento en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución (Descartes, 1994). La implementación de este supuesto del paradigma cartesiano supuso el esfuerzo por constituir monodisciplinas, disciplinas separadas en la que cada una tendría a su encargo el abordaje de un aspecto específico de un objeto general. Para el caso del hombre, la psicología se encargó de estudiar la psiquis, o la mente; La medicina, el cuerpo humano; La antropología, la cultura; La lingüística, el lenguaje humano, entre otras. De este modo, la psicología ha estudiado 'El Hombre', al igual que la sociología, la antropología, la lingüística, la historia, la filosofía, la literatura, la medicina, y aún la física, la química, la biología, entre otras. El hombre no ha sido entonces para la psicología su objeto de estudio exclusivo, dado que también lo han abordado otras disciplinas científicas, ni su objeto único, dado que también hay psicología animal y comparada.

En cualquier caso, el referente a lo humano es central en la psicología; solo que, desde las coordenadas cartesianas que la han marcado, el hombre ha sido aprehendido en la psicología como una entidad individual que se agrupa estratégicamente con otros para concretar metas comunes. "En general, en el ámbito académico y pese a la existencia de disciplinas como la Psicología Social, el curriculum del psicólogo transcurre por veredas personalistas, individualistas. Tanto el diagnóstico como el tratamiento del sujeto resaltan las vivencias subjetivas del individuo, con interpretaciones alicortas en cuanto a su contextualización. Los atributos personales... suelen concentrar la atención del psicólogo" (Barriga, 1991, p. 49).

A partir de esta comprensión, la psicología y las demás ciencias humanas han promovido una visión del ser humano en la que las personas pueden oponerse a lo social, constituyendo la dimensión de lo sociocultural en algo externo, que se acepta o descarta a su antojo por parte de cada sujeto; seríamos pues entidades esencialmente solitarias, en la que la presencia del otro ocupa un lugar secundario. Estas consideraciones colocan a cada sujeto humano en un punto de autoreferencialidad inevitable. Cada ser humano tendría la habilidad de definirse a sí mismo, de ser enteramente consciente de su consciencia si se lo propone. Todo humano potencialmente dispondría de la capacidad del '*awareness*', la autoconsciencia, una

experiencia de suprema intimidad en la que “yo no puedo ser consciente de tu consciencia” (F. Perls. Citado por Quitmann, 1989, p. 114). ‘El Hombre’ en esta visión es una entidad que piensa y crea a partir del *Cogito universal*, una instancia autoconsciente que por ello no depende para actuar más que de sí misma. Para un célebre psicólogo, Carl Rogers, la autoconsciencia permite que “el individuo se valore a sí mismo [y] esta valoración del sí mismo es la base psicológica de su existencia y sus experiencias” (Quitmann, 1989, p. 135). Por lo tanto, la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? la obtiene el sujeto con su propia consciencia. El individuo debe “descubrir por sí mismo lo que le afecta” (Rogers citado por Fadiman, 1981, p. 305), pues “nunca puedo ser conocido por otro, si no es mediante una interferencia empática, y, aun así, nunca puedo ser perfectamente conocido. El marco de referencia individual...lo conoce tan sólo el propio individuo” (Rogers Citado por Quitmann, 1989, p. 134), de modo que “únicamente la persona misma puede ser responsable de sí misma” (Castanedo, 1990, p. 154).

Las anteriores intelecciones siguen como se observa el estandarte liberal que ha marcado la época moderna. Supone que el ser humano, desde el momento en que nace puede hacer cualquiera de las operaciones que lo caracterizan o lo caracterizaran en la adultez, querer, amar, pensar, fantasear, imaginar, comer, sin la presencia o asistencia de otro. Este desempeño autónomo se supone factible debido a que se cree que el sujeto posee potencialmente las estructuras orgánicas y cognoscitivas para efectuar y cumplir con tal cometido. Posee también, adicional a las estructuras pertinentes, un, por decirlo así, programa funcional que lo va a caracterizar y diferenciar de los demás. Si las facultades mentales que tiene lo hace integrante de la especie humana, el desempeño que hace el sujeto de esas facultades lo harán un ser único y peculiar. Puede llegar a tener pensamientos, juicios y gustos únicos, originales, exclusivos a su persona, ya que puede prescindir de la influencia de los otros, posibilitando así la creación *ex nihilo*.

El resultado de este supuesto es la concepción que a continuación se relata:

El hombre, individuo al fin y al cabo, es una unidad continua en el tiempo en posesión de una identidad personal que normalmente nadie puede poner en tela de juicio (es decir, que todo el mundo da por descontada), unidad en la que las acciones pasadas y futuras parecen ligadas. Esas acciones adquieren su sentido al ser atribuidas lógicamente y también legalmente a un determinado sujeto particular. En otras palabras, que esas acciones hayan sido queridas por un sujeto particular hace que ellas sean inteligibles para un observador exterior que las relacionará con alguna intención o algún otro proceso de decisión; ese

observador podrá también hacer de esas acciones objetos de sanciones. En consecuencia, debe concebirse la sociedad como una población de individuos preconstruidos y preetiquetados, cada uno de los cuales es portador de intereses que tratará de hacer valer (Pizzorno, 1990, p. 198).

Este razonamiento, característico de nuestra época, torna un hecho secundario las relaciones con otros, pues la imagen del hombre que esta perspectiva genera va a ser esa que Hobbes formuló en *Leviatan* (1982): un ser solitario, radicalmente egoísta a causa de las pasiones, pero eventualmente capaz de vivir en comunidad cuando está bajo la constante vigilancia de otros, o cuando es su intelecto el que domina sus acciones y logra así comprender los enormes beneficios que consigue de estar rodeado de otros. El ámbito social no es entonces un escenario constituyente de lo humano, sino simplemente fundamental para la satisfacción de todo un conjunto de necesidades que son inherentes a la biología humana; su función primordial es originar encuentros entre individuos para que se pueda realizar los intercambios comerciales, ideológicos, sexuales con otros que cada uno requiere para sobrevivir. Y desde esta perspectiva, dado que las necesidades son exactamente las mismas en todo individuo, se puede afirmar la validez supuesta de la universalidad de las estructuras sociales que se han concebido hasta el momento para satisfacerlas.

La representación esencialista es la que ha conducido a que reconocidos antropólogos sostengan la idea de un *'esquema cultural universal'*, el cual refiere a un conjunto de instituciones identificables en todas las culturas existentes en la actualidad e igualmente en las pasadas y futuras por existir, que tienen como objetivo satisfacer los deseos y necesidades que origina esa esencia llamada naturaleza humana. En el campo de las ciencias humanas, Clyde Kluckhohn, para Geertz el más fuerte representante de la posición del *consensus gentium*, es celebre por haber elaborado la lista de dichas instituciones, dentro de las que cabe destacar la religión, el matrimonio, o la propiedad, entre otras. Esas instituciones son *"aspectos de la cultura [que] asumen sus formas específicas sólo como resultado de accidentes históricos; otros son modelados por fuerzas que propiamente pueden llamarse universales"* (Kroeber, Citado por Clifford Geertz. 1987. P. 47). La vida cultural del hombre, afirma Geertz, queda de este modo dividida en dos: una acorde con los movimientos internos newtonianos de los hombres, y otra emanada de esos movimientos.

De acuerdo con Geertz, la idea mítica de "El hombre" se sustenta con una concepción que él llama *'estratigráfica'*, según la cual *"el hombre es un compuesto en varios 'niveles', cada uno de los cuales se superpone a los que están*

debajo y sustenta a los que están arriba. Cuando uno analiza al hombre quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está por debajo” (Geertz, 1987; p. 46). En tal concepción, las capas culturales y sociales operan con las mismas normas que determinan a lo biológico, y se suman al núcleo fisiológico y neurológico con el que nace equipado el niño. De esta manera, la biología se toma como principio causal del comportamiento humano y de sus rasgos biológicos, reduciendo a un nivel secundario los mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel.

A partir de lo anterior, todos los miembros de la especie humana se puede sintetizar en un solo individuo; todas sus características, capacidades, juicios, facultades, estética se pueden ejemplificar en una sola persona. “El marco escénico [en diferentes tiempos y lugares] ciertamente cambia y los actores cambian sus vestimentas y su apariencia; pero sus movimientos internos surgen de los mismos deseos y pasiones de los hombres y producen sus efectos en las vicisitudes de los reinos y los pueblos” (Mascou, citado por Geertz 1987. P. 44). La cita corresponde a la de un historiador de la ilustración, Mascou, cuya frase muestra la posición general que la época moderna ha desarrollado sobre lo humano. “Según esto, la naturaleza humana está tan regularmente organizada, es tan invariable y tan maravillosamente simple como el universo de Newton. Quizás algunas de sus leyes sean diferentes, pero hay leyes; quizás algo de su carácter inmutable quede oscurecido por los aderezos de modas locales, pero la naturaleza humana es inmutable” (Geertz, 1987. P. 44). El “UNO” que supone el “individuo” remite a un modelo, a un arquetipo, en términos de Geertz, a *una idea platónica o una forma aristotélica en relación con los cuales los hombres reales –usted, yo, Churchill, Hitler y el cazador de cabezas de Borneo- no son sino reflejos, deformaciones, aproximaciones* (Geertz, 1987. P. 44). Una forma, continua Geertz, que en el caso de la ilustración, suponía que podía descubrirse despojando a los hombres reales de los aderezos de la cultura. Es decir, despojando a cada ser de lo accidental que lo define. Y en el caso de la antropología clásica, ese “Él” esperaba ser descubierto por consenso, discerniendo los caracteres comunes que se dan en todas las culturas. En ambos casos, el resultado es el mismo: un “Él”, una esencia, Una forma

Y como ‘*El Hombre*’ es finalmente Uno, como todos los miembros de la especie humana se puede sintetizar en un sólo arquetipo, como todas sus características, capacidades, juicios, facultades, estética se pueden ejemplificar en un individuo, ese ser prototípico casi siempre termina siendo un fiel reflejo de la imagen ideal masculina occidental, no oriental, no arábiga,

no hindú, no africana. En la misma línea indicada por Richard Rorty (1995), se puede concluir que la expresión “*El Hombre*”, exhibe algunos de los pares antagónicos que clásicamente han dominado nuestra visión de lo que es o de lo que no es plenamente un ser humano. En las imágenes visuales que sirven de medio para representarlo aparece casi siempre una figura que es masculina, adulta, musculosa y con rasgos físicos arios. Su estética es definitivamente la occidental, lo que denota un mensaje poco ambiguo: ser *Hombre* es serlo, en su forma ideal, a la manera occidental. De ese modo, los otros rasgos físicos, las otras estéticas se convierten en desviaciones del ideal, infortunadas malformaciones con las que nacen algunos de los miembros de la especie humana. Y las capacidades que demuestra este ser ideal, serán, desde luego, acordes con las que se promueve y se observa en los hombres occidentales. La imagen que nos ofrecen explícita o implícitamente del hombre prototípico y que sirve de patrón de referencia para todas las personas existentes o por existir es la de un ser que posee unos derechos inalienables que los hace respetar en cualquier lugar y cultura, es autónomo, respetuoso de los demás, y considerando las condiciones políticas actuales, su ciudadanía sería la de algún país del primer mundo, gustaría de la coca cola y trabajaría como ejecutivo en una multinacional.

Según Geertz (1987), la “concepción stratigráfica” subyacente en la idea de individuo logra asegurar las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales en la vida humana, al igual que la independencia y soberanía de las disciplinas académicas establecidas, y la validez de los derechos consagrados en los acuerdos internacionales. Por ejemplo, según lo recuerda Canclini, en 1947, la asociación de antropólogos americanos llegó a afirmar lo siguiente ante la ONU.

En 1947 la asociación antropológica americana, teniendo en cuenta <<el gran número de sociedades que han entrado contacto en el mundo moderno y la diversidad de sus modos de vida>>, presentó a las Naciones Unidas un proyecto de Declaración sobre los Derechos del Hombre que aspiraba a responder a esta pregunta: <<¿cómo la declaración propuesta puede ser aplicable a todos los seres humanos y no ser una declaración de derechos concebida únicamente en los términos de los valores dominantes en los países de Europa occidental y América del Norte?>> a partir de <<los resultados de las ciencias humanas>>, sugieren tres puntos de acuerdo: 1) El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto a las diferencias individuales implica por tanto un respeto a las diferencias culturales; 2) El respeto a estas diferencias entre culturas es válido por el hecho científico de que no ha sido descubierta ninguna técnica de

evaluación cualitativa de las culturas>>...3) los patrones y valores son relativos a la cultura de la cual derivan, de tal modo que todos los intentos por formular postulados que deriven creencias o códigos morales de una cultura deben ser en esta medida retirados de la aplicación de toda declaración de los Derechos del Hombre a la humanidad entera (Canclini, 2007).

En efecto, el supuesto de “El individuo” ha hecho posible construir artificios conceptuales y metodológicos en los ámbitos políticos, como los propuestos por John Rawls, en los que se indica que el sujeto, abandonando todo lo accidental que lo caracteriza (raza, grupo social, cultura, idioma, etc) y apelando meramente a su naturaleza racional, llegará a acuerdos macros sobre la sociedad, acuerdos que son equivalentes a los que dominan a las naciones liberales (Rawls, 1971). A la sazón, el mito antropológico ha servido para lograr el *consensus gentium* (consenso de toda la humanidad), imprescindible para la validación de las normas que legislan la política mundial y para la aceptación y transmisión del saber que ofrece la ciencia. En este sentido, se ha constituido en un mecanismo eficaz para justificar las acciones encaminadas a proteger la serie de derechos inalienables atribuidos a cada individuo, e impedir de ese modo lo que es signado hoy día como injusticias sociales y actos de lesa humanidad. Razones loables a los ojos de cualquier sujeto moderno.

Pero tal visión de lo humano trae implicaciones que van más allá de lo político. La importancia que se le puede conceder a factores de orden cultural, social y lingüístico en la comprensión de los hechos psicológicos queda enteramente reducida con estas formulaciones. Esta situación ha conducido a que autores como Jerome Bruner (1991), Lev Vygostky (1995), o Barbara Rogoff (1993), reclamen la introducción de ese factor fundamental que en las teorías psicológicas clásicas es cuidadosamente excluido, o por lo menos relegado a posiciones secundarias: la cultura. Ver al hombre como un ser social y cultural implica la revisión de las anteriores enunciaciones que han sido consideradas como incuestionables en nuestra época.

La crítica contemporánea en la psicología a la postura tradicional adoptada con lo social

Si hay algo muy de moda en las escuelas de psicología del mundo son los cuestionamientos que lanzan en contra del esencialismo o la idea de que lo psíquico emerge en el hombre a partir de un núcleo pre- y a-social.

De acuerdo con Bruner, especialmente en la última década del siglo XX operó en la antropología, la lingüística, la filosofía, la teoría literaria y la psicología una revolución que al parecer ha querido recuperar “*el impulso original de la primera revolución cognitiva*” (Bruner, 1991). Dicho impulso la ha llevado precisamente a recuperar el universo del lenguaje, que es también el universo de los contextos, de los significados y de las relaciones, y que perdieron los primeros promotores de la revolución cognitiva, en la década de los años 50. A esta segunda revolución cognitiva, Bruner la denominó ‘la revolución contextual’, una revolución acorde con “el estilo filosófico de nuestro tiempo” (Vitiello, 1994. P. 211).

Esta revolución lo que reclama es volver a considerar al hombre como una entidad sujeta a las circunstancias sociales e históricas, con procesos mentales ligados a los significados formados sociohistóricamente, y a los métodos transmitidos por otros en el proceso de interacción social. Señala, por consiguiente, la necesidad de comprender los procesos sociales y las redes simbólicas que teje toda cultura para comprender los procesos mentales. Desde este punto de vista, se parte de la consideración de que para comprender los procesos mentales es necesario comprender los procesos sociales. Y para comprender los procesos sociales hay que estudiar las redes simbólicas que teje toda cultura. En otras palabras, lo que reclama es volver a considerar al hombre como un ser social y cultural que aprende a negociar los significados de forma congruente con las demandas de la cultura. Así, factores como la disposición total de los elementos materiales que componen una situación, los propósitos explícitos o implícitos de los agentes que participan en el intercambio, los sentidos socialmente promovidos de las acciones que realizan, las personas que participan en el intercambio, la familiaridad y significancia de los objetos empleados, serían esenciales para que un niño se convierta en el adulto que cada cultura desea. La cultura es ese marco de referencia que utiliza el niño para interpretar sus experiencias (Vigotsky, 1987; Bruner, 1991). Y sin ella nunca se daría el desarrollo cognitivo que desde otros paradigmas se atribuye a mecanismos biológicos.

Esta transcendencia que se le otorga a lo cultural y al contexto lleva a que el lenguaje esté lejos de ser entendido como un fenómeno cuya función es meramente la de expresar las ideas, emociones, sentimientos y pensamientos que tenemos. La relación que se establece entre el lenguaje y facultades mentales como el pensamiento implica la inversión del clásico vínculo de subordinación en el que estaba confinado el lenguaje con res-

pecto a los procesos psíquicos (Vigotsky, 1995) y que Piaget en sus estudios de la inteligencia del niño consideró válido (Piaget y Inhelder, 1969). La realidad psíquica podría ser una construcción efecto de los usos del lenguaje, y del intercambio de significados que establecemos con los otros. Es decir, “no existe el psiquismo sin material sónico” (Bajtin, 1992, p. 52). Delimitado así el hombre, se puede concluir que ninguno de los procesos psíquicos viola la concepción del ser humano como un ser relacional. Hasta el pensamiento mismo sería un proceso relacional, aunque nos guste creer que en nuestro fuero interno habitamos únicamente nosotros. En términos del lingüista ruso Michael Bakhtine es: “Todo signo resulta de un consenso entre individuos socialmente organizados en el transcurso de un proceso de interacción, razón por la cual las formas del signo están condicionadas tanto por la organización social de dichos individuos como por las condiciones bajo las cuales la interacción tiene lugar (1989, p. 67). En efecto, “la enunciación es el producto de la interacción de dos individuos socialmente organizados e incluso, si no hay un interlocutor real, puede ser substituido por el representante medio del grupo social al que pertenece el locutor (...). No es pues la actividad mental la que organiza la expresión, sino más bien es la expresión la que organiza la actividad mental, modela y determina su orientación” (Bajtín, 1992, p. 123).

Ciertamente, tales acervos vuelven absolutamente controvertible la clásica imagen del Hombre como una entidad que solo se puede definir por su inteligencia lógico matemática y en el que es posible y válido establecer estándares universales para ser aplicados por igual a todos los miembros de una población. Al estar todas las propiedades de los sujetos (sentimientos, destrezas, habilidades cognitivas, etc), sometidas a una condición irreductiblemente relacional, estas tienen una dimensión relativa debido a que reproducen de un modo u otro la estructura social y simbólica en la cual están insertos los sujetos. En este orden de ideas, cada cultura aporta instrumentos distintos (tecnologías, situaciones de interacción, agentes de intercambio), instrumentos que están claramente relacionados con los valores que se promueven en su interior, y que pueden conllevar a diferencias notables en los procesos cognitivos, dado que tecnologías distintas demandarían habilidades diferentes (Rogoff, 1993).

El reconocimiento del hecho de que el pensamiento siempre es moldeado culturalmente e imbuido de sentimientos, los cuales a su vez reflejan un pasado culturalmente ordenado y no existe aislado de la vida afectiva, sugiere que, así como el pensamiento no existe aislado de la vida afectiva,

así también el afecto está culturalmente ordenado y no existe separado del pensamiento. En lugar de considerar la cultura como una fuente arbitraria de “contenidos” que son procesados por nuestras mentes universales, se hace necesario preguntar cómo pueden los “contenidos” mismos afectar la “forma” del proceso mental. Y luego, en lugar de considerar a los sentimientos como un dominio privado (a menudo animal y presocial) que es –irónicamente– lo más universal y, al mismo tiempo, lo más particular del sí mismo, sería más sensato pensar las emociones no como algo opuesto al pensamiento, sino como cogniciones, esto es, como pensamientos encarnados [...]. Los sentimientos no son sustancias que puedan ser descubiertas en nuestra sangre, sino prácticas sociales organizadas en narraciones que efectuamos y que relatamos: son estructurados por nuestras formas de entendimiento (Rosaldo: Citado por Sampson 1999).

Como es de suponer, estos postulados no son aceptados por parte de quienes como Paul Harris realizan lo que llaman “una defensa darwiniana de un conjunto universal de emociones de base biológica” (Harris, 2001, p. 101). Paul Harris afirma que las emociones son de base biológica porque considera que es universal el guion con que opera una serie de emociones básicas. En ese sentido asegura lo siguiente:

[se equivocan quienes] hacen hincapié en la construcción social de la emoción... [dado que] la aparición de las emociones de orgullo y vergüenza y su comprensión final, no pueden derivar en su totalidad de un guion culturalmente prescrito, sino que se inician con una comprensión de emociones básicas como la felicidad, la tristeza y la ira... Los niños no tienen que comprender las normas sociales para experimentar tales emociones básicas y atribuirles a los demás. Por tanto la vida emocional de los niños no comienza con el aprendizaje de un guion cultural; nacen con la capacidad de experimentar las emociones básicas de la tristeza, la ira y la alegría cuando un objetivo deseable se pierde, se bloquea o se consigue (Harris, 2001, p. 102).

Lo interesante que muestra Harris (2001) es la conexión tomada por certeza entre lo universal y lo biológico, con el cual se afirma que basta con indicar que un fenómeno humano es común a todos los hombres para asegurar que dicho elemento está exclusivamente determinado por la biología. Ahora bien, es claro que si descubre que ciertos factores del ser humano se originan en principios biológicos, se torna lógico creer que estos son generales a todos los miembros de la especie por poseer todos el mismo plasma sanguíneo. Igualmente es claro que si se sostiene que los procesos mentales están ligados a los significados formados sociohistoricamente,

y a los métodos transmitidos por otros en el proceso de interacción social, se llega a un relativismo que vuelve absolutamente controvertible la búsqueda de estándares universales estrictos para ser aplicados por igual a todos los miembros de la especie. Sin embargo, tal conexión no es en sí misma válida e inobjetable. Por ejemplo, podría ser un hecho universal, de todas las culturas humanas conocidas, la música, la religión y otros tipos de artes y prácticas sociales. ¿Significa ello que dichas artes están biológicamente determinadas, codificadas sus posibilidades a través de los genes? Suponer lo anterior implicaría que desde los genes se anticiparía lo que socialmente el hombre va a obtener en su cultura. En otras palabras, se estaría señalando que desde siempre el hombre estaba programado genéticamente para tales prácticas, anticipándose en los genes lo que culturalmente iban a lograr todas las sociedades humanas.

La psicología tradicional, típicamente esencialista, ha aceptado sin reparos esta comprensión universalista de lo humano, sin explorar, por ejemplo, si las leyes mendelianas podrían estar supeditadas a las normas sociales del grupo y a los desarrollos tecnológicos de las culturas. Es decir, los saberes además de organizar los modos de relación que se dan entre las personas y su medio podrían estar moldeando el cuerpo de los individuos al utilizar a su conveniencia las leyes que rigen a lo orgánico. Las características físicas no hablan simplemente de la fisiología, sino del sistema social al que pertenece el sujeto, pues los rasgos corporales pueden reflejar la sociedad de la que proviene. Por ejemplo, no son las leyes orgánicas las que realmente explican la prevalencia que se puede dar en una población de los rasgos faciales de una raza determinada. Son las tecnologías, las instituciones y el discurso en el cual fue socializada la población la que en últimas permite la comprensión de esta situación. Si el hombre es una entidad sujeta a las circunstancias sociales e históricas, cuestiones como grupos étnicos predominantes histórica y socialmente, grupos étnicos sobrevivientes, reglas morales transmitidas, tecnologías desarrolladas, estructura social y política organizada, tipo de alimentación, exigencias de trabajo impuestas al cuerpo, habilidades esperadas por la sociedad, cuestiones todas entendibles como sociales, crean las condiciones necesarias para que ciertos rasgos físicos predominen y otros no, escenario que es consecuencia directa del programa ideológico general en que son socializados los sujetos.

Por lo anterior, Geertz asegura que las categorías de Kluckhohn son categorías vacías.

“La razón por la cual no [son sustanciales]...es la de que no pueden serlo. Hay un conflicto lógico entre afirmar, por ejemplo, que ‘religión’, ‘matrimonio’, o ‘propiedad’ son principios universales empíricos y darles un contenido específico, pues, decir que son universales empíricos equivale a decir que tienen el mismo contenido y decir que tienen el mismo contenido implica ir contra el hecho innegable de que no lo tienen. [...] Aún cuando uno procure mantenerse en planos menos abstractos y afirmar, como lo hizo Kluckhohn, que es universal el concepto de una vida después de la muerte... para hacer [que esa] generalización...resulte igual para los confucianos y calvinistas...debe uno definirla en términos muy generales, en verdad tan generales que queda virtualmente evaporada toda la fuerza que parece tener” (Geertz, 1987; p. 48).

Lo que Geertz nos dice es que “el hecho de que en todas partes la gente se acople y genere hijos, el hecho de que tenga cierto sentido de lo mío y de lo tuyo y se proteja de una u otra manera de la lluvia y del sol... difícilmente puede [eso] ayudarnos a trazar un retrato del hombre que sea fiel a éste por su semejanza y no una vacua especie de caricatura a lo “John Q. Public” (Geertz, 1987; p. 48). Pero aunque categorías como ‘religión’ son ontológicamente no sustanciales, lo son políticamente, pues al final restringen los contenidos específicos que se pueden nombrar con esa categoría. Como en los últimos años se comprobó, permiten decir que no es una religión la que promueve ciertos grupos extremistas musulmanes, sino ‘fanatismo’ surgido “de una ‘errónea’ y ‘acomodada’ interpretación de la realidad. En otros términos, si esos musulmanes quieren vivir como todo el mundo deberán ser ‘gente como nosotros’, esto es, leer en el Corán el ‘correcto’ evangelio liberal que debe haber hecho Mahoma, lo que obligaría a todo musulmán a vivir bajo la lógica de dos morales: su moral social y la moral del acuerdo universal de respeto de los derechos humanos.

De este modo, la comprensión esencialista de lo humano sin duda sirve para tratar de lograr el *consensus gentium*, sólo que se logra a condición de que cada ‘bípedo sin plumas’ se adapte a la visión de mundo occidental para que sea considerado un ser humano. En ese sentido, llama mucho la atención la propuesta arriba mencionada que los antropólogos americanos presentaron a la ONU. Lo que resulta curioso de sus planteamientos, según lo resalta Canclini, es que intentando evitar el etnocentrismo incurre en él: *su punto de partida es el individuo, no la estructura social; el respeto a las diferencias se fundamenta en la lógica metodológica propia del saber occidental; y la sugerencia final es el agnosticismo moral, el desarrollo de una política sin*

moral, como si ella misma no lo fuera. La noción es más excluyente de lo que aparenta, lo que obviamente es un contrasentido con el principio que divulga. Desde la expresión que se emplea hasta las imágenes asociadas a esa expresión, muestran que la condición de Humano remite a un ideal que no todas las crías de los ‘bípedos sin plumas’ cumplen a cabalidad. Esta situación lleva a concluir, en oposición a lo que indica Rorty (1995), que no son tres los principales modos con los que los humanos paradigmáticos se distinguen de los casos limítrofes. Además de los pares animal/hombre; mujer/varón; niño/adulto falta incluir aquellos que determinan los movimientos discriminatorios en nuestro mundo: blanco/negro, amarillo; rico/pobre; occidental/no occidental; etc.

Una última cuestión queda por ser examinada sobre esta concepción individualista que de común la psicología ha promovido desde sus análisis y es el supuesto de una imagen unitaria de lo que es la mente y el cuerpo en las personas. Unitaria, no en el sentido que la mente y el cuerpo sean una sola y misma cosa, sino en el sentido que a un cuerpo se liga una mente. O expresado de otra manera, lo psíquico tiene como límites las paredes del cuerpo. Y en cada cuerpo se instala una única mente. Una visión cultural o social de lo humano advierte lo controvertible que resulta dicho discernimiento al indicar que el ser de cada sujeto no habita únicamente en su cuerpo; se escapa por sus poros y abarca mucho más que los límites que imponen su biología corporal.

Una hipotética situación, un tanto dantesca, puede servir de ilustración con respecto a esto. Imaginemos que un familiar amado de quien lee esto es aprehendido por algún desquiciado que se complace con el dolor físico que le produce. ¿Le dolería a usted el dolor infringido a su familiar? Si es así, ¿por qué le duele lo que le pasaría a él, que aunque sea un ser amado suyo, es a él quien torturan, no a usted? ¿No debería simplemente decir usted, ‘tan mala la suerte de mi familiar que es torturado’, y solamente empezar a preocuparse si ve al demente con deseos de continuar con usted? Una postura consecuente con la concepción del individuo torna engorroso explicar ese dolor que se siente en cuerpo ajeno. Y si el desenlace de esta siniestra situación es fatal, falleciendo su familiar, ¿acaso no ‘muere’ también el amante con la muerte de su ser amado?

“...cuando fenece una de las personas que nos son próximas, cuando la muerte alcanza a nuestro padre, a nuestro consorte, a un hermano, un hijo o un caro amigo, sepultamos con él nuestras esperanzas, nuestras demandas, nuestros goces; no nos dejamos consolar y nos negamos a sustituir al que perdimos.

Nos portamos entonces como una suerte de Asra, de esos que mueren cuando mueren aquellos a quienes aman” (Freud, 1985, p. 291).

Después de todo, la psiquis no parece estar restringida a las paredes de nuestra piel. Ella habita en otros cuerpos, y sufre y siente los padecimientos que recibe otras carnes. En otras palabras, mi ser no es la unidad que la concepción liberal señala. Yo soy más que yo; yo soy yo, mi hijo, mi mujer, mi madre, mi padre, mis hermanos, mis amigos, mis profesores y cada una de las personas por las que he sentido apego.

Conclusión

El filósofo Karl Popper promulgó una concepción epistemológica en la cual se plantea la existencia de tres mundos o universos distintos, independientes pero interconectados: “Primero, el mundo de los objetos físicos, o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte” (Popper, 1982, p. 106). A través de varios experimentos mentales, Popper en su conferencia “Epistemología sin sujeto cognoscente”, se dedica a probar el carácter desligable que tiene el tercer universo del mundo de los objetos y del mundo de los sujetos, universo en el que habitan los símbolos, los significantes o los significados que nos son transmitidos de generación en generación a través del lenguaje.

Popper, en las líneas finales de su conferencia, define al tercer mundo como un mundo exosomático y exopsíquico, al que debemos casi todo: “... debemos al tercer mundo, [a nuestros predecesores y a la tradición creada por ellos], especialmente nuestra racionalidad –es decir, nuestra mente subjetiva, la práctica de los modos de pensar críticos y autocríticos y las disposiciones correspondientes” (Popper, 1982, p. 142). O dicho de otra manera, “si Whorf estuviese en lo cierto, nuestra aprehensión intuitiva del tiempo –el modo que tenemos de ‘ver’ las relaciones temporales– dependería en parte de nuestro lenguaje y de las teorías y mitos que llevan incorporadas: nuestra propia intuición europea del tiempo tiene muchas deudas contraídas con los orígenes griegos de nuestra civilización, con su énfasis en el pensamiento discursivo” (Popper, 1982, p. 131).

Eso, para los intereses de los psicólogos, significa que “lo que se puede llamar segundo mundo –el mundo de la mente– se convierte cada vez más en el nexo entre el primer y el tercer mundos: todas nuestras acciones en el primer mundo están influidas por nuestra captación segundo-mundana del tercer mundo. Por eso es imposible comprender la mente humana y el ego humano sin comprender el tercer mundo (la ‘mente’ o ‘espíritu objetivo’); y por eso es imposible interpretar sea el tercer mundo como mera expresión del segundo, sea el segundo como mero reflejo del tercero” (Popper, 1982, p. 143). De este modo, Popper agrega a la reconocida diada sujeto-objeto de las epistemologías científicas (y al elemento unívoco de las epistemologías paracientíficas, el sujeto), un tercero, la cultura, el lenguaje

Una psicología asentada sobre una epistemología de este tenor, que toma lo simbólico como factor fundamental para comprender al hombre, que hace del significado un fenómeno social, y por consiguiente, a la mente también, es la que actualmente se está explorando desde la llamada revolución contextual. En esta nueva perspectiva psicológica se reconoce al hombre como el animal más dependiente de los mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta. En otras palabras, adopta una visión que Serge Moscovici (1985) llamó psicosocial. Esta se caracteriza por una lectura ternaria de los hechos y de las relaciones humanas. El tercer aspecto corresponde a lo que Karl Popper denominó el tercer mundo, que hace referencia a la dimensión semiótica, simbólica, cultural, social, absolutamente excluida en las teorías asentadas sobre una base positivista, las cuales aspiran elaborar conocimiento de la realidad humana en forma a-contextual, a-cultural, a-histórica.

Referencias Bibliográficas

- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bajtín, M. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Madrid: Alianza editorial.
- Barriga, S. (1991). Psicología ¿para qué? Sobre los modelos de intervención psicológica. *Revista Papeles del psicólogo*, 50: 49-52.
- Bruner, J. (1991). *Actos de Significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza editorial.

- Canclini, N. (2007). *Odios Globalizados*. En <http://www.cceba.org.ar/evento/textos/294-aa.htm>. Fecha de consulta. Febrero 2019.
- Canguilhem, G. (1998). ¿Qué es la psicología? *Revista Colombiana de Psicología*, 7. pp. 7-14.
- Descartes, R. (1994). *El discurso del método*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Freud, S. (1985). “Nuestra actitud hacia la muerte”. *Las obras completas de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Foucault; M. (2005). *Filosofía y Psicología*. (Inédito) Traducción por William González; Revisión por A. Sampson. En *Dits et Ecrits*, vol I, París. Gallimard, 1994.
- Geertz, C. (1987). *El Impacto del Concepto de Cultura en el Concepto del Hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Harris, P. (2001). *Los niños y las emociones*. España: Alianza Editorial S.A.
- Kroeber, L. (1995). “Lo superorganico”. En: Kahn, J.S. (comp.): *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama.
- López, O. (1998). El paradigma de la complejidad en Edgar Morin. *Revista del Departamento de ciencias: NOOS* (7). pp. 98-115.
- Moscovic, S. (1985). *Psicología social. Influencia, y cambio de actitudes, individuos y grupos*. Barcelona, España. Editorial Paidós.
- Piaget, J. (1992). ¿Volver a Piaget? Cali, Colombia. Universidad del Valle. Centro editorial.
- Piaget, J. e Inhelder, B. 1969 *La psicología del niño*. Madrid: Morata.
- Pizzorno, A. (1990). “Foucault y la concepción liberal del individuo”. En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Popper, K. (1982). “Epistemología sin sujeto cognoscente”. En *conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Ed. Tecnos S.A.
- Rawls, J., (1971). *Teoría de la Justicia*. Cuarta reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, España, Editorial Herder.
- Rogoff, B. (1993). *El desarrollo cognitivo en el contexto social*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- Rorty, R. (1995) “Derechos Humanos. Racionalidad y Sentimentalismo”. *Praxis Filosófica. Ética y política*, 5: 211 – 234.
- Sampson, A. (1999). “Psicología, cultura y Valores”. En *Revista Colombiana de psicología*. Bogotá.
- Salcedo, M . & Obando, L . (2016). La comprensión filosófica de Georges Canguilhem del concepto de subjetividad en el texto: ¿Qué es la psicología? *[Con]textos*: 5 (18), pp. 11-20.
- Spotorno, A. (1991). *Origen y evolución de la especie humana*. Santiago de Chile, Chile. Centro de Extension Biomedica, Universidad de Chile, Facultad de Medicina.
- Vernant, J. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, España. Editorial Taurus.
- Vitiello, V. (1994). Racionalidad hermenéutica y topología de la historia. En *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Vigotsky, L. S. (1987): *Historia del desarrollo de las Funciones Psíquicas Superiores*. Ciudad de la Habana: Ed. Científico Técnica.
- Vigotsky, L. S (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.

