

# El Conocimiento y el Desarrollo Humano; Un Debate desde la Antropología y la Psicología

Laura Milena Segovia Nieto & Jaime Yáñez Canal

---

Universidad Nacional de Colombia / Colombia

---

**Referencia Recomendada:** Segovia-Nieto, L., & Yáñez-Canal, J. (2011). El conocimiento y el desarrollo humano; un debate desde la antropología y la psicología. *Revista de Psicología GEPU*, 2 (1), 130 - 148.

**Resumen:** Las preguntas sobre cómo caracterizar al ser humano y cómo entender su desarrollo generaron propuestas que varían desde modelos absolutamente formalistas e individualistas hasta perspectivas sociales que desconocen los procesos individuales y el tratamiento de la subjetividad. Este texto hará un recorrido en la historia de un debate dentro de la antropología y la psicología que, no sólo permitiría ver el por qué del cambio en las conceptualizaciones sobre el hombre y su desarrollo, sino mostrará puntos de confluencia entre ambas disciplinas que cuestionan sus límites e invitan a la interdisciplinariedad.

**Palabras Clave:** Cultura, Razón, Mente, Conocimiento, Desarrollo.

**Abstract:** Questions about human characterization and its development have generated varied proposals that go from absolutely formal individual models up to social perspectives where individual processes and subjectivity are unknown. This text will review the history of a debate inside anthropology and psychology that will allow us to recognize why changes were presented in these conceptualizations. Moreover, it will point out the confluence between both disciplines inquiring for their limits and inviting to interdisciplinary research.

**Key Words:** Culture, Reason, Mind, Knowledge, Development.

**Recibido:** 07/06/2010    **Aprobado:** 25/07/2010

*Laura Milena Segovia Nieto.* Estudiante de la Universidad Nacional de Colombia que pertenece al grupo de Investigación Desarrollo socio-moral avalado por Colciencias. Correo electrónico: [lmsegovian@unal.edu.co](mailto:lmsegovian@unal.edu.co)

*Jaime Yáñez Canal.* Ph.D. Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Líder del grupo de investigación "Estudios en razonamiento sociomoral". Correo electrónico: [jyanezc@unal.edu.co](mailto:jyanezc@unal.edu.co)

En la psicología encontramos dos preguntas, entre muchas otras, que pueden formularse como fundamentales y que se refieren a cómo caracterizar al ser humano y cómo entender su desarrollo tanto como ser individual y social. La búsqueda de soluciones a estos interrogantes han generado una gran 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.

Estas diferentes propuestas han aparecido a lo largo de la historia de la psicología con diferentes énfasis dependiendo, en muchos casos, de discusiones paralelas en otras disciplinas sociales. Así, muchas de las formulaciones que se han presentado en psicología han tenido su origen en otras disciplinas o por lo menos se han difundido con más fuerza en otros campos del saber. En este artículo intentaremos mostrar la notable influencia de algunas discusiones de la antropología en la psicología, especialmente en la caracterización de lo humano y en la noción de desarrollo. Obviamente, no desconocemos la influencia de doble vía entre la antropología y la psicología. Es claro que autores como Freud y otros autores psicoanalíticos como Jung y Fromm influenciaron las preocupaciones antropológicas al estudiar la relación entre personalidad y cultura (Benedict, 1934; Mead, B; 1932, 1964), 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, M, 1999; Scribner, S & Cole, M, 1999), o ciertas reflexiones hermenéuticas influenciaron en alguna medida a la antropología simbólica (Durand, 2005; Eliade, 1998, 1999), o ciertas ideas funcionalistas se presentaron igualmente en ambas disciplinas (Malinowski, 1985, Wundt, 1916).

Sin desconocer que en las ciencias sociales, al igual que en otra infinidad de ciencias, las influencias son mutuas y los desarrollos corren paralelos, queremos concentrarnos en mostrar ciertos debates en la antropología y su influencia, o al menos su reedición similar, en la psicología. De manera principal presentaremos los desarrollos de la antropología desde las primeras formulaciones evolucionistas hasta las versiones culturalistas y postmodernas. De la misma manera nos concentraremos en las primeras formulaciones sobre el desenvolvimiento humano en la psicología expresadas en el psicoanálisis y la psicología del desarrollo, hasta las formulaciones del construccionismo social y la psicología cultural. Posiblemente este tipo de reflexiones lleven a cuestionar los forzados límites que se establecen entre las disciplinas, o a mostrar como el desarrollo de ciertas conceptualizaciones son producto de los cambios históricos, o del espíritu de la época, pero esa reflexión es ajena y secundaria en nuestro escrito. Nuestro propósito fundamental es simplemente mostrar algunas discusiones que se han presentado en dos disciplinas hermanas y cómo la argumentación dada en la antropología es reeditada en la psicología,

o incluso es obviada en esta última disciplina por haberse hecho parte, (posiblemente por el reconocimiento de algún icono intelectual de la época) del sentido compartido por los investigadores sociales.

### **El “Otro”, Preocupación Inicial de la Antropología**

El desarrollo inicial de la antropología coincide con el auge del pensamiento ilustrado y, posteriormente, del positivismo que elevaba la razón a su punto máximo y hacía de ésta algo distintivo de los seres humanos. Hasta ese entonces las historias referentes al otro, al no-Occidental, hablaban de seres humanos que no poseían o hacían un uso incorrecto de la razón. Esos seres extraños quienes veneraban a los dioses y creían en la magia, no conocían la “ciencia” y vivían en tribus primitivas sin leyes, ni formas de organización. Dentro de éste marco, se esbozaron dos concepciones en disputa sobre las diferencias con el “extraño”. Una, por un lado, pintaba al “extraño” como el hombre que por fin se ha percatado que el mundo que ha construido se basa en intereses banales y, por eso, decide ponerse en contacto con la naturaleza. Esta perspectiva del romanticismo percibía a los pueblos no occidentales en términos positivos y como seres en un mayor y más estrecho contacto con la naturaleza. La otra perspectiva postulaba, al contrario, que los “extraños” se encontraban en formas primitivas o anteriores al mostrado por las culturas occidentales (Kuper, 2005).

Curiosamente, la segunda posición se erigió como la visión dominante sobre los mundos y culturas diferentes, haciéndose más notoria en los primeros momentos de la constitución de la antropología y de otras ciencias sociales. Dicha idea, sumada con las ideas colonialistas e imperialistas existentes en los inicios de la era moderna, definieron la necesidad de los estudios antropológicos, cuyo objetivo sería explicar científicamente a los pueblos colonizados o por colonizar.

Es importante señalar que las iniciales preocupaciones antropológicas alrededor de los pueblos extraños se hicieron con base en reportes informales recogidos por misioneros que en su misión evangelizadora eran algo sensibles a las creencias no occidentales que por encargo habrían de erradicar, o al menos estigmatizar. Estos misioneros veían en todo ritual no cristiano herejía, brujería, o simplemente una expresión de fuerzas ocultas, irracionales o salvajes que no merecían la menor aceptación de cualquier espíritu civilizado. Los primeros antropólogos (Tylor, 1871; Frazer, 1944) no tuvieron un contacto

directo con estos pueblos no occidentales. Su conocimiento y su reflexión se construyeron sobre estas narraciones informales cargadas, en gran parte, de etnocentrismo<sup>7</sup>.

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 obstáculo u oposición a la razón, entendida bajo ciertos parámetros occidentales.

Con el advenimiento de la teoría evolucionista, los teóricos sociales encontraron el modelo más adecuado para entender las diferencias entre los hombres. La idea de evolución se entendió así en relación directa con la noción de progreso y con la direccionalidad en todos los procesos de desarrollo<sup>8</sup>. Para las concepciones desarrollistas, 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. No bastaba señalar como anteriores ciertos momentos o formas de proceder de la evolución o la historia, sino habría que atribuirles particularidades que mostraran el cambio en la historia y el mejoramiento progresivo. De esta manera, las posibilidades siempre serían positivas para la constitución de una sociedad civilizada y de un hombre cada vez más consciente de sus determinaciones y de sus responsabilidades en la construcción de su futuro.

La razón y ciertas visiones del proceder de la ciencia moderna, que cifraba su poderoso desarrollo en los modelos formales de la matemática y la lógica, se convirtieron en los parámetros para establecer las diferencias entre los pueblos. Los significados, los rituales diferentes, o cualquier expresión social que generara extrañeza en el horizonte de significación occidental eran interpretados en términos de alguna falla en el proceder lógico, o como la expresión de cualquier forma primitiva de conocimiento.

De esta manera, se decía que la historia del hombre se había llevado a cabo desde una transición del estado *salvaje y bárbaro* a una nueva forma más alta denominada “civilización”. Así, la humanidad estaría caracterizada por el progreso visto como el avance de la razón. Desde allí, la misión habría de ser seguir avanzando en la lucha continua para

---

<sup>7</sup> Obviamente el etnocentrismo ha estado presente en toda la historia de la humanidad, pero el énfasis que adquirió en la época moderna giró alrededor de la razón, la ciencia y las maneras de organización social.

<sup>8</sup> Sobra aclarar que las ideas de progreso no están necesariamente asociadas a las perspectivas darwinianas y mucho menos a la teoría de la evolución. Para una mejor comprensión de esta discusión remitimos al lector al siguiente texto (Yáñez, 2004).

vencer la resistencia de ese espacio irracional que operaba como obstáculo al libre y desarrollado ejercicio de la razón. Las sociedades no occidentales funcionaban con supersticiones, prejuicios irracionales y ceguera real a las reglas, y completamente alejadas de la “verdad” según el modelo de ciencia que se impuso a partir de las formulaciones de Galileo<sup>9</sup>.

Así, las primeras teorías antropológicas no pretendían explicar a otras culturas por sus orígenes psicológicos, o por sus particularidades, sino que intentaban colocarla en una gradación evolucionista, sosteniendo que las sociedades “primitivas” estaban en un estado temprano y de progresivo desarrollo hacía una civilización más alta. En otras palabras, todas aquellas culturas “diferentes” se propusieron como estadios anteriores, previos, 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 (Frazer, 1922; Morgan 1872; Tylor, 1871).

Estas primeras conceptualizaciones se diferenciaban simplemente en ciertas categorías propuestas en la descripción del pensamiento y en la radicalidad o forma de relación que se estableciera entre lo lógico y lo no lógico. Por ejemplo, Frazer (1944) y Morgan (1881) oponían al pensamiento racional y científico, el pensamiento mágico y no lógico de los “pueblos primitivos”, justificando así el dominio de la cultura occidental, y más específicamente del imperio inglés, sobre los pueblos no occidentales. De esta forma, Morgan (1881) concebiría la historia de progreso como un cambio gradual desde la primera utilización de herramientas, pasando por la domesticación de especies y las asociaciones entre humanos, hasta una gran revolución en el establecimiento de familias y de propiedad, y una segunda revolución de la metalurgia, la agricultura, y la división del trabajo. Esto acompañado por el crecimiento de la guerra, y una mayor fuerza para los dictadores.

Por otra parte, otro teórico de la época, (Levy-Bruhl, 1922), influido por la concepción evolucionista de las sociedades de Comte (1842), sugería que la historia de las mentalidades no se daba entre pares opuestos (alógico-lógico), como afirmaban otros, sino

---

<sup>9</sup> Es obvio con lo que hemos dicho que no creemos que la separación entre “razón” y “no-razón” (sea cualquier cosa que se entienda con este concepto) sea dada por formas de razonamiento o particulares procedimientos de argumentación. Lo racional refiere, más bien, a ciertos casos, ejemplos o significaciones que una tradición haya valorado en grado sumo, o que haya establecido como prototipo o ejemplo a seguir. El énfasis que estamos dando al término “razón” se refiere a aquel que adquirió una particular significación en las primeras décadas de la antropología y de las ciencias sociales. Para la ciencia moderna, a partir de Galileo, la ciencia se estableció como el modelo del ejercicio racional y dentro de ésta la modelización lógica y matemática adquirió un papel predominante. Por eso deben leerse estas primeras páginas del texto como el análisis del conocimiento humano en términos de seguimiento o no de ciertas reglas formales.

que el desarrollo mostraba procesos de complejización donde el pensamiento primitivo sería tan solo un estadio previo, pre-lógico, que posibilitaría en la historia posterior de la razón la aparición del pensamiento lógico.

Esta propuesta de entender el desarrollo en términos de estadios o momentos pre- lógicos y lógicos no fue simplemente un cambio terminológico, sino que implicó una concepción de desarrollo diferente y una vinculación de todas las formas de proceder humanas.

Cuando se establecen pares opuestos como “lógico” “no-lógico”, como se ven en los antropólogos anteriores a Levy-Bruhl (1922, 1935)<sup>10</sup>, es claro que no queda claro como se habría de dar el cambio cuando los dos formas de proceder de la razón humana son tan opuestas, además de que queda oscura la relación o las posibilidades de comunicación entre estas formas tan diferentes. Con otras palabras, si dos pueblos (o dos personas, si se quiere) se oponen en todas sus formas de razonamiento, si no tienen ninguna similitud en la manera en como interpretan el mundo, o como se refieren u organizan sus manifestaciones, es evidente que las posibilidades de entendimiento, o comunicación, serán completamente imposibles. Igualmente, si las dos formas de proceder son tan opuestas, no queda 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. Lo lógico aparecería como un acto mágico, sin historia y sin antecedentes que dieran cuenta de sus posibilidades en la historia humana. Posiblemente la oposición permitiría entender el cambio como producto de la imposición de una cultura ajena, como el acto de dominio de una forma racional sobre toda forma atávica de pensamiento, pero no daría 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 Levy-Bruhl posibilitó entender la historia como una dinámica interna, sin conquistadores u actos de dominios externos, sino como parte de un proceso que guardaba ciertas similitudes. En lo pre-lógico se podrían ver procesos de abstracción y de generalización elementales que habrían de posibilitar la aparición del pensamiento abstracto y lógico de la ciencia occidental. La magia, el animismo, el artificialismo, o cualquier otra de las categorías usuales en estas primeras conceptualizaciones de la antropología, se entendían ahora como formas elementales de

---

<sup>10</sup> Es secundario ilustrar las variaciones conceptuales de Levy-Bruhl que explicarían el cambio de las culturas. Sea debido a las limitaciones de la razón o a fuerzas afectivas que se van controlando en el desarrollo de la civilización (Levy-Bruhl, 1922, 1931, Cantoni, 1914) lo esencial en el planteamiento de este autor es la idea de cambio direccional y al vínculo entre las diferentes maneras de operar de la razón humana.

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 su relación con su entorno inmediato.

Estas ideas evolucionistas que se presentaron en múltiples formas en diferentes disciplinas sociales generaron una serie de reacciones en el campo de la antropología<sup>11</sup>. Dentro de los muchos motivos que se pueden citar para dar cuenta del cuestionamiento de esta perspectiva progresionista del espíritu humano vale la pena resaltar las dos grandes guerras del siglo XX. Tanto la primera, como la segunda guerra mundial hicieron 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 particular civilización. La “razón” entendida como parámetro de auto-constitución y como expresión de un dominio completo y único de civilización condujo a la justificación del exterminio de lo diferente y a la entronización de particulares perspectivas que peleaban por declararse los únicos herederos de esta particular tradición (Marcuse, 1968, 1972; Lukács, 1923).

El debate a partir de las consecuencias a que puede conducir una razón que se autoproclama como el culmen del desarrollo humano posibilitó que en la antropología se originaran discursos en contra de la discriminación racial y las perspectivas etnocéntricas. Dentro de los autores que pueden considerarse como más significativos en este debate podemos citar a Malinowski (1922), Margaret Mead (1932), F. Boas (1939), Radcliffe-Brown (1952), Evans-Pritchard (1965) y Lévi-Strauss (1964). Teniendo estos autores en común la crítica a un parámetro común de desarrollo y progreso de la mente, las categorías propuestas para entender la particularidad y la diversidad de la cultura humana y las estrategias metodológicas para realizar su investigación. Así, resultan tres grandes posturas: la funcionalista, donde la cultura es una respuesta que satisface las necesidades biológicas y psicológicas humanas (Malinowski 1922, Radcliffe-Brown 1952); las históricas relativistas, donde no existen regularidades en la evolución de las culturas (M. Mead, 1932; Boas 1939); y las posiciones estructuralistas que mantienen que las diferencias culturales son manifestaciones de unas estructuras mentales inconscientes que subyacen en todas las culturas (Lévi-Strauss 1964).

---

<sup>11</sup> Insistimos que nuestro texto gira alrededor de las discusiones de la antropología y la psicología. Es claro que las ideas evolucionistas se pueden rastrear igualmente en otras disciplinas sociales. En la sociología con las formulaciones de Comte, Durkheim, Engels, Weber y algunas formulaciones de la escuela de Frankfurt se puede ver una perspectiva progresionista y, sobre todo, una perspectiva del desarrollo que propone estadios diferenciados según parámetros de mayor civilidad, autonomía, libertad o ejercicio de la razón. Igualmente en la lingüística y en algunas reflexiones filosóficas puede rastrearse esta influencia evolucionista.

Sin desconocer el papel y las similitudes que estos discursos tuvieron en la psicología, preferimos extendernos un poco más en la obra de Lévi-Strauss debido a que muchos de sus planteamientos tuvieron un efecto significativo en algunos planteamientos psicológicos como después lo mostraremos.

Lévi-Strauss (1964), el mayor representante del estructuralismo en la antropología, insistía que en todas las manifestaciones humanas habrían de presentar las mismas complejidades lógicas, estando la diferencia en las relaciones particulares que cada cultura asigna a sus procesos y representaciones. Un punto esencial de esta perspectiva estructuralista<sup>12</sup> era la consideración secundaria del desarrollo, debido a que las modelaciones matemáticas y lógicas conducirían a establecer “formas” estructurales similares en todos los miembros de la especie humana. 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 organización. Obviamente este proceder no se realizaba de manera consciente, ni bajo formas de argumentación normativas. Así, serían los modelos formales los que permitirían establecer las similitudes entre todas las formas de operar del ser humano.

En contra de las perspectivas evolucionistas de la antropología, que consideraban que la clasificación en los pueblos “primitivos” era azarosa o no mediada por ninguna regla racional, Lévi-Strauss afirmaba que éstas expresan pautas complejas de organización. Por ejemplo, las formas de agrupación como la de la cereza, canela, vainilla y jerez en una comunidad indígena, se establecen de acuerdo al contenido de aldehídos de sus elementos integrantes. En este sentido, una clasificación hecha a partir de los sentidos y la experiencia, puede ser coherente con las formas de pensamiento científicas, demostrando la complejidad y riqueza del pensamiento salvaje (Lévi-Strauss, 1964).

Tras una observación minuciosa, haciendo trabajo de campo en poblados “primitivos”, éste autor afirmó que era necesario proponer 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 empieza 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 deduce que se

---

<sup>12</sup> El estructuralismo se convirtió en el término más común y prestigioso a mediados del siglo XX en varias disciplinas sociales. En la lingüística son variadas las perspectivas que se atribuyen ese nombre. Igual sucede en la psicología, sociología y psicoanálisis. Obviamente la idea de estructura se convirtió en un término polisémico que no permite identificar una corriente particular de pensamiento. Por esta razón preferimos referirnos a autores particulares para caracterizar una manera específica de abordar los problemas de la antropología o la psicología.



establece una relación directa entre las estructuras que cada individuo tiene en el cerebro con las de la sociedad, diciendo que son las estructuras del individuo las que estructuran la sociedad (Mattingly & cols, 2008). Al hacer eso, se realiza una objetivación de la sociedad, la cual se considera como un ser activo y creativo: como un individuo puro en donde el “yo” carece de existencia por separado.

A pesar de que Lévi-Strauss, y los últimos antropólogos citados, afirmaban que las otras culturas no estarían en estados inferiores del desarrollo, sus esquemas comparativos seguían basándose en términos de racionalidad establecidos en la cultura Occidental. De esta forma, seguía desconociendo al “otro” implantándole un número de elementos ajenos a sí que tendrían la pretenciosa ambición de descubrir claves, básicas y universales. Además de divorciar las estructuras abstractas de todas las acciones o intenciones de los actores.

Es así que un nuevo movimiento surge ante la impetuosa necesidad de cambiar los parámetros de comparación, y los criterios para caracterizar la mente y la cultura humanas. Dentro de esta nueva visión incluimos a la antropología simbólica y posmoderna<sup>13</sup>, las que habrían de cuestionar tanto la idea de razón, como la perspectiva individualista para caracterizar las culturas y sociedades humanas.

En la antropología se reedita un debate que ha estado desde los inicios de la cultura occidental, un debate entre las posturas que abogan por entender al ser humano a partir de criterios universales y aquellas que proponen a la historia como criterio para entender la enorme variabilidad del ser humano. La primera postura propone categorías universales y modelos que parten de perspectivas individuales para entender la interacción humana. Lo fundamental sería la caracterización del individuo y lo social o lo cultural sería el espacio donde la acción particular se desenvuelve, o el conjunto de significados específicos que dota de alguna coloración la acción humana. La segunda postura, al contrario, propone lo social o lo cultural como instancia determinante, incluso hasta llegar a eliminar, en algunos casos, cualquier referencia a procesos individuales. Esta oposición puede rastrearse hasta las posturas de Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, el liberalismo y el comunitarismo en ética, el cognitivismo y el pragmatismo en filosofía de la mente, la filosofía analítica y la hermenéutica.

---

<sup>13</sup> No queremos negar las diferencias entre estas dos propuestas conceptuales. Simplemente queremos unificarlas debido a su común propósito de cuestionar la caracterización tradicional de lo humano y la formulación de parámetros universales para la comparación entre culturas. Estas simplificaciones creemos pueden admitirse debido a los propósitos de nuestro escrito.

En la antropología vemos dicho debate en las formulaciones de las teorías evolucionistas y estructuralistas antes expuestas y las posturas de la antropología simbólica y posmoderna. Estas últimas posturas retomando algunas ideas hermenéuticas y sociales se oponen a establecer parámetros de racionalidad y criterios para diferenciar momentos en el desarrollo humano. Toda expresión humana sería producto de una historia singular que hace que cada cultura establezca los sentimientos de acuerdo y entendimiento.

Los nuevos planteamientos (Geertz, 1989, 1994; Turner, 1990; Douglas, 1998) recurrieron a otros eslabones para argumentar que ni la cultura, ni la razón son algo que se localice dentro de nuestras cabezas. Tomaron su cuerpo de los símbolos públicos compartidos por un grupo a través de los cuales se consolida una visión específica del mundo. Así, la antropología simbólica representada por Turner (1990), Durand (2005), Eliade (1999), Mary Douglas (1998), así mismo como la antropología posmoderna de J. Clifford (1998) y C. Geertz (1994) establecieron en la antropología el estudio de la cultura como sistema de símbolos que demandan interpretaciones de carácter hermenéutico o narrativo. Los símbolos deberían ser interpretados respetando las particularidades de las culturas y sin pretender establecer un método universal para evaluar o leer las enormes variaciones de las manifestaciones sociales. De esta forma, dichas posturas sostienen que las ideas y prácticas no habrían de ser denominadas ni racionales ni irracionales, sino no-racionales, es decir, no se basarían ni en la lógica ni en la ciencia empírica. Por lo tanto el carácter de racionalidad no sería fundamental para establecer las diferencias entre pueblos. A su vez, rechazarían la idea de progreso y afirmarían que las distintas culturas adoptan marcos constituyentes diferentes, es decir, no se podría hablar de pautas universales de desarrollo, teniendo que sus estudios enfocarse en la dinámica particular de cada pueblo y las maneras en cómo constituyen sus explicaciones y generan formas de cohesión y entendimiento.

Estas nuevas conceptualizaciones convierten a lo humano en un mosaico de variaciones no delimitables, y donde la particularidad expresaba los procesos de significación y de constitución específica de cada cultura. En esta posición subyace el concepto de arbitrariedad, el contexto local, los marcos culturales y la concepción de que la acción es expresiva, simbólica o semiótica. De esta forma, en los nuevos planteamientos antropológicos se muestra una recurrencia al lenguaje, como sistema de símbolos y signos que dan cuenta de las diferencias y similitudes entre los pueblos.

## La Mente y el Progreso en Psicología.

Sin desconocer otras propuestas teóricas fundamentales en la historia de la psicología, nos habremos de centrar en aquellas que hacen una reflexión explícita 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. Así, nos habremos de referir al psicoanálisis, a Jean Piaget, Jerome Bruner, al construccionismo social y a la psicología cultural. Estos autores y posturas nos permiten observar una historia similar a la que presentamos cuando expusimos algunas reflexiones en el campo de la antropología.

La obra de Freud se puede comparar con, (y de hecho es notoria su influencia), las propuestas de Morgan y Tylor. Freud (1900, 1913) establecía una oposición entre dos formas del proceder psíquico. Una forma relacionada con la conciencia que opera con formas “racionales”, donde se siguen los lineamientos fundamentales de la lógica aristotélica y otra, completamente opuesta, donde se atenta contra toda forma sistemática de proceder. Estos dos componentes conviven en el espíritu humano occidental, siendo las formas no lógicas expresión de un pensamiento primitivo, dominado por impulsos y fuerzas que se resisten a ser organizadas y a acceder a la conciencia. Al igual que lo expresábamos en el apartado referido a la antropología, la formulación de pares dicotómicos dejaba la pregunta abierta de cómo estas dos formas tan opuestas de operar el 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 establecer un espacio de control adaptativo, que tuviera en cuenta racionalmente las demandas tanto del individuo como del mundo natural y social. (Freud, 1900; 1913).

Igualmente, el desarrollo de estas formas racionales de funcionamiento estaría supeditado a la aparición universal de unas etapas libidinales que simplemente exigirían un mayor control, sin que éste control tuviera una atención particular en la conceptualización freudiana. Independientemente de que en esta teoría el papel principal estuviera colocado en las formas primitivas de proceder humano y que éstas nunca se abandonarían, este pensamiento dicotómico no se preocupaba por establecer las formas de comunicación, ni las relaciones de dependencia, o de aparición de alguno de estos componentes.

El pensamiento de oposición, fue debatido igualmente en la psicología por perspectivas que apuntaban a un esquema donde las formas diferentes establecían un vínculo genético. Las formas primitivas no eran simplemente un espacio opuesto al pensamiento racional, ni funcionaban como fuerzas desestabilizadoras del adecuado operar lógico, sino que eran formas de razonamiento más elementales, que encerraban en su interior el germen de su transformación. Así, Piaget, retomando muchas categorías antropológicas (como el animismo, artificialismo, realismo, finalismo, pensamiento mágico, además de otras categorías psicoanalíticas (Freud, 1959) y la propuesta de Levy-Bruhl, establece un esquema de desarrollo infantil similar al desarrollo del ser humano según la propuesta de este autor de la antropología. Llegando a afirmar que el niño pasa de estadios prelógicos a estadios lógicos, siendo las primeras formas más elementales de razonamiento y de explicación causal.

La teoría de Piaget, y de los primeros autores de área de trabajo, fue criticada por muy diferentes razones. Un aspecto fundamental en estas críticas, y que es esencial para la secuencia de nuestra exposición, fue el dado alrededor del establecimiento de diferencias estructurales en el desarrollo infantil. Al igual que en la antropología, abundaron en nuestra disciplina infinidad de propuestas que cuestionaban el esquema progresionista de la perspectiva piagetiana. De manera similar a como lo hicimos en el apartado anterior, pasaremos por alto algunas perspectivas psicológicas que no abordan el problema del conocimiento, ni hacen ninguna referencia a los procesos mentales de constitución de la psique humana, para referirnos a un autor que teniendo una clara perspectiva de desarrollo, cuestiona la idea de progreso anteriormente expuesta. Nos referimos a Jerome Bruner.

En los años 60s Bruner retoma de manera explícita algunas discusiones de la antropología, especialmente la obra de Lévi-Strauss, para oponerse a las nociones de desarrollo y a las propuestas que establecían estadios de desarrollo humanos según una trayectoria orientada hacia la mayor abstracción y autonomía. Bruner, en esta época, propone junto con el intelectual francés, que las formas racionales son universales en el ser humano. Tanto los niños como los hombres de todas las culturas y en todos los momentos de su desarrollo poseen unas formas representacionales que le permiten manipular e interpretar sus mundos particulares. Las representaciones enactivas, icónicas o simbólicas<sup>14</sup> serían esas formas universales que simplemente se resaltarían de acuerdo a la demanda y

---

<sup>14</sup> Los conceptos específicos y las razones o fuentes para su formulación en la obra de Bruner son secundarios en este artículo. Al igual que hemos hecho con los otros autores expuestos hemos concentrado nuestro análisis sobre ciertos aspectos, para poder delimitar nuestra exposición en ciertos aspectos fundamentales sobre lo cognitivo y su desarrollo. Ver algunas de estas razones en el texto citado (Yáñez, 1998).

necesidades de cada cultura. 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 desarrollo científico, acaban resaltando las estructuras simbólicas<sup>15</sup>. Pero el 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 los procesos simbólicos de representación. Simplemente es una cuestión de énfasis.

Esta perspectiva “no progresionista” condujo en la psicología a la proliferación de perspectivas procedimentales que se oponían a caracterizar el cambio en términos de modelos lógicos universales. Los seres humanos podrían compartir unas formas universales, pero la preocupación debería estar dirigida a captar las diferencias debidas a la tarea específica, a las estrategias particulares que diferenciara las habilidades o talentos de los sujetos, o las variadas significaciones que afectaban su desempeño.

Pero más importante que la consideración de las diferencias individuales, o de las demandas específicas y variadas de las tareas fue el debate contra los modelos formales y contra la no consideración de las significaciones y del horizonte presuposicional que determinaban las variadas maneras en como los sujetos interactuaban con sus semejantes o comprendían sus discursos. Así, los nuevos movimientos se distanciarían significativamente de la concepción de mente como estructura que sigue modelos formales, cuestionando la noción de progreso y el concepto de mente como acción individual.

En la psicología cognitiva y del desarrollo aparecieron varios argumentos contra las ideas formalistas e individualista en la caracterización de lo humano. Los clásicos argumentos de la habitación china de Searle (2006), de H. Putnam (1999) y Quine sobre la “traducción radical” (1960) en la ciencia cognitiva llevaron a cuestionar las teorías que proponían entender el operar humano a partir de una serie de procedimientos algorítmicos de tipo sintáctico. Al contrario, este tipo de críticas mostraron que lo semántico es fundamental para determinar las maneras en cómo los sujetos organizan e interactúan con el mundo. De la misma manera los procesos de significación condujeron a algunas perspectivas del desarrollo a proponer el concepto de inteligencia como una serie de talentos que

---

<sup>15</sup> El término simbólico en Bruner tiene el sentido usual en la tradición anglosajona. Simbólico en Bruner se refiere a todo lenguaje formal, como las matemáticas, o la lógica. Para la tradición europea lo simbólico (como por ejemplo en los autores de la antropología simbólica) se refiere a formas de proceder variables, sin estabilidad y sin ninguna normatividad universal.

dependían de valoraciones culturales (Gardner, 2003), o cómo el desarrollo sigue vías variadas según los dominios de conocimiento o las valoraciones que los sujetos le den a los diferentes contextos a los que se enfrentan (Nelson, 1986; Potter, 1998).

Este conjunto de críticas unidas a las reflexiones del construccionismo social y algunas posturas de la psicología cultural llevaron a la reconsideración de la cultura y de lo social como aspectos fundamentales del operar psíquico. De esta forma en la psicología, al igual que en la antropología, se dio un giro en el debate, en el que se cuestionó la validez de los modelos formales y se buscó instrumentos que captaran la significación y el variable juego de significación social. Un autor fundamental en esta historia es nuevamente Jerome Bruner (1991, 2008), quien distanciándose tanto de los modelos cognitivos del procesamiento de información, como de las perspectivas estructuralistas formuladas en su anterior época teórica, propondría nuevas conceptualizaciones basadas en la antropología simbólica y posmoderna, en la hermenéutica y en las posturas comunicativas y pragmáticas del lenguaje<sup>16</sup>. Este autor, al igual que el construccionismo social (Gergen, 1994) propondría que el lenguaje no es hijo de la mente, sino de los procesos culturales y que las propias descripciones del mundo no son exteriorizaciones de procesos internos, sino al contrario los procesos de constitución de identidad y las narraciones sobre nosotros mismos son producto de procesos narrativos construidos socialmente.

### **Algunas Reflexiones Finales sobre esta Historia Paralela**

Aparte de las evidentes similitudes de ciertos debates en dos disciplinas humanas y de las cíclicas discusiones alrededor del peso dado a lo individual y lo social en las reflexiones sobre lo humano, debemos resaltar en las historias presentadas las preguntas sobre el papel de los modelos, la consideración de lo subjetivo y las maneras de considerar el desarrollo.

Posiblemente, las maneras en como se presentó la historia de la antropología y la psicología conduzca al lector a pensar que el desarrollo de estas disciplinas nos conduce necesariamente a cuestionar toda perspectiva individual y a recomendar la aceptación de perspectivas sociales en la consideración de la mente. Alejado de toda nuestra preocupación está el señalar una única historia y un único criterio para evaluar la mayor

---

<sup>16</sup> Bruner desde los años 60s recurría a la lingüística y a Vigotsky para sustentar su teoría del desarrollo según una perspectiva social. Realmente la referencia a Vigotsky y al lenguaje fue muy variable y poco precisa. Más que el lenguaje o Vigotsky lo esencial en sus textos desde los años 80s es su referencia a ideas hermenéuticas y de la pragmática. A pesar de las diferencias, Bruner une en su formulación tanto las teorías de Ricoeur y Geertz para proponer el símbolo, en su sentido europeo, como herramienta en la comprensión de la variabilidad humana y de los procesos de constitución de identidad.

complejidad de una teoría social. La historia presentada es simplemente una narración que privilegia ciertas discusiones y que ha posibilitado el cuestionamiento de ciertos usos de modelos formales y ciertos énfasis exagerados de las perspectivas individualizadoras.

La historia de las disciplinas no es una historia de triunfadores permanentes, ni de exterminio de posiciones opositoras. La historia es un horizonte amplio que es privilegiado de manera parcializada por las perspectivas que en un determinado momento ocupan la atención del narrador o del estamento oficial que ha logrado ocupar determinadas posiciones de decisión.

Nuestra exposición simplemente quiso mostrar el origen de ciertas preocupaciones y cuestionamientos sobre el desarrollo, la mente y la cultura. Con lo expuesto, no queremos afirmar que las preocupaciones por lo individual se hayan eliminado de algunas investigaciones sociales, ni que particulares concepciones hayan sido erradicadas de las ciencias sociales. Realmente creemos que las diferentes perspectivas se resisten a ser eliminadas y cada cierto tiempo renacen con nuevas fuerzas y con mejores herramientas conceptuales y metodológicas. La historia a veces puede parecerse a una espiral que retoma los supuestos anteriormente formulados para ampliar las maneras y los casos a ser estudiados.

En psicología, de esta manera, el cuestionamiento de los modelos formales, de las perspectivas estructurales y cognitivas ha conducido a la búsqueda de modelos más complejos y más sensibles a las variables condiciones humanas. De la misma manera, el cuestionamiento de lo individual en términos cognitivos y procedimentales ha conducido al rescate de la subjetividad desde perspectivas preocupadas por la conciencia y posiciones fenomenológicas. Igualmente, el debate sobre la noción de progreso ha conducido a formular diferentes criterios para el estudio del desarrollo, de la historia y para el establecimiento de comparaciones entre muy variadas manifestaciones humanas. Pero esta manera diferente de contar la historia es parte de otra forma narrativa. Lo que sí es claro, es que las perspectivas narrativas posibilitaron que su historia tenga el mismo peso entre otras historias que pudieran ser contadas. Pero esas historias son parte de otra historia.

## Referencias

Benedict, R (1934). *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.

Boas F. (1939). *The mind of primitive man*. New York: Collier Books.

Bruner, J. [1966] (1980). *a. Investigaciones sobre el Desarrollo Cognitivo*. Madrid: Pablo del Rio.

----- (1966) *b. Toward a theory of instruction* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

----- (1991). *Actos de significado*. Alianza.

----- (2008). Culture and mind: Their Fruitful Incommensurability. *Ethos*, 36 (1), 29-46.

Cantoni, R. (1914). *El pensamiento de los primitivos* / Trad. de M. Ayerra. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

Case, R. (1992). *The mind's staircase*. Hillsdale, NJ: Erlbaum

----- (1998). The development of conceptual systems. In: W. Damon & R.M. Lerner, *Handbook of child development: Perception, cognition and language*. New York: Wiley.

Clifford, J. (1998). *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Cole, M. (1999). *Psicología Cultural*. Madrid: Morata.

Comte, A. (1842). *Curso de Filosofía Positiva*. Madrid, España.

D'Andrade, (1992). *Cognitive Anthropology. New Directions in Psychological Anthropology*. T. Schwartz, G. White, and C. Lutz, (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.

Durand, G. (2005). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Kairós.

----- (1999). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.

Evans-Pritchard, E. (1965). *Las teorías de la religión Primitiva*. Madrid: Siglo XXI.



Frazer, J. (1944). *La rama dorada*. España: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. Amorrortu editores.

----- (1913). *Tótem y tabú, y otras obras*. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu.

Gardner, H. (2003). *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

----- (1994). *Conocimiento Local*. España: Paidós.

Gergen, K. (1994). *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Cambridge: Harvard University Press.

Karmiloff-Smith, A. (1992, reprinted 1995). *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge, Mass: MIT Press/Bradford Books.

Kuper, A. (2005). *The reinvindication of primitive society; Transformations of a myth*. Routledge: Great Britain.

Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalidad primitiva*. Fondo Cultural Económico.

----- (1935). *La mitología primitiva*. Fondo Cultural Económico.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo Cultural Económico.

Lorenzer, A. (1972). *Crítica al concepto psicoanalítico de símbolo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lukács, G. (1923). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.

Malinowsky, B. (1985). *Magia, ciencia, religión*. España: Ariel.

Marcuse, H. (1968). *Eros y Civilización*. Barcelona.

Marcuse, H. (1972). *Razón y Revolución*. Madrid.

Mattingly, C., Lutkehaus, N., & Throop, J. (2008). Bruner's Search for Meaning: A conversation between Psychology and Anthropology. *Ethos*, 36 (1), 1-28.

Meads, M. (1932). *The Changing Culture of an Indian Tribe*. New York.

----- (1964). *Continuidades en la evolución cultural*. Gedisa.

Morgan, H. (1881). *Ancient Society of Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarium to Civilization*. New York.

Mounoud, P. (2001). El desarrollo cognitivo según Piaget: estructuras y puntos de vista. En: *El espíritu Piaget: homenaje internacional a Jean Piaget*. Madrid.

Nelson, K. (1986). *Event knowledge: Structure and function in development*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Pascual-Leone, J. (1997). Constructivismo dialéctico como fundamento epistemológico del ciencia humana. *Revista interamericana de Psicología*. 31 (1).

Piaget, J. (1984). *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata.

----- (1959). *La formación del símbolo en el niño*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Potter, J. (1998). *La Representación de la realidad: Discurso, retorica y construcción Social*. Paidós.

Putnam, H. (1990). *Representación y realidad: Un balance crítico de funcionalismo*. Editorial Gedisa.

Quine, W. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Radcliffe-Brown [1952] (1972). *Structure and function in primitive society*. Barcelona: Península.

Ricoeur, P. (1965). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores.

Searle, J. (2006). *La mente, una breve introducción*. Bogotá: Norma.

Scribner, S., & Cole, M. (1999). *The psychology of literacy*. Cambridge.

Tylor (1871). *Cultura Primitiva*. Madrid: Gedisa.

Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Yáñez, J. (1998). El Itinerario Intelectual de Jerome Bruner: un Caso Paradigmático de la Psicología Cognitiva. *Aportes a la Psicología*, 7.

----- (1998). El Círculo de las Ciencias: La Fundamentación Biológica- Evolutiva de la Epistemología Piagetiana. *Aportes a la Psicología*, 7.

----- (1998). Epistemología, Problemas y Métodos en la Obra de Piaget. *Revista Aportes a la Psicología*, 7.

----- (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.

Wundt, W. (1916). *Elements of folk psychology: Outlines of a psychological history of development of the mankind*. Londres: Allen y Unwin.