

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XVIII JORNADAS

VOLUMEN 14 (2008)

Horacio Faas
Hernán Severgnini

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Un análisis epistemológico del término “cultura” en la psicología del desarrollo

*José Antonio Castorina**

Introducción.

El análisis metateórico de los conceptos centrales de los programas en psicología del desarrollo es una modalidad de la investigación, junto a la producción teórica y a la producción teórica de conocimientos. En primer lugar, se trata de una elucidación de los conceptos centrales llevada a cabo con instrumentos filosóficos, de la naturaleza de sus definiciones: si son rigurosas, flexibles e iluminadoras de algún campo de fenómenos, o si por el contrario, se caracterizan por su imprecisión o circularidad, típicas del sentido común. Más aún, para dicho análisis se requiere reconstruir la historia de la formación de los conceptos dentro de un programa de investigación, estableciendo sus conexiones con otros conceptos en función de los objetos de conocimiento o del campo de fenómenos que se pretende atrapar. Sin duda, sería el caso de términos como “cultura”, “cognición”, o “representación social”, no siempre usados con las mínimas exigencias de rigor por los investigadores. En segundo lugar, hay otra dimensión crucial del análisis metateórico: la explicitación de las tesis filosóficas, ontológicas y epistemológicas de las teorías psicológicas. Se trata de identificarlos y establecer su impacto sobre la formulación de los problemas, la elección de los métodos de investigación y los modelos de explicación.

Las argumentaciones sobre tales cuestiones son una parte central de la evaluación de los programas de investigación en competencia, y de ellas depende en buena parte su sustentabilidad o su derrota. Pero establecer la inteligibilidad de las teorías y explicar su significado supone que éstas han sido elaboradas para coordinar y estructurar la investigación empírica. Es decir, la modalidad conceptual que aquí nos interesa es inseparable de las otras modalidades de la investigación psicológica (Machado y otros, 2000)

Esta ponencia examina sintéticamente la utilización del concepto de cultura en la psicología del desarrollo, en las dos dimensiones mencionadas del análisis metateórico, es decir, la índole de las definiciones del término y la explicitación de los supuestos ontológicos y epistemológicos involucrados en las indagaciones. Con este propósito se discutirán algunos aspectos de los estudios interculturales, de la obra de Vigotsky y de la versión naturalista de la psicología cognitiva.

Nos preguntamos: ¿La definición involucra una ruptura con el sentido común? ¿A qué demandas centrales de la investigación responde el concepto y a qué tipo de unidades de análisis se integra el concepto? ¿Qué tipo de unidades de análisis se utilizan? Además, ¿Hasta dónde la diversidad de las prácticas culturales involucra progresividad o relativismo? ¿Cuáles son los modos de intervención de los compromisos dualistas o sistémicos en la apreciación de las relaciones entre individuo y cultura o naturaleza y cultura?

* UBA y Conicet

El concepto de cultura

Estamos ante uno de los términos más utilizados en las ciencias sociales, aunque con escasas definiciones unívocas y rigurosas. Especialmente, en la sociología y en la antropología se han superpuesto los significados: el desarrollo general de la humanidad (en sentido espiritual y material), las formas de vida diferentes de las comunidades y las actividades intelectuales especializadas (Eagleton, 2000) En síntesis, si se considera al conjunto de estudios se encuentra una superposición de significados del término, con posiciones contrapuestas o propuestas poco claras (Williams, 2003).

No disponemos en principio de una psicología para la cuál se pueda proveer una conceptualización de "cultura". Más bien, el término ha llegado a usarse de un modo tan amplio que cuándo se afirma que el desarrollo humano es por naturaleza "cultural", su significado no tiene límites. Además, con frecuencia su empleo es puramente verbal al no fijar algún tipo de mínima precisión en sus notas, y la consecuencia es no dar lugar a nuevos *insights* en la investigación. Podría arriesgarse que la ausencia de una definición aceptable coloca a la cultura en un status de *pseudocconcepto*, en el sentido de Vigotsky.

La tradición de la psicología transcultural (que compara unos grupos étnicos con otros) ejemplifica algunas de las características mencionadas: la categoría designa a un grupo de gente que "vive junta" por virtud de compartir algunos rasgos. De este modo, carece de un valor explicativo sustantivo ya que se formula una explicación circular al estilo del "espíritu dormitivo" de Molière, esto es, los italianos lo son porque comparten el rasgo de la italianidad. En los intentos por determinar cómo la cultura organiza la vida psicológica se seleccionan grupos de personas que son denominadas *culturas*, de modo de pertenecer a una o a otra. Incluso se muestra a los individuos difiriendo de otros con los que comparten la misma cultura. De este modo, la cultura es como una esencia que sitúa a ciertas personas en un tipo *x* y a otras, en un tipo *y* (Valsiner, 2000).

El empleo del término sin alguna elucidación crítica de su significado implica permanecer en el sentido común de nuestro tiempo, al que no son ajenos los psicólogos. De ahí el requerimiento de reconstruir las caracterizaciones del término dentro de las teorías psicológicas existentes, reconstruyendo en cada caso el sentido de las notas que se le atribuyen. En la psicología del desarrollo, las posiciones reduccionistas y dualistas han sido dominantes en su historia, constituyendo el sentido común académico. De ahí que se requiere su análisis y el de su alternativa dialéctica, no solo para vincular la cultura con la actividad individual, sino también la naturaleza con la cultura.

El enfoque dialéctico de Vigotsky

En la psicología del desarrollo fundada por Vigotsky se inicia la ruptura con la noción del sentido común. Básicamente, el interés teórico se orientaba "hacia lo que los signos le hacen a la mente", a la formación de la vida psíquica superior por la cultura, entendida como los instrumentos basados en el lenguaje, como la escritura, los signos matemáticos o los gráficos o el significado de las palabras. El autor ha transformado el término proveniente del sentido común en un concepto, utilizando como instrumentos de ruptura principalmente a los lingüistas rusos (Van der Veer, 1996). Principalmente, ha logrado producir una definición dentro de un sistema teórico de proposiciones sustantivas sobre las funciones psicológicas, que permite entender cómo los seres

humanos sintetizan nuevos significados en dominios reflexivos o afectivos. Estrictamente, la cuestión de las novedades del desarrollo a través de los *medios culturales* fue el rasgo distintivo de este sistema psicológico.

El concepto de cultura es equivalente -de modo predominante- al sistema de signos o al significado de las palabras. Estos están estructurados jerárquicamente, desde el pensamiento concreto en las "culturas" *primitivas* hasta los conceptos científicos, cuya adquisición podría modificar el pensamiento creado en condiciones de analfabetismo. Y cumplen una función crucial para la psicología, permitir la explicación genética de los procesos psíquicos superiores, donde individuo e instrumentos, cultura y naturaleza se entrelazan dialécticamente, superando a naturalismo y al dualismo de su tiempo (Vigotsky, 1993). Este enfoque tiene el mérito de haber explicado cómo los individuos dominan los aspectos lingüísticamente mediados de su herencia cultural y el modo en que las funciones psicológicas emergen durante dicho proceso, y de haber justificado que el desarrollo psicológico no puede ser pensado por fuera de las herramientas simbólicas.

Sin duda, la definición de cultura -apenas esbozada aquí- se destaca por la focalización en la conceptualización de los eventos a través del lenguaje, lo que se puede evaluar según su abstracción progresiva, sea la escritura o los sistemas de pensamiento cotidiano y científico. Sin embargo, hay ciertas limitaciones: entre otras, quedan afuera otros fenómenos que no se pueden ordenar, tales como las relaciones de parentesco o los estilos estéticos (Van der Veer, 1996). Sobre todo, al interesarse en los signos que median los eventos Vigotsky no se ocupó de los significados que adoptan aquellos en la vida social, las diferencias en los valores, en el poder y en los conflictos que estructuran los fenómenos sociales. De ello resulta una versión algo simplificada y homogénea de la cultura (Duveen, 1997). Sus discípulos Wertsch y Cole intentaron más tarde renovar y precisar el concepto, buscando traducirlo a otros conceptos, como mediación semiótica, artefactos narrativos, el escenario institucional o la multiplicidad de las voces del discurso (Castorina y otros, 2007).

Ahora bien, si retomamos nuestras preguntas, en primer lugar respecto a la alternativa entre progreso cultural y relativismo, vemos que Vigotsky toma partido por una perspectiva que se puede considerar opuesta al relativismo: sostiene una orientación histórica del avance del pensamiento en las sociedades hacia su descontextualización progresiva. Sin embargo, esta tendencia convive con la tesis de la cultura como instrumento simbólico que opera contextualmente, lo que podría ser invocado para sustentar la diversidad cultural. Esta última no se identifica sencillamente con la linealidad del progreso sino que sugiere pensarlo incluyendo la propia diversidad.

En cuanto a la relación entre cultura y naturaleza se defiende explícitamente una relación dialéctica. la línea natural de desarrollo es una condición filogenética y ontogenética del desarrollo cultural, pero éste modifica las funciones psicológicas elementales, lo que ha sido suficientemente verificado al explicar las funciones superiores en niños con discapacidades, entre otros estudios (Vigotsky, 1993). Ni la cultura causa desde su exterioridad a la vida psicológica ni los procesos mentales son explicados por "la madre naturaleza", sino por su interrelación dialéctica. Por tanto, la posición ontológica de esta psicología es un materialismo histórico que se

entrecruza con los procesos naturales, pero dónde los instrumentos técnicos y los simbólicos son producidos por mecanismos socio- históricos, los que son irreductibles a la naturaleza.

Por otra parte, los instrumentos semióticos no se transmiten pasivamente a los individuos sino con su participación activa, por ello las unidades de análisis de la investigación psicológica son los sistemas de opuestos: las herramientas culturales se interiorizan en los individuos, pero mientras son utilizadas por éstos en las prácticas sociales. Como resultado teórico central, la teoría socio-cultural muestra a los instrumentos simbólicos operando para organizar la vida psicológica en su contexto social y a la vez perteneciendo al sistema psicológico individual.

La cultura en el naturalismo

Las relaciones entre la cultura y el desarrollo psicológico adquieren rasgos muy peculiares en las psicologías computacionales, al postularse formas y contenidos del conocimiento que no provienen de las prácticas sociales o culturales. Así, la mente del niño es un sistema autosuficiente con una arquitectura consistente en procesos y capacidades, derivados del proceso evolutivo (Cosmides y Tooby, 2002, Sperber, 1996 y 2002; Thagard, 1996). Más precisamente, ya que el diseño del aparato cognitivo proviene de los genes, la cultura juega un rol subordinado, influyendo sobre el sistema cognitivo al suministrar *inputs* o informaciones para su funcionamiento, pero no es capaz de modificar su estructura ni de establecer sus parámetros (Donald, 2000).

Esta interpretación de la cultura se opuso tajantemente a la visión dualista heredada del pensamiento de Durkheim y de la antropología de Kroeber que la consideraba como algo puramente externo que impacta sobre los individuos. Así, las “culturas” fueron interpretadas en los términos de un conjunto de variables exteriores, y la investigación debería ocuparse de describir las diferencias entre los comportamientos individuales como variables dependientes.

En cambio, la perspectiva naturalista revierte la causalidad cultural, ya que todos los seres humanos disponen de mecanismos naturales: “La estructura evolucionada de la mente es la que muchas veces impone sus condiciones al mundo social” (Cosmides y Tooby, 2002, p. 163) El diseño evolutivo de los conocimientos en un dominio específico condiciona fuertemente lo que se puede transmitir socialmente. Muy particularmente, los mecanismos y representaciones de “dominio específico” sobre la vida mental o los fenómenos físicos determinan lo que se transmite.

Sperber (1992; 1996; 2002) ofrece la versión más elaborada del programa que establece continuidades fundamentales con las ciencias naturales, justificando que las ciencias cognitivas den crédito a la “naturalización” del campo social (1996) mediante su reconceptualización. De este modo, sus categorías llegan a ser claramente naturales y su interés radica en una teoría de la epidemiología de las representaciones que define a los fenómenos socio- culturales en términos de hechos psicológicos.

La base teórica es una concepción modularista de la mente, postulando un dominio propio de conocimiento vinculado a la información que puede procesar el organismo según su función biológica. Por ejemplo, el módulo que incluye aquellos *inputs* o informaciones externas que pueden involucrar amenazas a un organismo por otro. Además, el dominio efectivo disponible puede procesar una información que puede pertenecer o no al dominio propio. El dominio cultural es un dominio efectivo que procesa una variedad de informaciones que superan al dominio propio y que tienen su origen en la cultura.

Ahora bien, ¿qué es la cultura? Los fenómenos culturales están hechos, en parte, de movimientos corporales y de cambios que ellos provocan en el medio, pero sobre todo constan de representaciones mentales, como creencias e intenciones y de representaciones públicas, como textos o expresiones. “Una representación cultural en particular está hecha de varias versiones, mental y públicas. Cada versión mental resulta de la interpretación de una representación pública, la cuál es un expresión de una representación mental” (Sperber, 1996, p. 26)

Las primeras, producidas por los individuos se almacenan y se transmiten a otros, difundiéndose colectivamente, formándose una cadena pública de representaciones mentales conectadas causalmente. En otras palabras, estamos ante un encadenamiento de representaciones individuales y de hechos ecológicos, entre los que se encuentran los movimientos corporales y los hechos físicos que de ellos resultan. En síntesis, para una ciencia naturalista, la cultura sería la totalidad de las representaciones individuales ampliamente distribuidas, las que a su vez se contagian en la sociedad.

Tal interpretación lleva a que fenómenos como los mitos, las instituciones, los rituales o la escritura existan solamente en tanto productos de las representaciones y como productores de otras representaciones: “[...] los macro procesos epidemiológicos se explican por los micro procesos de transmisión” (Wilson y Sperber, 1992, p. 442). Así, se abstrae de los mitos las estructuras semiológicas del enfoque de Lévi-Straus y se procede a psicologizar el objeto de análisis, subrayándose las conexiones causales de los relatos que son representaciones públicas y las historias que son representaciones mentales. “La explicación causal de la existencia estas narrativas públicas y de estas historias mentales es provista por la descripción de las cadenas en que ellas ocurren” (Sperber, 1996, p. 28)

¿Cuáles son las dificultades que muestra dicha caracterización? Su limitación central es convertir a la cultura en una interpretación antropológica de las representaciones presentadas en las descripciones de un nativo en su cultura. Por el contrario, las instituciones se comprenden en términos de las actividades públicas de los participantes, lo que es básico para formar parte de una cultura, sin que por ello los actores tengan conciencia de su estructura, o aunque disponen de un saber tácito sobre ellas (Sneddon, 2003). Para que existan los mitos o los rituales en tanto instituciones no se requieren de representaciones mentales ni públicas. Más aún, se puede sostener consistentemente que los instrumentos, las acciones sociales y las técnicas son en buena medida independientes de las representaciones mentales, están limitados por otras restricciones (Scubla, 1992).

Es muy discutible la depuración que ha hecho el teórico naturalista de los sistemas de signos sociales o de las acciones institucionales para quedarse solamente con sus representaciones. El intento de redefinición “naturalista” propuesta por Sperber ha llevado a que los hechos socioculturales no se puedan definir con independencia de los hechos psicológicos. Aquellos fenómenos han perdido toda autonomía, ya que se los reconstruye solamente a partir de los procesos mentales individuales estudiados por la psicología cognitiva (Scubla, 1992).

Respecto de los interrogantes de este trabajo, estamos ante un enfoque metodológico individualista, que coloca a las instituciones en las representaciones contenidas en los relatos de los individuos. En síntesis, Sperber remite el estudio antropológico de la cultura a la psicología individual de los procesos cognitivos, y a la epidemiología de las representaciones para

explicarla. La pregonada "naturalización" equivale a tratar en términos psicológicos a la antropología y a cualquier otra ciencia humana, haciendo que la cultura no juegue un rol constitutivo de la mentalidad, a menos que ella misma sea un conglomerado distribuido de representaciones mentales.

Por otra parte, el enfoque naturalista evita el relativismo ya que el dispositivo modular o las representaciones de base son compartidos por todos los individuos. De este modo se preserva la universalidad humana de la incommensurabilidad de las culturas, ya que los dispositivos biológicos que subyacen a las diversidades culturales no lo permiten. Sin embargo, se paga un alto precio al reducir la cultura a las representaciones mentales y al no poder pensar -más allá de las ampliaciones de los módulos innatos- las transformaciones del dispositivo mental en las prácticas sociales. En esta perspectiva, la cultura no tiene especificidad respecto de los mecanismos propiamente naturales.

Sin embargo, Sperber (1996) ha rechazado resueltamente el materialismo "fuerte" que propone una teoría que reduce o elimina los términos de las ciencias sociales a los términos de las ciencias naturales, o que elimina los tipos psicológicos en los que caracteriza la cultura recurriendo a tipos neurológicos. Más bien, defiende el materialismo "modesto" de los investigadores cognitivos como Fodor: una teoría de la identidad de los símbolos de los procesos mentales y los símbolos de los procesos.

Conclusiones

Tanto Vigotsky y sus herederos como los teóricos naturalistas han ido más allá del sentido común, situando el concepto de cultura en un entramado teórico más o menos sustentable, y formulando explícitamente los presupuestos ontológicos. La diferencia central entre ellos reside en las tesis ontológicas que hacen visibles a ciertos aspectos de los fenómenos e invisibilizan a otros, que posibilitan un modo u otro de caracterizar a la cultura y su intervención en el desarrollo psicológico. En ambos casos, las tesis materialistas han condicionado las elecciones metodológicas, el tipo de unidad de análisis y el modelo de explicación alcanzado, aunque sin determinar unívocamente los resultados de las investigaciones empíricas.

El materialismo naturalista de Sperber deriva del pensamiento de la escisión, heredero del pensamiento moderno, en el sentido de una estrategia básica que disocia la naturaleza de la cultura, el individuo de la sociedad, la vida mental y la acción social. Este autor niega que su versión fuera reduccionista, como vimos y sostiene una ontología materialista para la epidemiología de las representaciones: éstas son estados cerebrales descritos funcionalmente, siendo las interacciones materiales entre cerebros, organismos y el medio las que explican la distribución de las representaciones. Sin embargo, hay otro reduccionismo derivado de su estrategia intelectual: la cultura es solamente representación mental o pública, la antropología es psicología, y la sociedad no es otra cosa que la distribución de las representaciones mentales. Al pensar de este modo elimina uno de los términos de la dicotomía, en este caso las prácticas institucionales o la cultura en tanto no es representación, incluso la misma sociedad se reduce a un conglomerado de representaciones individuales.

En cambio, el materialismo de Vigotsky en la investigación psicológica no es dialéctico porque se deduzca de la filosofía especulativa del "marxismo soviético", sino porque adopta como Marx esa perspectiva metodológica para estudiar la formación de los procesos psíquicos

superiores, y producir un diálogo entre teoría y experiencia. Se hace entonces sustentable que la naturaleza (los procesos filogenéticos y la actividad cerebral) y la cultura se entrelacen en su oposición, constituyendo una identidad de contrarios en su dinámica. A diferencia de la explicación por cadenas causales de representaciones y contorno del programa naturalista se establece una explicación genética de orden sistémico, donde las novedades en los significados psíquicos no son “causados” sino emergen de las interacciones dialécticas (Castorina y Baquero, 2005).

En este sentido, adquiere nuevamente relevancia metodológica “la unidad de análisis” dialéctica -incompatible con la metodología individualista del naturalismo- que articula el desarrollo psicológico con la cultura en tanto instrumento simbólico. De aquí proviene la originalidad de la escuela socio- histórica: la cultura no está fuera de la vida psicológica ni le es solamente “interior”, está en su interconexión. Se ha construido una teoría que pone a la cultura en el corazón de la vida psicológica individual.

Bibliografía

- Castorina, J A (2007) “Introducción” a J A. Castorina y colaboradores. *Cultura y Conocimiento Social. Desafíos a la Psicología del Desarrollo*. Buenos Aires. Aiqué
- Castorina, J.A, Barreiro, A, Toscano, A G, Lombardo, E (con la colaboración de A Horn) “La cultura en la psicología del desarrollo. Una revisión crítica”, en *Cultura y Conocimiento Social. Desafíos a la Psicología del Desarrollo* (Ob. cit).
- Castorina, J.A y Baquero, R (2005) *Dialéctica y psicología del desarrollo* Buenos Aires Amorrortu
- Cosmides, L y Tooby, J (2000) “Orígenes de la especificidad de dominio: la evolución de la organización funcional”, en L Hirschfeld y S. Gelman (Comps) *Cartografía de la Mente* Barcelona. Gedisa
- Donald, M (2000) “The central role of culture in cognitive evolution: a reflection of the myth of the “isoled mind”, en G Saxe y E. Turiel. *Culture, thought and development*, New Cork Erlbaum
- Duveen, G (1997) “Psychological devolpment as social porches” en *Piaget, Vigotsky and beyond. Future issues for developmental psychology and education*, 67-90 London. Routledge.
- Eagleton, T (2002) *La idea de cultura*. Buenos Aires Paidós.
- Scuble, L (1992) “Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie” en D Adler (ed) *Introduction aux Sciences Cognitives*, 421-446 Paris. Gallimard
- Sperber, D (2000) “La modularidad del pensamiento y la epidemiología de las representaciones”, en *Cartografía de la Mente* (Ob. Cit).
- Sperber, D (1996) *Explaining Culture* Oxford Blackwell Publishers.
- Valsiner, J (2000) *Culture and Human Development* London. Sage.
- Van der Veer, R (1996) “The concept of culture in Vigotsky’s thinking”, *Culture & Psychology*, vol 2, No. 3, 247-267
- Vigotsky, L (1993) “Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores *Obras Escogidas* Tomo III Madrid. Visor
- Williams, R (2003) *Palabras Claves*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Wilson, D y Sperber, D (1992) “Ressemblance et communication”, en *Introduction aux sciences cognitives*. Paris. Gallimard.