

# Capítulo 1

## EL ESTUDIO APROPIADO DEL HOMBRE

### I

Quiero comenzar adoptando como punto de partida la Revolución Cognitiva. El objetivo de esta revolución era recuperar la «mente» en las ciencias humanas después de un prolongado y frío invierno de objetivismo. Pero lo que voy a contar a continuación no es la típica historia del progreso que avanza siempre hacia adelante<sup>1</sup>. Porque, al menos en mi opinión, actualmente esa revolución se ha desviado hacia problemas que son marginales en relación con el impulso que originalmente la desencadenó. De hecho, se ha tecnicalizado de tal manera que incluso ha socavado aquel impulso original. Esto no quiere decir que haya fracasado: ni mucho menos, puesto que la ciencia cognitiva se encuentra sin duda entre las acciones más cotizadas de la bolsa académica. Más bien, puede que se haya visto desviada por el éxito, un éxito cuyo virtuosismo técnico le ha costado caro. Algunos críticos sostienen incluso, quizá injustamente, que la nueva ciencia cognitiva, la criatura nacida de aquella revolución, ha conseguido sus éxitos técnicos al precio de deshumanizar el concepto mismo de mente que había intentado reinstaurar en la psicología, y que, de esta forma, ha alejado a buena parte de la psicología de las otras ciencias humanas y de las humanidades.<sup>2</sup>

En breve me extenderé más sobre estas cuestiones. Pero, antes de seguir adelante, quiero explicar cuál es el plan de este capítulo y de los que vienen a continuación. Una vez echada una mirada retrospectiva a la revolución, quiero pasar directamente a hacer una exploración preliminar de una nueva revolución cognitiva, que se basa en un enfoque más interpretativo del conocimiento cuyo centro de interés es la «construcción de

significados». Este enfoque ha proliferado durante los últimos años en la antropología, la lingüística, la filosofía, la teoría literaria, la psicología, y da la impresión de que en cualquier parte a la que miremos hoy en día.<sup>3</sup> Tengo la sospecha de que este vigoroso crecimiento es un esfuerzo por recuperar el impulso original de la primera revolución cognitiva. En capítulos posteriores, intentaré desarrollar este esquema preliminar con algunos ejemplos concretos de investigaciones situadas en las fronteras entre la psicología y sus vecinos de las humanidades y las ciencias sociales, investigaciones que recuperan aquello a lo que me he referido como el impulso originario de la revolución cognitiva.

Pero, para empezar, voy a contarles sobre qué creíamos yo y mis amigos que trataba la revolución allá a finales de los años 50. Creíamos que se trataba de un decidido esfuerzo por instaurar el significado como el concepto fundamental de la psicología; no los estímulos y las respuestas, ni la conducta abiertamente observable, ni los impulsos biológicos y su transformación, sino el significado. No era una revolución contra el conductismo, animada por el propósito de transformarlo en una versión más adecuada que permitiese proseguir con la psicología añadiéndole un poco de mentalismo. Edward Tolman ya lo había hecho, con escasos resultados.<sup>4</sup> Era una revolución mucho más profunda que todo eso. Su meta era descubrir y describir formalmente los significados que los seres humanos creaban a partir de sus encuentros con el mundo, para luego proponer hipótesis acerca de los procesos de construcción de significado en que se basaban. Se centraba en las actividades simbólicas empleadas por los seres humanos para construir y dar sentido no sólo al mundo, sino también a ellos mismos. Su meta era instar a la psicología a unir fuerzas con sus disciplinas hermanas de las humanidades y las ciencias sociales, de carácter interpretativo. Ciertamente, bajo la superficie de la ciencia cognitiva, de orientación más computacional, esto es precisamente lo que ha ocurrido; al principio, con lentitud, y ahora cada vez con más ímpetu. Y así, hoy en día encontramos florecientes centros de psicología cultural, antropología cognitiva e interpretativa, lingüística cognitiva y, sobre todo, una próspera industria de ámbito mundial que se ocupa, como nunca había sucedido desde los tiempos de Kant, de la filosofía de la mente y del lenguaje. Probablemente sea un signo de los tiempos el que las dos personas encargadas de pronunciar las *Jerusalem-Harvard Lectures* del año académico 1989-90 fuésemos representantes precisamente de esta tradición: el profesor Geertz, en el ámbito de la antropología; y yo mismo, en el de la psicología.

La revolución cognitiva, tal y como se concibió originalmente, venía a exigir prácticamente que la psicología uniera fuerzas con la antropología y la lingüística, la filosofía y la historia, incluso con la disciplina del Derecho. No es sorprendente y, desde luego no fue una casualidad, el que en aquellos primeros años el comité asesor del Centro de Estudios Cognitivos de Harvard estuviera compuesto por un filósofo, W. V. Quine, un historiador del pensamiento, H. Stuart Hughes, y un lingüista, Roman Jakobson. O que entre los miembros del Centro hubiera casi tantos filósofos, antropólogos y lingüistas como psicólogos propiamente dichos (entre otros, exponentes del nuevo constructivismo como Nelson Goodman). Y por lo que se refiere al Derecho, tengo que decir que varios miembros distinguidos de esa facultad acudían ocasionalmente a nuestros coloquios. Uno de ellos, Paul Freund, reconoció que acudía por que le parecía que en el Centro estábamos interesados en cómo afectan las reglas (reglas como las de la gramática, más que leyes científicas) a la acción humana, y, en resumidas cuentas, ese es también el objeto de la jurisprudencia.<sup>5</sup>

Creo que a estas alturas debería haber quedado totalmente claro que lo que pretendíamos no era «reformar» el conductismo sino sustituirlo. Como dijo algunos años después mi colega George Miller: «Colgamos en la puerta nuestro nuevo credo y esperamos a ver qué pasaba. Todo fue muy bien; tan bien, en realidad, que puede que en última instancia hayamos sido víctimas de nuestro propio éxito».<sup>6</sup>

Podría escribirse un ensayo absorbente sobre la historia intelectual del último cuarto de siglo intentando averiguar qué sucedió con el impulso originario de la revolución cognitiva, cómo llegó a fraccionarse y tecnicizarse. Quizá sea mejor que la redacción de la historia completa quede para los historiadores del pensamiento. Basta con que ahora nos fijemos en algunos indicadores del camino, los suficientes para que podamos hacernos una idea de cuál era el terreno intelectual sobre el que nos movíamos todos nosotros. Por ejemplo, algo que sucedió muy temprano fue el cambio de énfasis del «significado H» a la «información», de la *construcción* del significado al *procesamiento* de la información. Estos dos temas son profundamente diferentes. El factor clave de este cambio fue la adopción de la computación como metáfora dominante y de la computabilidad como criterio imprescindible de un buen modelo teórico. La información es indiferente con respecto al significado. Desde el punto de vista computacional, la información comprende un mensaje que ya ha sido previamente codificado en el sistema. El significado se asigna a los mensajes con antelación.

No es el resultado del proceso de computación ni tiene nada que ver con esta última salvo en el sentido arbitrario de asignación.

El procesamiento de la información inscribe los mensajes en una dirección determinada de la memoria o los toma de ella siguiendo las instrucciones de una unidad de control central, o los mantiene temporalmente en un almacén amortiguador, manipulándolos de formas prescritas: enumera, ordena, combina o compara la información previamente codificada. El sistema que hace todas estas cosas permanece ciego respecto al hecho de si lo que se almacena son sonetos de Shakespeare o cifras de una tabla de números aleatorios. Según la teoría clásica de la información, un mensaje es informativo si reduce el número de elecciones alternativas. Esto implica la existencia de un código de elecciones posibles establecidas. Las categorías de la posibilidad y los ejemplos concretos que comprenden se procesan de acuerdo con la «sintaxis» del sistema, es decir, de acuerdo con sus posibles movimientos. De acuerdo con esta disposición, la información sólo puede tener algo que ver con el significado en el sentido de un diccionario: el de acceder a la información léxica almacenada siguiendo un sistema codificado de direcciones. Hay otras operaciones que guardan algún parecido con el significado, tales como permutar un conjunto de entradas con el fin de contrastar los resultados con un criterio determinado, como sucede en el caso de los anagramas o en el juego del *Scrabble*. Pero el procesamiento de información no puede enfrentarse a nada que vaya más allá de las entradas precisas y arbitrarias que pueden entrar en relaciones específicas estrictamente gobernadas por un programa de operaciones elementales. Un sistema como este no puede hacer nada frente a la vaguedad, la polisemia o las conexiones metafóricas y connotativas. Cuando parece que lo hace, es como un mono en el Museo Británico, dando con la solución del problema mediante la aplicación de un algoritmo demoledor o embarcándose en la aventura de aplicar un heurístico arriesgado. El procesamiento de información tiene necesidad de planificación previa y reglas precisas.<sup>7</sup> Excluye preguntas de formación tan anómala como estas: «¿Cómo está organizado el mundo en la mente de un fundamentalista islámico?» o «¿En qué se diferencian el concepto del yo de la Grecia homérica y el del mundo postindustrial?». Y favorece, en cambio, preguntas de este tipo: «¿Cuál es la mejor estrategia para proporcionar información de control a un operador con el fin de asegurar que un vehículo se mantenga en una órbita predeterminada?». Más adelante, tendremos más cosas que decir sobre el significado y los procesos que lo crean. Estos procesos están

sorprendentemente alejados de lo que normalmente recibe el nombre de «procesamiento de información».

Dado que en el mundo postindustrial se estaba produciendo una Revolución Informativa, no es sorprendente que se produjese esa acentuación. La psicología y las ciencias sociales en general siempre han sido muy sensibles, muchas veces hipersensibles, a las necesidades de la sociedad que las acoge. Y siempre ha sido una especie de reflejo intelectual de la psicología académica el redefinir al hombre y su mente a la luz de las nuevas necesidades sociales. Y no es sorprendente que, dadas estas condiciones, se haya producido un cambio de interés correlativo, que ha llevado de la mente y el significado a los ordenadores y la información. Porque, a principios de los años 50, los ordenadores y la teoría computacional se habían convertido en la metáfora matriz del procesamiento de la información. Dado un número de categorías de significado lo bastante bien formadas dentro de un dominio determinado como para ser la base de un código de operación, un ordenador adecuadamente programado habría de ser capaz de hacer verdaderos prodigios de procesamiento de información con un conjunto mínimo de operaciones; y este es el reino de los cielos tecnológico. Muy pronto, la computación se convirtió en el modelo de la mente, y en el lugar que ocupaba el concepto de significado se instaló el concepto de computabilidad. Los procesos cognitivos se equipararon con los programas que podían ejecutarse en un dispositivo computacional, y nuestros esfuerzos por «comprender», pongamos por caso, la memoria o la formación de conceptos, eran fructíferos en la medida en que éramos capaces de simular de forma realista la memorización o la conceptualización humanas con un programa de ordenador.<sup>8</sup> Esta línea de pensamiento se vio enormemente auxiliada por la revolucionaria idea de Turing de que cualquier programa computacional, con independencia de lo complejo que fuera, podía «imitarse» mediante una Máquina Universal de Turing, mucho más sencilla, y que efectuaría sus cálculos con un conjunto finito de operaciones bastante primitivas. Si adoptamos la costumbre de pensar que esos complejos programas son «mentes virtuales» (por tomar prestada la frase de Daniel Dennet), no tenemos ya más que dar un pequeño pero crucial paso para acabar creyendo que las «mentes reales» y sus procesos, al igual que las «mentes virtuales» y los suyos, podrían «explicarse» de la misma manera.<sup>9</sup>

Este nuevo reduccionismo proporcionó un programa sorprendentemente libertario para la ciencia cognitiva que estaba naciendo. Su grado de

permissividad era tan elevado que incluso los antiguos teóricos del aprendizaje E-R y los investigadores asociacionistas de la memoria pudieron volver al redil de la revolución cognitiva, en la medida en que envolvieron sus viejos conceptos con el ropaje proporcionado por los nuevos términos del procesamiento de la información. No había ninguna necesidad de trapear con los procesos «mentales» o con el significado. El lugar de los estímulos y las respuestas estaba ocupado ahora por la entrada (*input*) y la salida (*output*), en tanto que el refuerzo se veía lavado de su tinte afectivo convirtiéndose en un elemento de control que retroalimentaba al sistema, haciéndole llegar información sobre el resultado de las operaciones efectuadas. En la medida en que hubiese un programa computable, había «mente».

Al principio, esta especie de retruécano de la mente no pareció provocar el tradicional pánico antimentalista entre unos conductistas aparentemente conversos. A su debido tiempo, sin embargo, comenzaron a resurgir nuevas versiones de antiguas controversias ya clásicas y familiares, especialmente en relación con las discusiones sobre la denominada «arquitectura del conocimiento»: el problema de si esta debe ser concebida como un conjunto de estructuras de reglas jerárquicamente organizadas, como las de la gramática, mediante las cuales se acepta, se rechaza o se combina la entrada de información, o si, más bien, debería concebirse como una red conexionista organizada de abajo a arriba cuyo control se encuentra completamente distribuido, como en los modelos PDP (Procesamiento Distribuido en Paralelo), modelos muy parecidos a la antigua doctrina asociacionista pero a la que se habría sustraído la síntesis creativa de Herbart. La primera opción simulaba la tradición psicológica racionalista-mentalista o de arriba a abajo, yendo y viniendo con toda facilidad entre las mentes «reales» y las «virtuales»; la segunda era una nueva versión de aquellas posturas de las que Gordon Allport se mofaba en sus charlas tachándolas de «empirismo baldío». El computacionalismo de la Costa Este de Estados Unidos trabajaba con términos mentalistas, como «reglas», «gramáticas» y cosas por el estilo. Los de la Costa Oeste no querían tener nada que ver con este mentalismo simulado. El campo de batalla no tardó mucho en empezar a presentar un aire cada vez más tradicional y familiar, aunque los vehículos que lo recorrían eran mucho más veloces y gozaban de un número de caballos de potencia formalista mucho mayor. Pero el hecho de si sus maniobras tenían algo que ver con la *mente* o sólo con la teoría de la computación siguió siendo una cuestión

que ambas partes consideraban infinitamente posponible. A quienes se atrevían a formular la pregunta se les aseguraba que el tiempo diría si, como reza el dicho anglosajón, con la oreja de un cerdo se podía o no hacer un bolso de seda.<sup>10</sup>

Era inevitable que, siendo la computación la metáfora de la nueva ciencia cognitiva y la computabilidad el criterio necesario, aunque no suficiente, de la funcionalidad de una teoría en la nueva ciencia, se produjese un resurgimiento del antiguo malestar respecto al mentalismo. Con la mente equiparada a un programa, ¿cuál sería el *status* de los estados mentales (estados mentales a la vieja usanza, identificables no por sus características programáticas en un sistema computacional, sino por su vitola subjetiva)? En estos sistemas no había sitio para la «mente» («mente» en el sentido de estados intencionales como creer, desear, pretender, captar un significado). No tardó mucho en alzarse la voz que pedía la erradicación de estos estados intencionales dentro de la nueva ciencia. Y probablemente no hay ningún libro publicado, ni siquiera en el apogeo de los primeros tiempos del conductismo, que pueda igualar el celo antimentalista de *From Folk Psychology to Cognitive Science* [De la psicología popular a la ciencia cognitiva] de Stephen Stich.<sup>11</sup> Ciertamente no faltaron esfuerzos diplomáticos para hacer las paces entre los viejos y quisquillosos cognitivistas de corte mentalista y los flamantes antimentalistas. Pero todos estos intentos se reducían, o a seguir la corriente a los mentalistas o a intentar engatusarlos. Por ejemplo, Dennett propuso que lo que había que hacer era simplemente actuar *como si* la gente tuviera estados intencionales que les hicieran comportarse de determinadas maneras; más adelante, descubriríamos que no necesitamos esas nociones tan imprecisas.<sup>12</sup> Paul Churchland admitió a regañadientes que, aunque era un problema interesante el por qué la gente se aferra a ese mentalismo erróneo y simple, la cuestión es que esto era algo que había que explicar, y no algo que había que dar por supuesto. Quizá, como decía Churchland, la psicología popular parece describir cómo suceden realmente las cosas, pero ¿cómo podrían una creencia un deseo o una actitud ser *causa* de alto en el mundo físico, es decir, en el mundo de la computación?<sup>13</sup> La mente, en sentido subjetivo, era o un epifenómeno que surgía del sistema computacional bajo determinadas condiciones, en cuyo caso no podía ser causa de nada, o no era más que una manera en que la gente hablaba sobre la conducta después de haber ocurrido (es decir, otra salida del sistema), en cuyo caso era una conducta más, que simplemente necesitaba un grado mayor de análisis lingüístico.

Y, por supuesto, no voy a dejar de hacer mención del nativismo de Jerry Fodor: la mente también podría ser un subproducto de procesos innatos incorporados en el sistema, en cuyo caso sería un efecto más que una causa.<sup>14</sup>

El renovado ataque a los estados mentales y la intencionalidad venía acompañado de un ataque parecido al concepto de agentividad. Los científicos cognitivos, en general, no tienen nada que objetar a la idea de que la conducta está dirigida, incluso dirigida a metas. Si la direccionalidad está gobernada por los resultados de computar la utilidad de resultados alternativos, ésta resulta perfectamente admisible y, de hecho, constituye incluso la pieza maestra de la «teoría de la elección racional». Pero la ciencia cognitiva, en su nueva modalidad, a pesar de la hospitalidad que exhibe hacia la conducta dirigida a metas, se muestra aún cautelosa respecto al concepto de agentividad. Porque la «agentividad» supone la conducta de la acción bajo el dominio de estados intencionales. De manera que, actualmente, la acción basada en creencias, deseos o compromisos morales —a menos que sea puramente estipulativa en el sentido de Dennett— es considerada por los científicos cognitivos bienpensantes como algo que hay que evitar a toda costa. Es algo así como el libre albedrío para los deterministas.<sup>15</sup> No faltaron arrojados guerrilleros que se rebelaron contra el nuevo antiintencionalismo, como los filósofos John Searle y Charles Taylor, o el psicólogo Kenneth Gergen, o el antropólogo Clifford Geertz, pero sus puntos de vista fueron marginados por el grupo mayoritario de científicos adscritos al computacionalismo.<sup>16</sup>

Me doy perfecta cuenta de que posiblemente estoy dando una imagen exagerada de lo que sucedió con la revolución cognitiva cuando se vio subordinada al ideal de la computabilidad en el edificio de la ciencia cognitiva. He notado que, cuando un científico cognitivo ortodoxo utiliza la expresión «Inteligencia Artificial» (aunque sea sólo una vez), casi siempre añade en mayúsculas las iniciales IA entre paréntesis: «(IA)». Me parece que este acto de abreviación puede indicar dos cosas. La forma abreviada podría ser la reducción que prescribe la ley de Zipf, según la cual el tamaño de una palabra o una expresión es inversamente proporcional a su frecuencia —como en el caso de «televisión» que acaba por abreviarse en «TV»—, lo cual indicaría que la abreviatura «(IA)» es una forma de celebrar una ubicuidad y difusión de mercado similares en ambos productos. Lo que proclaman con orgullo las iniciales IA es que son aplicables a *todos* los artefactos mentaloides, incluso a la mente misma, si considera-

mos que esta no es más que otro artefacto, un artefacto que responde a las leyes de la computación. Pero, por otra parte, la abreviatura puede ser un signo de vergüenza: ya sea porque hay un aura de obscenidad en el hecho de artificializar algo tan natural como la inteligencia (en Irlanda, dicho sea de paso, IA es la pudorosa abreviatura de Inseminación Artificial), o porque IA es una forma de abreviar una expresión que, en versión íntegra, podría parecer un oxímoron (la viveza de la inteligencia unida a la languidez de la artificialidad). El orgullo de la ley de Zipf y la vergüenza del ocultamiento son, ambos, merecidos. No cabe ninguna duda de que la ciencia cognitiva ha contribuido a nuestra comprensión de cómo se hace circular la información y cómo se procesa. Como tampoco le puede caber duda alguna a nadie que se lo piense detenidamente de que en su mayor parte ha dejado sin explicar precisamente los problemas fundamentales que inspiraron originalmente la revolución cognitiva, e incluso ha llegado a oscurecerlos un poco. Por eso, vamos a volver a la cuestión de cómo puede construirse una ciencia de lo mental en torno al concepto de significado y los procesos mediante los cuales se crean y se negocian los significados dentro de una comunidad

## II

Comencemos por el concepto mismo de cultura, especialmente su papel constitutivo. Lo que era obvio desde el primer momento era quizá demasiado obvio para ser apreciado en su totalidad, al menos por nosotros, los psicólogos, que tenemos el hábito y la tradición de pensar desde puntos de vista más bien individualistas. Los sistemas simbólicos que los individuos utilizaban al construir el significado eran sistemas que estaban ya en su sitio, que estaban ya «allí», profundamente arraigados en el lenguaje y la cultura. Constituían un tipo muy especial de juego de herramientas comunal, cuyos utensilios, una vez utilizados, hacían del usuario un reflejo de la comunidad. Los psicólogos nos concentrábamos en estudiar cómo «adquirían» los individuos estos sistemas, cómo los hacían suyos, más o menos igual que podríamos preguntarnos cómo adquirirían los organismos en general sus adaptaciones especializadas al entorno natural. Incluso nos sentíamos interesados (una vez más, de forma individualista) por la disposición innata y específica del hombre para el lenguaje. Pero con pocas excepciones, entre las que hay que destacar a Vygotsky, no prestamos

atención al impacto que la utilización del lenguaje tenía sobre la naturaleza del hombre como especie.<sup>17</sup>

Tardamos mucho en darnos cuenta plenamente de lo que la aparición de la cultura significaba para la adaptación y el funcionamiento del ser humano. No se trataba sólo del aumento de tamaño y potencia de nuestro cerebro, ni de la bipedestación y la liberación de las manos. Estos no eran más que pasos morfológicos de la evolución que no habrían tenido demasiada importancia si no fuera por la aparición simultánea de sistemas simbólicos compartidos, de formas tradicionales de vivir y trabajar juntos; en una palabra, de la cultura humana. El Rubicón de la evolución humana se cruzó cuando la cultura se convirtió en el factor principal a la hora de conformar las mentes de quienes vivían bajo su férula. Como producto de la historia más que de la naturaleza, la cultura se había convertido en el mundo al que teníamos que adaptarnos y en el juego de herramientas que nos permitía hacerlo. Una vez cruzada la línea divisoria, ya no podía hablarse de una mente «natural» que se limitaba a *adquirir* el lenguaje como un accesorio. Ni podía hablarse de la cultura como afinadora o moduladora de las necesidades biológicas. Como dice Clifford Geertz, sin el papel *constitutivo* de la cultura somos «monstruosidades imposibles... animales incompletos, sin terminar, que nos completamos o terminamos a través de la cultura».<sup>18</sup>

Estas conclusiones son actualmente banales en la antropología, pero no en la psicología. Hay tres buenas razones para mencionarlas ahora, al principio mismo de nuestra exposición. La primera es una cuestión metodológica de hondo calado: el argumento constitutivo. La participación del hombre *en* la cultura y la realización de sus potencialidades mentales *a través* de la cultura hacen que sea imposible construir la psicología humana basándonos sólo en el individuo. Como mi colega de hace tantos años, Clyde Kluckhohn, decía con insistencia, los seres humanos no terminan en su propia piel; son expresión de la cultura. Considerar el mundo como un flujo indiferente de información que es procesada por individuos, cada uno actuando a su manera, supone perder de vista cómo se forman los individuos y cómo funcionan. O, por citar de nuevo a Geertz, «no existe una naturaleza humana independiente de la cultura».<sup>19</sup>

La segunda razón es consecuencia de lo que acabamos de decir, y no menos convincente. Dado que la psicología se encuentra tan inmersa en la cultura, debe estar organizada en torno a esos procesos de construcción y utilización del significado que conectan al hombre con la cultura.

Esto *no* nos conduce a un mayor grado de subjetividad en la psicología; es exactamente todo lo contrario. En virtud de nuestra participación en la cultura, el significado se hace *público y compartido*. Nuestra forma de vida, adaptada culturalmente, depende de significados y conceptos compartidos, y depende también de formas de discurso compartidas que sirven para negociar las diferencias de significado e interpretación. Como intentaré describir en el capítulo tercero, el niño no entra en la vida de su grupo mediante la ejercitación privada y autista de procesos primarios, sino como participante en un proceso público más amplio en el que se negocian significados públicos. Y, en este proceso, los significados no le sirven de nada a menos que consiga compartirlos con los demás. Incluso fenómenos aparentemente tan privados como los «secretos» (que también son en sí mismos una categoría culturalmente definida), una vez revelados, resultan ser públicamente interpretables e incluso banales; exactamente igual de estructurados que cuestiones admitidas abiertamente. Existen incluso procedimientos normalizados para «presentar excusas» por nuestra excepcionalidad, cuando los significados que pretenden nuestros actos resultan oscuros, formas típicas de hacer público el significado relegitimando de esta forma lo que pretendemos.<sup>20</sup> Por ambiguo o polisémico que sea nuestro discurso, seguimos siendo capaces de llevar nuestros significados al dominio público y negociarlos en él. Es decir, vivimos públicamente mediante significados públicos y mediante procedimientos de interpretación y negociación compartidos. La interpretación, por «densa» que llegue a ser, debe ser públicamente accesible, o la cultura caerá en la desorganización y sus miembros individuales con ella.

La tercera razón por la que la cultura ha de ser un concepto fundamental de la psicología radica en el poder de lo que voy a denominar *Folk psychology* («psicología popular»). La psicología popular, a la que está dedicada el segundo capítulo de este libro, es la explicación que da la cultura de qué es lo que hace que los seres humanos funcionen. Consta de una teoría de la mente, la propia y la de los demás, una teoría de la motivación, y todo lo demás. Debería llamarla «etnopsicología» por el paralelismo terminológico con expresiones como «etnobotánica», «etnofarmacología» y esas otras disciplinas indígenas que terminan por ser desplazadas por el conocimiento científico. Pero la psicología popular, aunque cambie, nunca se ve sustituida por paradigmas científicos. Y ello se debe a que la psicología popular se ocupa de la naturaleza, causas y consecuencias de aquellos

estados intencionales —creencias, deseos, intenciones, compromisos— despreciados por el grueso de la psicología científica en su esfuerzo por explicar la acción del hombre desde un punto de vista que esté fuera de la subjetividad humana, lo que Thomas Nagel denominaba, en feliz expresión, «el punto de vista de ninguna parte».<sup>21</sup> De manera que la psicología popular sigue dominando las transacciones de la vida cotidiana. Y aunque experimente cambios, se resiste a ser domesticada y pasar al ámbito de la objetividad. Porque se encuentra enraizada en un lenguaje y una estructura conceptual compartida que están impregnados de estados conceptuales: de creencias, deseos y compromisos. Y, como es reflejo de la cultura, participa tanto en la manera que la cultura tiene de valorar las cosas como en su manera de conocerlas. De hecho, *tiene que* hacerlo así, porque las instituciones culturales orientadas normativamente —las leyes, las instituciones educativas, las estructuras familiares— sirven para inculcar la psicología popular. Ciertamente, la psicología popular, a su vez, sirve para justificar esa inculcación. Pero esta es una historia de la que nos ocuparemos más adelante.

La psicología popular no es inmutable. Varía al tiempo que cambian las respuestas que la cultura da al mundo y a las personas que se encuentran en él. Merece la pena plantearse la pregunta de cómo los puntos de vista de héroes intelectuales como Darwin, Marx y Freud se van transformando gradualmente y terminan por ser absorbidos por la psicología popular, y digo esto para dejar claro que (como veremos en el último capítulo) la psicología cultural resulta a menudo indistinguible de la historia cultural.

La furia antimentalista contra la psicología popular sencillamente yerra el blanco. La idea de desprendernos de ella, como quien suelta lastre, en aras de liberarnos de los estados mentales en nuestras explicaciones cotidianas de la conducta humana equivale a tirar a la basura los fenómenos mismos que la psicología necesita explicar. Nos experimentamos a nosotros mismos y a los demás mediante categorías de la psicología popular. Es a través de la psicología popular como la gente se anticipa y juzga mutuamente, extrae conclusiones sobre si su vida merece o no la pena, etc. etc. Su poder sobre el funcionamiento mental del hombre y la vida humana radica en que proporciona el medio mismo mediante el cual la cultura conforma a los seres humanos de acuerdo con sus requerimientos. Al fin y al cabo, la psicología científica forma parte de ese mismo proceso cultural, y su postura hacia la psicología popular tiene consecuencias para

la cultura en que existe, cuestión esta de la que vamos a ocuparnos a continuación.

### III

Pero estoy yendo demasiado lejos y demasiado rápido, y estoy pasando atropelladamente sobre los reparos que suelen hacer que los científicos de la conducta eludan una psicología centrada en el significado, orientada culturalmente. Sospecho que se trata de los mismos reparos que facilitaron el que la Revolución Cognitiva eludiese algunas de sus metas originales. Estos reparos se refieren fundamentalmente a dos cuestiones, que son, ambas, «cuestiones fundamentales» de la psicología científica. El primero tiene que ver con la restricción y depuración de los estados subjetivos, no tanto como *datos* de la psicología, ya que el operacionalismo nos permite aceptarlos, por ejemplo, como «respuestas discriminativas», sino como conceptos *explicativos*. Y, ciertamente, lo que acabo de decir acerca del papel mediador del significado y de la cultura y su encarnación en la psicología popular parece cometer el «pecado» de elevar la subjetividad a un *status* explicativo. Los psicólogos nacimos en el positivismo y no nos gustan las nociones relativas a estados intencionales, tales como la creencia, el deseo o las intenciones, como explicaciones. El otro reparo se refiere al relativismo y el papel de los universales. Una psicología basada en la cultura suena como si inevitablemente tuviera que atascarse en el cenagal del relativismo precisando una teoría psicológica distinta para cada cultura que estudiemos. Voy a ocuparme de cada uno de estos dos reparos por turno.

En mi opinión, buena parte de la desconfianza que provoca el subjetivismo de nuestros conceptos explicativos tiene que ver con la supuesta discrepancia que existe entre lo que las personas *dicen* y lo que *hacen* de verdad. Una psicología sensible a la cultura (especialmente si otorga un papel fundamental a la psicología popular como factor mediador) está y debe estar basada no sólo en lo que *hace* la gente, sino también en lo que *dicen* que hacen, y en lo que *dicen* que los llevó a hacer lo que hicieron. También se ocupa de lo que la gente *dice* que han hecho los otros y por qué. Y, por encima de todo, se ocupa de cómo *dice* la gente que es su mundo. Desde el rechazo de la introspección como método fundamental de la psicología, hemos aprendido a considerar que esos «relatos verbales» no son de fiar; incluso que, de alguna extraña manera filosófica, no son ver-

dad. Nuestra preocupación por los criterios verificacionistas del significado, como ha señalado Richard Rorty, nos ha convertido en devotos de la predicción como criterio de la «buena» ciencia, incluida la «buena psicología». <sup>22</sup> Por consiguiente, juzgamos lo que la gente dice sobre sí misma y sobre su mundo, o sobre los demás y sus mundos respectivos, en función casi exclusivamente de si predice o proporciona una explicación verificable de lo que *hace*, *ha hecho* o *hará*. Si no es así, entonces, con ferocidad filosófica «humana», tratamos lo que se ha dicho como «nada más que error e ilusión.» O quizá lo consideramos como un mero «síntoma» que, adecuadamente interpretado, nos llevará a la verdadera «causa» de la conducta cuya predicción era nuestro legítimo objetivo.

Incluso Freud, con su devoción ocasional a la idea de «realidad psíquica», alimentó esta actitud mental, ya que, como tan agudamente dice Paul Ricoeur, Freud se adhería a veces a un modelo fisicalista del siglo XIX que fruncía el ceño ante explicaciones que diesen cabida a estados intencionales. <sup>23</sup> Por consiguiente, forma parte de nuestra herencia de modernos hombres y mujeres postfreudianos el oponer una mueca de desdén a lo que *dice* la gente. Eso no es *más que* contenido manifiesto. Las causas reales puede que ni siquiera sean accesibles a nuestra conciencia corriente. Lo sabemos todo sobre la defensa del yo y la racionalización. Y, en cuanto a nuestro Yo, sabemos que es un síntoma de compromiso que cuaja a partir de la interacción entre la inhibición y la ansiedad, una formación que, para ser conocida, ha de ser excavada arqueológicamente con las herramientas del psicoanálisis.

O, en términos más contemporáneos, como muestran Lee Ross y Richard Nisbett en sus minuciosos estudios, es obvio que la gente no es capaz de describir correctamente ni la base de sus elecciones ni los sesgos que afectan a la distribución de esas elecciones. <sup>24</sup> Y si fuesen necesarias pruebas aún más contundentes de esta generalización, podrían encontrarse en el trabajo de Amos Tversky y Daniel Kahneman que, por cierto, citan como antecedente de su trabajo un conocido libro de Bruner, Goodnow y Austin. <sup>25</sup>

La acusación de que «lo que la gente dice no es necesariamente lo que hace» lleva consigo una curiosa implicación. Esta es que lo que la gente *hace* es más importante, más «real», que lo que *dice*, o que esto último sólo es importante por lo que pueda revelarnos sobre lo primero. Es como si el psicólogo quisiera lavarse totalmente las manos respecto a los estados mentales y su organización, como si afirmásemos que, al fin y al cabo,

«decir» es algo que versa *sólo* sobre lo que uno piensa, siente, cree o experimenta. Es curioso que haya tan pocos estudios que vayan en la dirección opuesta: ver cómo lo que uno *hace* revela lo que piensa, siente o cree. Todo ello a pesar del hecho de que nuestra psicología popular es tan atractivamente rica en categorías tales como «hipocresía», «insinceridad», y otras por el estilo.

Esta acentuación sesgada de la psicología científica ciertamente no deja de ser curiosa a la luz de nuestras formas cotidianas de enfrentarnos a la relación entre decir y hacer. Para empezar, cuando alguien actúa de una manera ofensiva, lo primero que hacemos para enfrentarnos a esta situación es averiguar si lo que parece que ha hecho es lo que pretendía hacer realmente; es decir, intentamos enterarnos de si su estado mental (tal y como se pone de manifiesto por lo que nos dice) está o no de acuerdo con sus obras (tal y como se ponen de manifiesto en lo que ha hecho). Y si la persona nos dice que lo ha hecho sin querer, la exoneramos de culpa. En cambio, si el acto ofensivo fue a propósito, podemos intentar «razonar con ella», es decir, «hablarle para que deje de comportarse de esa manera». O quizá esa persona puede intentar persuadirnos de que no hay razón para que nos disgustemos por su acción «presentándonos excusas», que es una forma verbal de explicar que su conducta está exenta de culpa y, por consiguiente, de legitimarla. Cuando una persona insiste en mostrarse ofensiva hacia un número suficientemente grande de gente, puede que alguien intente incluso convencerla para que vaya a un psiquiatra, que, mediante una terapia *oral*, intentará enderezar su *conducta*.

No cabe duda de que el significado que los participantes en una interacción cotidiana atribuyen a la mayor parte de los actos depende de lo que se dicen mutuamente antes, durante o después de actuar; o de lo que son capaces de presuponer acerca de lo que el otro *habría* dicho en un contexto determinado. Todo esto es obvio, no sólo en el nivel del diálogo informal sino también en el nivel de un diálogo formal privilegiado como, por ejemplo, los diálogos codificados del sistema legal. Las leyes contractuales versan enteramente sobre la relación entre lo que se hace y lo que se dijo. Lo mismo sucede, en un nivel menos formal, con las conductas de matrimonio, parentesco, amistad y compañerismo.

El fenómeno se da en las dos direcciones. El significado de la palabra se encuentra poderosamente determinado por el tren de acción en que ocurre («¡sonría al hablar!»), exactamente igual que el significado de la acción sólo puede interpretarse en función de lo que los actores dicen que preten-

den (decir «lo siento» al empujar accidentalmente a alguien). Al fin y al cabo, se acaba de cumplir un cuarto de siglo desde la publicación de la teoría de los actos de habla de John Austin.<sup>26</sup> La única respuesta posible a aquellos que quieren concentrarse en si lo que la gente dice sirve o no para predecir lo que va a hacer es que separar ambas cosas de esa manera es hacer mala filosofía, mala antropología, mala psicología y un derecho quimérico. Decir y hacer constituyen una unidad funcionalmente inseparable en una psicología orientada culturalmente. Cuando, en el siguiente capítulo, entremos a discutir algunas de las «máximas operativas» de la psicología popular, esta reflexión resultará crucial.

La psicología orientada culturalmente ni desprecia lo que la gente dice sobre sus estados mentales, ni trata lo que dicen sólo como si fueran indicios predictivos de su conducta visible. El supuesto fundamental de este tipo de psicología es, más bien, que la relación entre lo que se hace y lo que se dice es, *en el proceder normal de la vida*, interpretable. Esta psicología adopta la postura de que existe una congruencia públicamente interpretable entre decir, hacer y las circunstancias en que ocurren lo que se dice y lo que se hace. Es decir, existen relaciones canónicas establecidas por mutuo acuerdo entre el significado de lo que decimos y lo que hacemos en determinadas circunstancias, y esas relaciones gobiernan cómo conducimos nuestras vidas unos con otros. Existen, además, procedimientos de negociación para desandar el camino cuando esas relaciones canónicas son violadas. Esto es lo que hace que la interpretación y el significado sean fundamentales en la psicología cultural, o en cualquier psicología o ciencia de lo mental, si a eso vamos.

La psicología cultural, casi por definición, no se puede preocupar de la «conducta» sino de la «acción», que es su equivalente intencional; y, más concretamente, se preocupa de la *acción situada* (situada en un escenario cultural y en los estados intencionales mutuamente interactuantes de los participantes). Lo que no significa que la psicología cultural tenga que prescindir definitivamente de los experimentos de laboratorio o de la búsqueda de los universales humanos, cuestión de la que nos vamos a ocupar a continuación.

## IV

He propugnado que la psicología deje de intentar «liberarse del significado» en su sistema de explicación. Las personas y las culturas que son su objeto de estudio están gobernadas por significados y valores compartidos. La gente consagra su vida a su búsqueda y realización, muere por ellos. Se ha dicho que la psicología debe «liberarse de la cultura» si aspira a descubrir algún día un conjunto de universales humanos trascendentales, aun cuando esos universales estén acotados por precisiones relativas a variaciones «transculturales».<sup>27</sup> Voy a sugerir una manera de concebir los universales humanos que es coherente con la psicología cultural y que, sin embargo, elude tanto las indeterminaciones del relativismo como las trivialidades de la psicología transcultural. La psicología cultural *no* puede reducirse a una psicología transcultural que proporcione unos cuantos parámetros que permitan explicar la aparición de variaciones locales en las leyes universales de la conducta. Ni, como vamos a ver ahora mismo, nos condena a la elasticidad acomodaticia del relativismo.

La solución del problema de los universales radica en denunciar una falacia, ampliamente difundida y bastante anticuada, heredada del siglo XIX por las ciencias humanas, que hace referencia a la relación entre biología y cultura. De acuerdo con esta idea, la cultura vendría a ser una especie de «capa superpuesta» sobre la naturaleza humana, que estaría determinada biológicamente. Se daba por supuesto que las *causas* de la conducta humana radicaban en ese sustrato biológico. En cambio, lo que yo me propongo sostener es que las verdaderas causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda del significado dentro de la cultura. El sustrato biológico, los denominados «universales de la naturaleza humana», no es una causa de la acción sino, como mucho, una *restricción* o una *condición* de ella. De la misma manera que el motor no es la «causa» por la que vamos en coche al supermercado para hacer la compra del fin de semana, nuestro sistema reproductor biológico no es la «causa» que, casi infaliblemente, hace que nos casemos con alguien de nuestra propia clase social, nuestro mismo grupo étnico, etc. Admitiendo, por supuesto, que sin el motor no podríamos desplazarnos en coche hasta el supermercado y que, quizá, tampoco habría matrimonios en ausencia de un sistema reproductor.

Pero la palabra «restricción» es una manera demasiado negativa de abordar la cuestión. Las limitaciones de origen biológico que operan

sobre el funcionamiento humano son también retos a la invención cultural. Las herramientas de cualquier cultura pueden describirse como un conjunto de prótesis mediante las cuales los seres humanos pueden superar, e incluso redefinir, los «límites naturales» del funcionamiento humano. Las herramientas humanas son precisamente de este género, tanto las tangibles como las inmateriales. Por ejemplo, existe una limitación biológica que afecta a la memoria inmediata, el famoso «número siete más o menos dos» de George Miller.<sup>28</sup> Pero los seres humanos hemos construido dispositivos simbólicos para superar esta limitación: sistemas de codificación como los números octales, procedimientos mnemotécnicos o trucos lingüísticos. Recuérdese que la idea más importante que defendía Miller en aquel artículo que marcó un hito era que, reconvirtiendo la información mediante esos sistemas de codificación, como seres humanos dotados de cultura, estábamos capacitados para enfrentarnos a siete «porciones» variables [*chunks*] de información en lugar de a siete «unidades» mínimas [*bits*]. Nuestro conocimiento, por consiguiente, se convierte en conocimiento aculturado, que no puede definirse como no sea mediante un sistema de notación basado culturalmente. Mientras tanto, hemos conseguido soltar las amarras originales establecidas por la denominada biología de la memoria. La biología pone límites, pero no por siempre jamás.

O fijémonos en los denominados «motivos humanos naturales». Sería del género tonto negar que a la gente le entra hambre o se excita sexualmente, o que hay un sustrato biológico sobre el que se asientan esos estados. Pero el compromiso de los judíos devotos de ayunar durante el Yom Kippur, o el de los musulmanes creyentes de respetar el Ramadán, escapa totalmente a cualquier disertación sobre la fisiología del hambre. Y el tabú del incesto posee un poder y una capacidad prescriptiva que no se encuentran en las gonadotropinas. Ni el compromiso cultural de consumir ciertas comidas o comer en determinadas ocasiones puede reducirse a un proceso de «conversión» de impulsos biológicos en preferencias psicológicas. Nuestros deseos y las acciones que realizamos en su nombre están mediados por medios simbólicos. Como dice Charles Taylor en su último y espléndido libro, *Sources of the Self*, un compromiso no es simplemente una preferencia. Es una creencia, una «ontología», como dice él, de acuerdo con la cual un determinado modo de vida merece nuestro apoyo, aun cuando nos resulte difícil vivir de acuerdo con él. Nuestras vidas, como veremos en el Capítulo 4, se entregan a encontrar la mayor realización

posible dentro de esas formas de vida, llegando a sufrir por ello si es necesario.

Obviamente, también hay limitaciones que afectan al compromiso con una forma de vida que son más biológicas que culturales. El agotamiento físico, el hambre, la enfermedad y el dolor pueden quebrar nuestras conexiones o truncar su crecimiento. Elaine Scarry señala en su emocionante libro *The body in pain* que el poder del dolor (como en los casos de tortura) reside en que destruye nuestra conexión con el mundo personal y cultural, borrando el contexto significativo que da sentido a nuestras esperanzas y anhelos.<sup>29</sup> El dolor reduce la conciencia humana hasta el punto de que, como bien saben los torturadores, el hombre se convierte prácticamente en una bestia. Y aun así, el dolor no siempre triunfa, tan poderosos son los vínculos que nos unen a esos significados que dan sentido a la vida. La espantosa bestialización del holocausto con sus campos de la muerte estaba planificada para deshumanizar tanto como para matar, y eso fue lo que la convirtió en el momento más tenebroso de la historia humana. Los hombres se habían matado antes, aunque nunca a esa escala y con tal nivel de burocratización. Pero nunca se había producido un esfuerzo concertado comparable con el fin de deshumanizar mediante el sufrimiento, el dolor y la humillación intolerable.

Es un mérito que hay que atribuir a Wilhelm Dilthey y su *Geisteswissenschaft*, su ciencia del hombre basada en la cultura, el que reconociese el poder de la cultura para formar y guiar a una especie nueva, en perpetuo cambio.<sup>30</sup> Yo deseo alinearme con sus aspiraciones. Lo que quiero demostrar en este libro es que son la cultura y la búsqueda del significado las que constituyen la mano moldeadora, en tanto que la biología es la que impone limitaciones, pero que, como hemos visto, la cultura tiene incluso el poder de ablandar esas limitaciones.

Pero, para que esto no parezca el prefacio a una nueva forma de optimismo sobre el género humano y su futuro, me voy a permitir decir algo más antes de pasar a ocuparme, como he prometido, de la cuestión del relativismo. A pesar de toda la creatividad de su inventiva, la cultura humana no es necesariamente benigna ni se caracteriza por su extrema maleabilidad en respuesta a los problemas. Todavía es costumbre, a la manera de las antiguas tradiciones, echar la culpa de los fracasos de la cultura humana a la «naturaleza humana», ya sea en forma de instintos, de pecado original o de cualquier otra cosa. Hasta Freud, a pesar de su penetrante olfato para la insensatez humana, cayó a menudo en esta trampa,

sobre todo en su doctrina del instinto. Pero no cabe la menor duda de que se trata de una forma conveniente y autocompasiva de disculparse. ¿Podemos realmente invocar nuestra herencia biológica para justificar, pongamos por caso, la agresiva burocratización de la vida que se produce en nuestros días, con la consiguiente erosión de nuestro sentido de la identidad y la compasión? Invocar a diablos biológicos o a «Pedro Botero» es eludir nuestra responsabilidad por algo que hemos creado nosotros mismos. A pesar de nuestro poder para construir culturas simbólicas y establecer las fuerzas institucionales necesarias para su ejecución, no parece que seamos muy expertos en enderezar el rumbo de nuestras creaciones hacia las metas que manifestamos desear. Haríamos mejor en cuestionar nuestra capacidad de construcción y reconstrucción de formas comunales de vida que invocar las deficiencias del genoma humano. Lo cual no quiere decir que las formas comunales de vida sean fáciles de cambiar, aun en ausencia de limitaciones biológicas; se trata sólo de dirigir nuestra atención al lugar adecuado, no sobre nuestras limitaciones biológicas sino sobre nuestra inventiva cultural.

## V

Y esto nos lleva inevitablemente al problema del relativismo. ¿Porque qué queremos decir cuando afirmamos que no estamos demasiado «capacitados» o no somos demasiado «ingeniosos» en la construcción de nuestros mundos sociales? ¿Quién hace ese juicio y de acuerdo con qué normas? Si la cultura da forma a la mente, y si las mentes hacen esos juicios de valor, ¿no nos vemos abocados a quedar encerrados en un relativismo sin escapatoria posible? Sería mejor que examinásemos lo que esto puede significar. Lo que debe preocuparnos en primer lugar es el lado epistemológico del relativismo más que el evaluativo. ¿Lo que conocemos es «absoluto» o es siempre relativo a alguna perspectiva, a algún punto de vista? ¿Existe una «realidad aborigen» o, como decía Nelson Goodman, la realidad es una construcción?<sup>31</sup> La mayoría de los intelectuales optaría hoy en día por alguna postura medianamente perspectivista. Pero muy pocos están en condiciones de abandonar completamente la noción de que existe una realidad aborigen singular. Carol Feldman ha llegado a sugerir un posible universal humano cuya tesis principal es que dotamos a las conclusiones de nuestros cálculos cognitivos de un estatus ontológico espe-

cial, externo a nosotros mismos.<sup>32</sup> Nuestros pensamientos están, como si dijéramos, «aquí dentro». Nuestras conclusiones están «allá afuera». Carol Feldman denomina a este error tan humano «*dumping*\* óptico», y nunca le ha costado demasiado trabajo encontrar ejemplos de este universal. Sin embargo, en la mayor parte de las interacciones humanas, la «realidad» es el resultado de prolongados e intrincados procesos de construcción y negociación profundamente implantados en la cultura.

¿Son las consecuencias de practicar este constructivismo y de reconocer que lo hacemos tan espantosas como se las hace aparecer? ¿De verdad nos lleva esta práctica a un relativismo del tipo «todo vale»? La tesis básica del constructivismo es simplemente que el conocimiento es «correcto» o «incorrecto» dependiendo de la perspectiva que hayamos decidido tomar. Los aciertos y los errores de este tipo —con independencia de lo bien que podamos verificarlos— no equivalen a verdades o falsedades absolutas. Lo mejor a que podemos aspirar es a ser conscientes de nuestra propia perspectiva y de las de los demás cuando decimos que algo es «correcto» o «incorrecto». Expresado de esta manera, el constructivismo no parece algo tan exótico. Es lo que los especialistas en derecho llaman «el aspecto interpretativo» o, como dijo uno de ellos, una huida del «significado autoritario».

Según Richard Rorty, en su exploración de las consecuencias del pragmatismo, el interpretativismo forma parte de un movimiento profundo y lento cuyo objetivo es desposeer a la filosofía de su *status* «fundacional».<sup>33</sup> Según él, el pragmatismo —y el punto de vista que he presentado cae dentro de esta categoría— no es «más que antiesencialismo aplicado a nociones como ‘verdad’, ‘conocimiento’, ‘lenguaje’, ‘moralidad’ y otros objetos semejantes de la teorización filosófica». Como ejemplo de esta idea, Rorty cita una definición de William James, de acuerdo con la cual «verdadero» es «lo que es bueno en materia de creencias». A favor de James, Rorty añade que «lo que quiere decir es que no sirve de nada que nos digan que la verdad es ‘correspondencia con la realidad’... Ciertamente, uno puede emparejar fragmentos de lo que cree que es el mundo de tal manera que las oraciones en las que uno cree tengan estruc-

\* Carol Feldman recurre a un término mercantil, *dumping*, que se utiliza para referirse a la práctica comercial de inundar el mercado, principalmente en un país extranjero, con productos vendidos a bajo precio, con el fin tanto de ganar un mercado nuevo como de mantener los precios en el propio. [N. del T.]

turas internas isomórficas con las relaciones entre las cosas del mundo». Pero tan pronto como vamos más allá de oraciones tan sencillas como «el gato está en la alfombra» y empezamos a enfrentarnos a universales, hipótesis o teorías, esos emparejamientos resultan «confusos y *ad hoc*». Esos ejercicios de emparejamiento son de muy poca ayuda a la hora de determinar «si nuestra idea actual del mundo es, más o menos, la que deberíamos tener, y por qué». Llevar estos ejercicios a un extremo supone, como bien advierte Rorty, «querer que la verdad tenga una esencia», estar en lo cierto en algún sentido absoluto. Pero decir algo útil acerca de la verdad, añade, es «explorar la práctica en lugar de la teoría... la acción en lugar de la contemplación». Afirmaciones abstractas como «La Historia es la crónica de la lucha de clases» no han de juzgarse limitándonos a formular preguntas como «¿Capta esa frase adecuadamente la cuestión?». Sería mejor formular cuestiones pragmáticas, perspectivistas: «¿Qué supondría creer esa frase?» o «¿A qué me estaría comprometiendo si la creyese?». Y esta actitud está muy alejada del tipo de esencialismo kantiano que busca principios que establezcan la esencia definidora del «conocimiento» o la «representación» o la «racionalidad».<sup>34</sup>

Me voy a permitir ilustrar estas ideas con un pequeño estudio de caso. Queremos saber más sobre la valía intelectual. Y decidimos, sin pensarlo dos veces, utilizar el rendimiento escolar para evaluar esta capacidad y predecir «su» desarrollo. Al fin y al cabo, en lo que a la valía intelectual se refiere, el rendimiento escolar es de importancia capital. Entonces, desde la perspectiva que hemos elegido, resulta que en Norteamérica los negros tienen menos «valía» que los blancos, que, a su vez, tienen un poco menos que los asiáticos. «¿Qué tipo de resultado es *ese*?», preguntaría un crítico de orientación pragmática. Si en la discusión subsiguiente prevaleciese la buena voluntad, se produciría un proceso de lo que sólo podemos llamar destrucción y reconstrucción sucesivas. ¿Qué significa el rendimiento escolar y cómo se relaciona con otras formas de rendimiento? Y, en cuanto a la valía intelectual, ¿qué significa «ese» concepto? ¿Es singular o plural? ¿Y no podría su misma definición depender de algún proceso sutil mediante el cual una cultura seleccione determinados rasgos para honrarlos, recompensarlos y cultivarlos, como ha propuesto Howard Gardner?<sup>35</sup> O, desde un punto de vista político, ¿no se habrá amañado el rendimiento escolar mediante una selección del currículum encaminada a legitimar la descendencia de los que «tienen» y marginar a los que «no tienen»? Muy pronto, la cuestión de qué *es* la «valía intelectual» se verá sus-

tituida por cuestiones relativas a cómo deseamos *usar* el concepto a la luz de distintas circunstancias: políticas, sociales, económicas e incluso científicas.

Esta es una discusión típicamente constructivista y un método típicamente pragmático de resolverla. ¿Es esto relativismo? ¿Se trata de esa temida forma de relativismo según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra? ¿Hay realmente alguien que sostenga un punto de vista así, o el relativismo es más bien algo que invocan los filósofos esencialistas para apuntalar su fe en la «verdad lisa y llana» (ese compañero de juegos imaginario que tiene perpetuamente asignado el papel de aguafiestas en el juego de la razón pura)? Creo que Rorty tiene razón al decir que el relativismo no es el obstáculo al que se enfrentan el constructivismo y el pragmatismo. Es indudable que formular las preguntas del pragmatista — ¿cómo afecta este punto de vista a mi punto de vista sobre el mundo o a mis compromisos con él? — no puede llevar a la postura del «todo vale». A lo que puede llevar es a un desembalaje de presuposiciones, tanto mejor para explorar nuestros propios compromisos.

En su hondo y reflexivo libro *The Predicament of Culture*, James Clifford señala que las culturas, si alguna vez fueron homogéneas, han dejado de serlo, y que el estudio de la antropología se ha convertido forzosamente en un instrumento para manejar la diversidad.<sup>36</sup> Podría incluso suceder que los argumentos basados en esencias y «realidades aborígenes», al cubrir la tradición con el manto de la «realidad», sean medios de crear estancamiento y alienación cultural. ¿Pero qué puede decirse de la acusación de que el constructivismo debilita o socava los compromisos?

Si el conocimiento depende de la perspectiva, ¿qué pasa con la cuestión del valor, con la *elección* de perspectiva que uno hace? ¿No es *más que* una cuestión de preferencia? ¿Son los valores únicamente preferencias? Si no, ¿cómo elegimos entre valores distintos? En torno a esta cuestión, existen dos puntos de vista psicológicos seductoramente erróneos: uno de ellos se basa en un aparato aparentemente racionalista; el otro es románticamente irracional. Este último sostiene que los valores están en función de reacciones viscerales, conflictos psíquicos desplazados, el temperamento y cosas por el estilo. En la medida en que los irracionales toman en cuenta la cultura, lo hacen como una fuente de aprovisionamiento, una especie de restaurante autoservicio de valores entre los que uno elige en función de sus impulsos o conflictos individuales. Los valores no se

ven en función de cómo relacionan al individuo con la cultura; su estabilidad se explica recurriendo a fijadores tales como los programas de reforzamiento, la rigidez neurótica, etc.<sup>37</sup>

Los racionalistas adoptan un punto de vista muy diferente, que deriva fundamentalmente de la teoría económica y cuyo ejemplo más característico es, quizá, la teoría de la elección racional.<sup>38</sup> De acuerdo con la teoría de la elección racional, nuestros valores se ponen de manifiesto en nuestras elecciones, situación por situación, y guiados por modelos racionales, como la teoría de la utilidad, las reglas de optimización, la minimización del dolor, o lo que sea. Estas elecciones (en condiciones apropiadas) revelan notables regularidades, que recuerdan mucho el tipo de funciones que pueden observarse en los experimentos de condicionamiento operante con palomas. Pero, para un psicólogo, la bibliografía sobre la «elección racional» es interesante principalmente por sus vívidas anomalías, por sus violaciones de las reglas de la utilidad. (La utilidad es el resultado de multiplicar el valor de una elección determinada por su probabilidad subjetiva de ser ejecutada provechosamente, y ha constituido la piedra angular de las teorías económicas formales desde Adam Smith.) Veamos las anomalías. Richard Herrnstein, por ejemplo, describe una que tiene el divertido nombre de «mejor por docenas», y que consiste en que se ha demostrado que la gente prefiere comprar abonos para la temporada de música aunque sepan que lo más probable es que sólo vayan a la mitad de los conciertos.<sup>39</sup> La manera de afrontar esta anomalía es asignar al «esnobismo» o al «compromiso» o a la «pereza» un valor en la situación de elección. El valor asignado es aquel que hace que el resultado se ajuste a la teoría de la utilidad. Esto, por supuesto, deja al descubierto cuál es su juego. Si aceptamos la teoría de la utilidad (o alguna de sus variantes), no hacemos más que asignar valores a las elecciones de tal manera que la conducta de elección se ajuste a sus postulados. La teoría de la elección racional tiene poco o nada que decir sobre cómo se forman los valores: si se trata de reacciones viscerales, si están históricamente determinados, o qué.

Tanto el enfoque irracionalista de los valores como el racionalista pierden de vista algo que es crucial: el compromiso con «formas de vida» determinadas es inherente a los valores, y las formas de vida, en su compleja interacción, constituyen una cultura. Ni nos sacamos de la manga los valores en cada situación de elección que se nos plantea, ni estos son producto de individuos aislados dotados de impulsos férreos y neurosis apremiantes. Más bien, los valores son comunales y consecuentes desde el

punto de vista de nuestras relaciones con una comunidad cultural determinada. Cumplen funciones en interés nuestro en el seno de esa comunidad. Los valores que subyacen a una forma de vida determinada, como señala Charles Taylor, se encuentran tan sólo ligeramente abiertos a la «reflexión radical».<sup>40</sup> Se incorporan a nuestra propia identidad y, al mismo tiempo, nos sitúan en una cultura. En la medida en que una cultura no es, en el sentido de Sapir, «espuria», los compromisos de valor de sus miembros proporcionan, o bien la base para llevar satisfactoriamente una forma de vida o, por lo menos, una base para la negociación.<sup>41</sup>

Pero el pluralismo de la vida moderna —podría objetarse— y los rápidos cambios que impone crean conflictos que afectan a los compromisos, conflictos que afectan a los valores y, por consiguiente, conflictos que tienen que ver con la «validez» de distintos postulados relativos a nuestro conocimiento de los valores. Sencillamente no sabemos cómo predecir el «futuro del compromiso» en estas circunstancias. Pero resulta un poco chistoso suponer que, en las actuales condiciones mundiales, insistir con obstinación en la noción de valor absoluto vaya a hacer que las incertidumbres desaparezcan. Lo único que cabe esperar es un pluralismo viable respaldado por la voluntad de negociar nuestras diferencias en la manera de ver el mundo.

Lo cual me lleva directamente a una última cuestión general de la que me tengo que ocupar, que constituye otra razón por la que creo que una psicología cultural como la que propongo no necesita preocuparse por el espectro del relativismo. Esta cuestión tiene que ver con la receptividad y el liberalismo, ya sea en la política, la ciencia, la literatura, la filosofía o las artes. La receptividad de la que hablo es la voluntad de construir el conocimiento y los valores desde múltiples perspectivas sin perder el compromiso con los propios valores. Esta receptividad es la piedra angular de lo que llamamos una cultura democrática. Hemos aprendido, a base de sufrimiento, que ni la cultura democrática ocurre por prescripción divina, ni debe darse por supuesto que va a durar para siempre. Como todas las culturas, descansa sobre valores que generan formas características de vida con sus correspondientes concepciones de la realidad. Aunque valora los soplos de aire fresco que puede aportar la sorpresa, no siempre está a salvo de las conmociones que la receptividad a veces inflige. Su misma receptividad genera sus propios enemigos, porque no cabe duda de que hay una limitación biológica que afecta a nuestro apetito de novedad. En mi opinión, el constructivismo de la psicología cultural es una expresión profun-

da de la cultura democrática.<sup>42</sup> Exige que nos hagamos conscientes de cómo desarrollamos nuestro conocimiento y todo lo conscientes que podamos de los valores que nos llevan a adoptar nuestras perspectivas. Exige que nos hagamos responsables de cómo conocemos y por qué. Pero no pretende que haya una sola forma de construir el significado, o una sola forma correcta. Se basa en valores que, en mi opinión, son los que mejor se adecuan para hacer frente a los cambios y fracturas que se han convertido en un rasgo tan característico de la vida moderna.

## VI

Para terminar, me voy a permitir volver a la postura de animadversión de la «psicología científica» positivista hacia la «psicología popular». La psicología científica reitera, con razón, que tiene derecho a atacar, discutir e incluso reemplazar los postulados de la psicología popular. Insiste en su derecho a negar la eficacia causal de los estados mentales y de la cultura misma. Llega incluso al extremo de asignar conceptos tales como la «libertad» y la «dignidad» al reino de la ilusión, aunque sean conceptos esenciales del sistema de creencias de una cultura democrática. En esta posición extrema, se dice a veces de la psicología que es anticultural, antihistórica, y que su reduccionismo es antiintelectual. Quizá. Pero también es verdad que esa especie de celo de «ateo del pueblo» exhibido por muchos positivistas extremos ha alentado discusiones sobre la naturaleza del hombre, y que su insistencia sobre los procedimientos de investigación «objetivos» u «operacionales» ha tenido un saludable efecto astringente sobre nuestras especulaciones. Pero, sin embargo, sigue existiendo una preocupación un poco puntillosa.

Todavía recuerdo la primera conferencia de las *William James Lectures* que Wolfgang Köhler pronunció en Harvard bajo el título de *The Place of Values in a World of Facts*.<sup>43</sup> Köhler narra una conversación imaginaria con un amigo que se queja del carácter de «nada más que» de que adolece la psicología: de que represente la naturaleza humana como nada más que una concatenación de reflejos condicionados, vínculos asociativos o impulsos animales transformados. Y ese amigo imaginario se pregunta entonces, preocupado, qué sucederá cuando el cartero y el primer ministro también lleguen a pensar de ese modo. A mí también me preocupa saber

qué sucede cuando el modelo empieza a pensar que es como aparece en su retrato. Recordemos la respuesta que dio Picasso a los amigos de Gertrude Stein cuando le dijeron que pensaba que el retrato que le había hecho no se le parecía mucho. «Decidle que espere», respondió el pintor, «ya se parecerá». Pero la otra posibilidad, desde luego, es que el modelo acabe por apartarse de esa clase de pintor.<sup>44</sup> En palabras de Adrienne Rich, «cuando alguien que tiene la autoridad de un profesor, pongamos por caso, describe el mundo y tú no estás en él, hay un momento de desequilibrio psíquico, como si te mirases a un espejo y no vieses nada».<sup>45</sup>

En una sociedad democrática, los intelectuales constituyen una comunidad de críticos culturales. Pero los psicólogos, desgraciadamente, pocas veces se han visto a sí mismos de esa manera, en gran medida por lo atrapados que están en esa autoimagen generada por la ciencia positivista. Desde este punto de vista, la psicología se ocupa sólo de verdades objetivas y rehúye la crítica cultural. Pero hasta la psicología científica se moverá mejor cuando reconozca que sus verdades, como todas las verdades acerca de la condición humana, son relativas al punto de vista que adopte respecto a esa condición. Y conseguirá una posición más eficaz hacia la cultura en general cuando llegue a reconocer que la psicología popular de la gente corriente no es *simplemente* un conjunto de ilusiones tranquilizadoras, sino las creencias e hipótesis de trabajo de la cultura acerca de qué es lo que hace posible y satisfactorio el que la gente viva junta, aun a costa de grandes sacrificios personales. Este es el punto de partida de la psicología y el punto en que es inseparable de la antropología y las otras ciencias de la cultura. La psicología popular necesita ser explicada, no descalificada.