

LA TEORIA DEL DESARROLLO COMO CULTURA JEROME BRUNER

Comenzaré con lo que ahora debería parecer una proposición razonable. Las teorías del desarrollo humano, una vez aceptadas en la cultura predominante, ya no funcionan simplemente como descripciones de la naturaleza humana y su crecimiento. Por su carácter, como representaciones culturales aceptadas, dan, en cambio, una realidad social a los procesos que tratan de explicar y, en cierto grado, a los “hechos” que citan como fundamento. Así como la teoría de la propiedad es constitutiva de los conceptos de propiedad, usurpación y herencia. Al dotarlos de una realidad *social*, les damos también una encarnación práctica. De manera que no hay sólo “propiedad inmueble” sino también agentes inmobiliarios, compañías de crédito hipotecario e, incluso, novelas de protesta como *viñas de ira*.

Las teorías del desarrollo, por sus estipulaciones sobre el desarrollo humano, también crean reglas e instituciones que son tan compulsivas como las compañías de crédito hipotecario: la delincuencia, las ausencias, “los hitos de crecimiento”, los patrones nacionales. Las elecciones para el consejo escolar local son determinadas por los logros de los niños de la comunidad con respecto a las normas nacionales de lectura. Las normas, desde luego, dependen de la teoría de la lectura comprendida implícitamente en la cultura institucionalizada de la escuela. En un campo aun más acosado emocionalmente, la teoría determina lo que consideramos como crecimiento normal de la sexualidad de los niños. Aunque somos curiosamente insensibles con respecto a un tema tan evidente en nuestra propia cultura, lo aceptamos cuando lo encontramos en las páginas de *Coming of Age in Samoa* de Mead o de *Sexual Life of Savages* de Malinowski. Todo lo expuesto no significa que los estudiosos del desarrollo humano no sometan sus hipótesis y sus ideas a pruebas empíricas como suelen hacer los científicos. En cambio, está en la naturaleza de las cosas que, una vez que los “descubrimientos” son aceptados en el conocimiento implícito que constituye la cultura, las teorías científicas llegan a ser definidoras, prescriptivas y normativas de la realidad como las teorías psicológicas tradicionales que reemplazan.

Alguien podrá objetar que una teoría “comprobada” es *verdadera*, mientras que una teoría tradicional es un compuesto de deseos, temores y hábitos humanos. La distinción es importante. Pero la verdad se comprende mejor si se le da el sentido de Nelson Goodman: “lo correcto”. La verdad de la teoría de la luz es “verdadera” sólo en determinados contextos. Esa es su corrección. Del mismo modo, las verdades de las teorías del desarrollo son relativas a los contextos culturales a los que se aplican. Pero esa relatividad no es, como en física, una

Documento tomado de BRUNER, J. (1998). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa. Este texto se reproduce exclusivamente con fines académicos.

cuestión de coherencia lógica solamente. En este caso hay además una cuestión de concordancia con los valores que predominan en esa cultura. Es esta concordancia la que da a las teorías del desarrollo – propuestas inicialmente como simples descripciones – un aspecto moral una vez que se han incorporado en la cultura general.

La cultura humana, desde luego, es una de las dos maneras en que se transmiten las “instrucciones” sobre cómo deben crecer los seres humanos de una generación a la siguiente; la otra manera es que el genoma humano. Este tiene tanta plasticidad que no existe una manera única de realización, ninguna manera que sea independiente de las oportunidades brindadas por la cultura en la cual nace un individuo. Recuérdese la *bon mot* de Sir Peter Medawar¹ sobre la naturaleza y la educación: cada una de ellas aporta un ciento por ciento a la varianza del fenotipo. El hombre no está libre ni de su genoma ni de su cultura. La cultura humana simplemente proporciona maneras de desarrollo entre las muchas que hace posibles nuestra herencia genética plástica. Esas maneras son prescripciones sobre el uso canónico del crecimiento humano. En consecuencia, decir que una teoría del desarrollo es independiente de la cultura no es una afirmación incorrecta sino absurda.

Es inevitable, por consiguiente, que las teorías del desarrollo humano sean “ciencias de lo artificial” (en el sentido de Herbert Simón)², por muy descriptivas que puedan ser también de la “naturaleza”. En calidad de tales, pueden examinarse provechosamente con el mismo espíritu con el que un antropólogo estudia, por ejemplo, teorías de etnobotánica o etnomedicina para profundizar su comprensión de una cultura en general, o bien para comprender más a fondo la manera en que una cultura aborda la nutrición o la enfermedad. No es denigrante para una teoría del desarrollo humano estudiarlo de este modo. El economista, para tomar un caso paralelo, no se ofendería seguramente si tratáramos de estudiar, por ejemplo, cómo realidades como la oferta monetaria, medida por M1 o M2, influyen en la banca o en las transacciones bursátiles, ni se sobresaltarán si decimos que ambas mediciones son realidades ante las cuales reaccionan la banca y las operaciones de mercado. Es necio responder que la oferta monetaria “existía” antes de que se conociesen y existiesen las mediciones sobre ellas; tan necio como decir que la represión “existía” antes de que el psicoanálisis nos llamara la atención sobre ella.

¹ La *mot* de Peter Medawar apareció en una carta enviada a The Times de Londres, en la que deploraba el cariz pendenciero de uno de los debates periódicos sobre la controversia “naturaleza versus educación” que se desarrollaba en las columnas del correo de lectores de ese diario.

² Herbert Simon, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, Massachusetts, M.I.T. Press, 1969.

En las próximas páginas investigaré cómo los tres titanes modernos de la teoría del desarrollo – Freud, Piaget y Vygotsky – pueden estar constituyendo las realidades del crecimiento en nuestra cultura en lugar de haberlas simplemente descrito. Yo también debo tener acceso a “informantes” de la cultura, como un antropólogo en un estudio de campo. Eso me permitiría hacer antropología adecuadamente: representar las creencias populares y relacionarlas con el corpus de cada teoría, siguiendo las transformaciones que se han producido. No lo haré. En cambio, actuaré con el espíritu más intuitivo de un historiador intelectual e, incluso, con una evidente deficiencia. Porque estoy escribiendo anticipándome a la historia. Al final, miraré hacia atrás lo mejor que pueda y trataré de estimar cómo pueden verse los tres titanes en el futuro.

Comenzaré, a manera de ilustración, con breves relatos sobre la manera en que las dos teorías más viejas de la mente modificaron el sentido común sobre la naturaleza y la “realidad” de la mente. Dos distinguidos historiadores aportaron material: Crane Brinton, cuya *Anatomy of Revolution*³ incluía una evaluación de la influencia cultural de John Locke, Montesquieu, y Voltaire en la Revolución Norteamericana, y J. B. Bury, en cuya obra clásica *The Idea of Progress*⁴, se investiga históricamente la repercusión de una idea acerca de los usos de la mente.

Brinton observa que el poder de Locke en el Nuevo Mundo fue elevar a la naturaleza a la función de árbitro supremo en los asuntos humanos; elevarla hasta el punto de que invocarla era algo natural para los intelectuales, los folletistas y con el tiempo, la gente común.

El atractivo de Locke residía en que planteaba implícitamente que el hombre de la calle podía aprender directamente de la naturaleza, de su propia experiencia con ella, sin la intervención de una autoridad superior. De un golpe, los Derechos Divinos y la Revelación Divina se eliminaban casi sin decir una palabra, excepto que ambos se oponen a la naturaleza. Al sostener que en la mente no hay nada salvo lo que penetra por los sentidos, Locke creó una base de sentido común para una democracia del pensamiento y la experiencia. Y si bien Boston (sobre todo Harvard) no se entregó buenamente a la sedición contra la corona o a los folletos de Sam Adams, estaba dispuesta a aceptar que el Nuevo Mundo era un mundo diferente (nuevamente la naturaleza) y que los nuevos “norteamericanos” lo comprendían de una manera en la que no podían hacerlo los que se encontraban a distancia. El empirismo, la afirmación de que la naturaleza puede ser conocida

³ Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1957. La cita corresponde a la pág. 47.

⁴ J.B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Nueva York, Mac Millan, 1932.

por el hombre común, fue una premisa poderosa, aunque implícita, de la revolución norteamericana.

Con toda seguridad, Locke no *inventó* el empirismo: había florecido antes de él en Hobbes y creció después en los escritos del obispo Berkeley y de David Hume. Obsérvese que los cuatro vivieron en un período de mercantilismo creciente en el que los comerciantes prósperos trataban de estar en un pie de igualdad con el rey y la Iglesia o, por lo menos, de liberarse de la explotación. No es cuestión simplemente de que los filósofos de la mente se hagan eco o no del espíritu de la época. En cambio, se trata de que la época estaba madura para convertir las premisas de la filosofía técnica en modelos de cultura popular. Locke tuvo una “repercusión” cultural en lo grande y en lo pequeño. Hombres reflexivos como Jefferson ponderaron las consecuencias de su doctrina al pensar en la conformación del Estado. La Declaración de Derechos de la Constitución, formulada en Filadelfia un siglo después de Locke, fue la encarnación de sus ideas técnicas traducidas a términos institucionales. Y en lo pequeño, la Carta de la Escuela de los Amigos de Germantown en esa precisa ciudad fue la encarnación de esas mismas ideas filtradas por la mente pragmática de Benjamín Franklin⁵. Los alumnos habían de ser sensibilizados a las riquezas de la experiencia, antes que crear una democracia del conocimiento.

La idea de progreso no tiene un linaje comparable, aunque Bury le otorga a Francis Bacon el privilegio de su paternidad. Bury ve su origen como una liberación de antiguas concepciones del Destino, arraigadas concepciones originadas en el mito griego clásico de la declinación del hombre desde la Edad de Oro de los Dioses hasta la Edad de Bronce. El destino estaba sellado; el esfuerzo humano podía demorarlo pero no podía evitarlo. El cristianismo, después, prometió poco más sobre la tierra para el esfuerzo humano adecuado, sólo la entrada al reino de Dios. En realidad, el esfuerzo práctico nos ponía ante el peligro, en la teología cristiana, de no pasar por el ojo de una aguja.

Bury considera que *Novum Organum* de Bacon es un hito. El hombre, según la perspectiva de Bacon, podía con su esfuerzo penetrar en las verdades de la naturaleza y actuar sobre ellas en beneficio propio. Al hacerlo, podía asegurar la continuidad del progreso, casi inevitablemente. El progreso dependía del ejercicio de la mente.

⁵ Benjamin Franklin, “The Charter of Germantown Friends School”, en Robert Ulich (comp), *Three Thousand Years of Educational Wisdom: Selections from Great Documents*, 2ª. Ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954.

Y así Jonathan Edwards (nos cuenta Perry Millar)⁶ podía predicar a sus parroquianos de la frontera en Northampton, Massachussetts, menos de un siglo después, tras leer en las actas recién recibidas de la Sociedad Real sobre la demostración de Newton de que la luz blanca estaba compuesta por una combinación espectral, que el hombre descubierto otro de los secretos de Dios y podía aspirar a tener nuevos éxitos, para gloria de Dios y del hombre. Nuevamente, repercusión en lo grande y en lo pequeño. La Sociedad Real y el Instituto de Tecnología de Massachussetts, a tres siglos de distancia uno de otro, se basaron ambos en la idea del progreso. Y, casi cuatro siglos mas tarde, un distinguido egresado del Instituto, íntimo amigo mío, me confesó mientras almorzábamos juntos en el jardín de un pub irlandés del siglo XVII, que ese día era ¡el décimo aniversario de su pérdida de la fe en la idea del progreso! Es un hombre que conozco bien y respeto mucho. Lo conocí tanto en la década anterior a su confesada perdida de la fe, como en la década posterior. Puedo decir que (por lo menos desde afuera) su pérdida no ha afectado ni la dirección de su vida intelectual ni la manera en que conducía el equipo de investigación del cual era jefe. Tal vez cuando una cultura ya ha sido captada por una idea de la mente, sus usos y sus consecuencias, es imposible despojarse de la idea de progreso, aunque hayamos perdido la fe en ella.

El efecto de las ideas acerca de la mente no es causado por lo que tengan de verdadero sino, al parecer, por el poder que ejercen como posibilidades encarnadas en las prácticas de una cultura. ¿Podemos despojarnos del concepto de delito cuando hay tribunales, policía y prisiones? Y, quizás, en la mente de los hombres también, cuando la posibilidad es ampliamente aceptada se traduce en necesidad. Si hay un consenso bastante amplio de que es posible que el hombre aprenda de la experiencia, organizamos nuestra conducta y nuestras instituciones de un modo que resulte *necesario* que él aprenda de la experiencia. Organizamos tests para descubrir si él tiene, lo “curamos” cuando no tiene y distribuimos las siguientes oportunidades en consecuencia. No es tan largo el camino entre los Amigos de Germantown y el Test de Aprovechamiento Escolar. Ni entre el *Novum Organum* y la meritocracia.

Ahora nuestros tres titanes: Freud, Vigotsky y Piaget. Mencionaré brevemente lo que, a mi juicio, es lo más importante de cada teoría, o, mejor, la influencia que pienso que tendrá cada una de ellas en las concepciones razonables del crecimiento humano, cómo define cada una la realidad cultural viable.

⁶ Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956.

La idea de Freud⁷, como el drama cultural, se refiere principalmente al pasado y a los medios con los cuales el hombre se libera de las trabas de su propia historia. Aunque Freud desdeñó ese rol, se encontraba en la tradición de la gran reforma. Sus metáforas – compuestas en el lenguaje de la hidráulica, la economía y el moralismo racional – estaban impregnadas de la imaginería de la reforma: el hombre, con la ayuda del psicoanálisis, reformándose a sí mismo. “Donde estaba el ello, ahora habrá un yo”. Sus explicaciones de la anatomía de lo irracional estaban enmarcadas en el lenguaje de deshacerlo. El modelo hidráulico de los instintos que hacen presión para liberarse, el modelo económico de la formación de los síntomas en el cual la neurosis es una transacción realizada entre las exigencias opuestas de impulsos en conflicto, e incluso la idea de que la situación psicoanalítica brinda un microcosmos (la neurosis de transferencia) en el cual la neurosis más importante podría investigarse a cubierto: todo eso estaba destinado a exponer y deshacer el destino en el cual nuestra propia historia nos ha colocado. En realidad, la idea misma de la neurosis de transferencia permitía que el pasado se proyectase en el presente, de modo que pudiese ser comprendido y exorcizado mediante la “elaboración”. Si bien a veces era un reformador sombrío, como en su libro de la postguerra, *Future of an Illusion*⁸, en el que da una nueva función al instinto de muerte y a la compulsión a la repetición, siguió siendo un creyente en la capacidad del hombre para lograr la libertad de su pasado mediante la razón informada psicoanalíticamente. Como dice Louis Berger, era “esencialmente masculino, comprometido con la objetividad y la razón”. A pesar de toda la resistencia a Freud y sus doctrinas – en especial, a la idea de la sexualidad infantil y a lo que se consideraba su “reduccionismo sexual” – los teóricos de la literatura lo recibieron entonces y lo siguen recibiendo ahora como un liberador. Su influencia en la novela, el drama e incluso la escritura de la historia ha excedido con creces el efecto que ejerce en las ciencias humanas. Pues mientras que las ciencias humanas han recurrido cada vez más a una interpretación estructural sociopolítica del destino del hombre, en la cual, por ejemplo, el capitalismo y no el inconsciente es el *fons et origo* del sufrimiento psíquico, el teórico de la literatura encuentra en Freud el nuevo modelo de la tragedia humana, incluso las fuentes de su humor. El héroe no es tanto el que triunfa en la lucha contra las fuerzas oscuras creadas por su historia sino el que es consciente. El héroe es un “epítome epistémico” quien, si no triunfa en los burdos recintos de la acción, triunfa por lo menos en la realidad psíquica. Comprende. Agradezco a Richard Rorty por una idea sobre la formulación que hace Freud de lo irracional como encarnado en el ello, que arroja luz sobre el tema que estoy

⁷ Véase un análisis especialmente perspicaz del lenguaje y el imaginario de Freud en Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1970; véanse también, en el mismo espíritu interpretativo, los ensayos de Ricoeur y otros en Paul Rabinow y William Sullivan (comps), *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley, University of California Press, 1979. Louis Breger, comunicación personal.

⁸ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, Nueva York, Norton, 1975.

tratando⁹. Lo irracional, antes de Freud, había sido descrito como un bruto ciego, enardecido y estúpido. Freud fue el primero en darle el rol (como Milton a Satán en el *paraíso perdido*, y C.S. Lewis en *The Screwtape Letters*) de un oponente inteligente y con principios. Lo irracional es un creador de inteligencia, un artífice de los *lapsus linguae*, un duro negociador en las transacciones de la defensa del yo. Sin lugar a dudas, el yo debe aprender a controlar las embestidas del caballo del ello (para usar una de las metáforas de Freud), pero es mejor que sea un jinete inteligente si quiere lograrlo, no sólo porque el caballo corcovea con fuerza, sino además porque está lleno de astucia.

De modo que el psiquiatra es a la vez amigo y campo de batalla tutelar para el hombre de la calle, amigo en sentido de defensor, y un “simulacro de campo de batalla” en el que esta vez pueden representarse con éxito las viejas guerras. Esta imagen se ha arraigado tanto en la teoría psicoanalítica en la imaginación literaria que existe una resistencia activísima a cualquier reformulación que reduzca la función del pasado y disminuya la importancia de la lucha con él. Las propuestas contemporáneas, por ejemplo, que instan a abandonar la “premisa arqueológica” de Freud – la importancia de encontrar los traumas *pasados* y extirparlos de raíz – son recibidas con hostilidad. No basta que uno cree una narración rica y generativa de la propia vida sin ubicar cuándo, dónde y cómo se produjeron los traumas, aun cuando sólo se los hubiese imaginado en ese momento.

Si Freud fue el arquitecto de un nuevo e importante edificio del pasado y un formulador de recetas para alterar su efecto, la teoría de Piaget defiende la autosuficiencia del presente para explicarse así mismo¹⁰. La explicación del pensamiento de los niños puede encontrarse en la lógica intrínseca de determinadas etapas del desarrollo, no en la historia pasada del niño. Las operaciones mentales están regidas por una lógica vigente en el presente, y como la lógica cambia de una etapa a otra del desarrollo, no da el control pasado del presente sino el control presente del pasado. Las viejas maneras de pensar están contenidas como casos especiales en nuevas maneras de pensar. Todo lo que sucede por medio de la “historia” es *alimento* (literalmente pábulo) para el crecimiento del pensamiento. El pensamiento digiere este alimento de un modo compatible con su lógica interna presente.

⁹ Richard Rorty, “Freud and Reason”, Conferencia Schweitzer, Universidad de Nueva York, invierno de 1984.

¹⁰ La mejor selección de la enorme oeuvre de Piaget se encuentra en Howard Gruber y Jacques Voneche (comps), *The Essential Piaget*, Nueva York, Basic Books, 1977. Véase un excelente panorama de su obra en Margaret Boden, *Jean Piaget*, Nueva York, Viking, 1979.

No hay ni reforma ni liberación en el precepto piagetiano, y sería absurdo imaginar un movimiento de protesta en contra de, por ejemplo, la influencia de las operaciones concretas. Con el alimento adecuado para una determinada etapa ésta se convertiría en la etapa siguiente. ¿Debe enojarse la crisálida porque todavía no es mariposa?.

Si para Freud la clave residía en la lucha informada contra el pasado, para Piaget residía en la alimentación adecuada del presente. Para éste, el drama era la reinención del mundo que hace el niño, proceso constante y recurrente logrado mediante la acción sobre el mundo en el presente que, con el tiempo, transformaba la lógica anterior del niño en una nueva *structure d'ensemble lógica* que (como se observó) incluía la vieja como caso especial. Freud tomaba sus metáforas sobre el conflicto histórico del drama, la literatura y el mito. Piaget recurrió al lógico y al epistemólogo para explicar cómo se forman las estructuras lógicas y luego se transforman.

Para Piaget, el crecimiento sucedía naturalmente. Preguntar cómo podemos acelerarlo era formular "*la question américaine*". El drama consistía en estimar su crecimiento natural, no en comparar su situación presente con lo que sería más tarde o lo que podría llegar a ser con alguna organización curricular especial. Es esta respetuosa explicación de la autosuficiencia y dignidad de la mente del niño *en función de su propia lógica* que ahora está logrando entrar en las formas canónicas de la cultura. Ha comenzado a tener un profundo efecto en la educación razonable. El lema de Piaget, "Aprender es inventar", puede todavía modificar la idea de que enseñar es simplemente transmitir, llenar un vacío.

Con respecto a Vigotsky, es poco lo que necesitamos examinar más allá de lo que quedó dicho en el capítulo V¹¹. Para él, la mente no crece ni naturalmente ni sin ayuda. No está determinada ni por la historia ni por las limitaciones lógicas de sus operaciones presentes. La inteligencia, según este autor, es la agudeza para usar los conocimientos y procedimientos transmitidos culturalmente como prótesis de la mente. Pero gran parte depende de la disponibilidad y la distribución de esos mecanismos de prótesis dentro de una cultura. Vigotsky es un teórico del crecimiento cuyas ideas podrían servir al a ideología de la liberación mucho más que al romanticismo de un Paulo Freire¹² o un Ivan Illitch¹³. A la vez, la suya es una perspectiva de la alimentación de la mente que se adecua mejor, por ejemplo, al sistema tutorial de Oxford o a los métodos de discusión de la academia de élite que a la escuela común ordinaria, ya sea en Norteamérica, Cuba o Rusia. Les da contenido a las ideologías de la liberación por su concentración en la importancia

¹¹ Sobre Vigotsky, véanse las notas del Capítulo V.

¹² Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Nueva York, Continuum, 1970.

¹³ Ivan Illitch, *Deschooling Society*, Nueva York, Harper y Row, 1971.

que tiene un sistema de apoyo *social* para conducir al niño a través de la famosa zona de desarrollo próximo. Pero en realidad describe el método de la tutoría bien concebida o del pequeño grupo de discusión.

Stephen Toulmin describió a Vigostsky como el Mozart de la psicología¹⁴, lo cual sin duda capta su genio, su prodigiosidad temprana y su muerte. A diferencia de Mozart, no fue muy apreciado en su época. Empero, si alguna vez llega a existir una época en la que dejemos de pensar que el crecimiento de la mente es un viaje solitario de cada uno por su cuenta, una época en la cual la cultura (en el viejo sentido peyorativo de “alta cultura”) no se valore sólo por sus tesoros sino por su conjunto de procedimientos para acceder a un estrato superior, entonces Vigostsky será redescubierto. La ironía, desde luego, reside en que su impulso admitido era marxista. Sus ideas están nuevamente en crisis en la Unión Soviética; nunca han tenido muchos seguidores en ninguna parte, aunque comienzan a aumentar a medida que se traducen sus obras. No es por cierto Mozart en lo que se refiere a los oyentes. Es en realidad un “gigante dormido”; tal vez como lo fue Carnot en la termodinámica, que no fue asimilado hasta que llegó el momento oportuno y luego se convirtió en un “padre fundador”.

La “postura cultural” de una teoría del desarrollo se refleja a veces en el lugar que le asigna al lenguaje en el proceso de crecimiento. Por postura cultural quiero decir sólo la manera en la cual la teoría relaciona al individuo en crecimiento con la cultura en general, puesto que el lenguaje es la moneda en la cual se lleva a cabo esa relación. Podría hacerse probablemente la misma afirmación sobre el lugar de la educación en una teoría del desarrollo (tema al que me referí al pasar en el capítulo anterior). La función del lenguaje, sin embargo, es especialmente interesante puesto que implica una idea también sobre el ambiente simbólico y cómo se supone que actuamos en él. Para citar sólo como ejemplo, bien puede haber sido el reconocimiento de Pavlov de que una teoría del condicionamiento basada en la situación de estímulos no podía superar el efecto de la revolución ideológica, lo que lo llevó a formular el Segundo Sistema de Señales (examinado en el capítulo V). Aunque se mantuvo apartado de la ideología soviética, evidentemente no podía permanecer completamente al margen de la revolución que se estaba produciendo a su alrededor. No existen pruebas de que el Segundo Sistema de Señales fuese una reacción servil por parte de Pavlov; en realidad, las autoridades soviéticas lo cortejaban por ser un distinguido Premio Nobel que se alegraban de tener. Ahora bien, viendo los cambios desencadenados por la doctrina ideológica (así como también por las fuerzas armadas), debe haber sentido la limitación de sus primeras ideas. Sin duda, se trata de una conjetura, pero me lleva a examinar nuevamente a nuestros tres titanes en un espíritu similar.

¹⁴ Stephen Toulmin, “The Mozart of Psychology”, en New York Review of Books, 28 de sept. de 1978.

Ya sabemos que Vigotsky adoptó como una de sus metáforas centrales el concepto de dos corrientes de desarrollo que fluían juntas: una corriente de pensamiento y una corriente de lenguaje. El lenguaje interior era para él un proceso regulador que, según las palabras famosas de Dewey, proporcionaba un medio para clasificar nuestros pensamientos acerca del mundo. Y de un modo un tanto deweyesco, él también vio al lenguaje como la encarnación de la historia cultural. No era de sorprender entonces que el lenguaje pudiese brindar el acceso a un “estrato superior”, tanto culturalmente como en términos conceptuales abstractos. Y, desde luego, el “viaje a través de la Zona” mediante el proceso de instrucción sólo lo hacía posible el lenguaje.

Empero, el lenguaje cumplía una función mucho más progresista en Vigotsky que la de ser simplemente un medio para transmitir la historia cultural. Estaba familiarizado con la tradición literario – lingüística rusa, como observé en el Capítulo V, desde Baudouin de Courtenay hasta Jakobson y Bakhtin¹⁵, en la cual la *generatividad* del lenguaje desempeñaba una función central no sólo en el sentido contemporáneo de ese término sino también en el sentido de ser un “productor de conciencia”. Nada mejor que el título de su libro fundamental *Thought and Language* (El pensamiento y el lenguaje) para poner de manifiesto sus intereses. Según Vigotsky, el lenguaje era un agente para modificar las facultades del pensamiento, para dar al pensamiento nuevos medios para explicar el mundo. A su vez, el lenguaje se convertía en el depositario de los nuevos pensamientos una vez logrados.

Freud, desde luego, formuló una teoría que dio una nueva base a la idea de la “cura por la conversación”. Para él, el lenguaje era un campo de batalla en el cual los impulsos en lucha peleaban por sus derechos. Si Freud fuese recordado sólo por su audaz interpretación de los *lapsus linguae*, igual habría entrado en la historia como un gran innovador. Pero, curiosamente, prestó poca atención al lenguaje en sí: a sus facultades generativas, sus facultades de control, su función de depositario de la historia cultural. Fiel a su convicción arqueológica de la importancia de descubrir y exponer los restos de lo primero y arcaico de la psique, dirigió su atención a lo metafórico, convencido de que éste era el modo en el cual hablaban los sueños y el inconsciente. La “instrucción” que recibe el paciente al comenzar su análisis es “decir cualquier cosa que se le ocurra” porque, al hacerlo, el pasado reprimido y conflictuado encontrará su expresión. Los sueños también eran considerados un lenguaje, el cual, de leerse correctamente, revelaba los conflictos ocultos del paciente. De modo que el interés de Freud por el lenguaje, a pesar de su propia sensibilidad como escritor y lector dotado, se centraba

¹⁵ Baudouin de Courtenay era un héroe especial para Jakobson; véase Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, con prólogo de Claude Lévi-Strauss, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1978.

principalmente en su poder para expresar lo arcaico y lo reprimido. ¿Habría aprobado la “semiotización” del psicoanálisis de Lacan? Probablemente no¹⁶. Es una lástima que la intimidad del círculo de Freud, tan evidente en la biografía de Ernest Jones, mantuviese a Freud tan aislado de los debates filosóficos de su Viena. Por lo menos habría tenido antagonistas con quienes aguzar su inteligencia. Pues en esos años el Círculo de Viena excluía de la filosofía todos los enunciados no sujetos a una verificabilidad empírica o analítica: eran tonterías, aunque como observara con pesar John Austin¹⁷, constituyeran las tres cuartas partes de lo que decían los seres humanos comunes. Freud, desde luego, sostenía que esas tonterías eran las que nos hablaban de las intenciones humanas y de la condición humana. Incluso podría haber llegado a saber más de un ex vienés, luego trasladado a Cambridge: Ludwig Wittgenstein. Este, sin diferenciarse de Freud, veía al filósofo como el que “ayudaba a la mosca a salir de la botella”. Concebía el lenguaje como la “expresión de juegos de lenguaje”, los cuales a su vez expresaban “formas de vida”, cada una de las cuales había de comprenderse en sus propios términos. Freud también, creo, veía al lenguaje, ya fuese el hablado por los pacientes en el diván o por el hombre de la calle, como la expresión de una vida interior que se había estabilizado como una neurosis o un carácter. No es extraño, por consiguiente, que la conversación fuese para él un medio para formular el diagnóstico y, a la vez, llevar a cabo la cura.

Para Piaget, el lenguaje *refleja* el pensamiento y no lo determina en ningún sentido. Que la lógica interna del pensamiento se exprese en el lenguaje no tiene efecto en la lógica misma. La lógica de las operaciones concretas o de operaciones formales posteriores es lo que mantiene al pensamiento en sus carriles, y estos dos sistemas lógicos son *structures d'ensemble* en sí, no son afectados por el lenguaje en el cual se expresan. En el libro de Piaget e Inhelder sobre la lógica del adolescente¹⁸, observan que las culturas antiguas pueden no haber tenido operaciones formales. Pero esta observación es hecha más en el espíritu de analizar el progreso científico (que Piaget consideraba comparable al transcurso del crecimiento del niño) que como apreciación de la función capacitadora que tiene el sistema simbólico de una cultura. Si uno ya tenía operaciones formales – la capacidad de actuar directamente sobre los símbolos en lugar de actuar sobre las cosas del mundo a las que ellos se refieren – entonces y

¹⁶ La bibliografía biográfica y crítica sobre Freud es, desde luego, vastísima. Lo mejor que se puede hacer es dar una muestra de las muy variadas interpretaciones de su trabajo que se han ofrecido. Una primera muestra que capta la diversidad podría incluir a Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, 3ª. Ed., Chicago, University of Chicago Press, 1979; Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Nueva York, Basic Books, 1953; y Frank Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, Nueva York, Basic Books, 1979.

¹⁷ John Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

¹⁸ Barbel Inhelder y Jean Piaget, *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*, Nueva York, Basic Books, 1958.

sólo entonces los conocimientos acumulados de una cultura eran accesibles. Pero además, los conocimientos acumulados y el sistema de notación en el cual estaban expresados no afectaban el carácter de los procesos de pensamiento de aquellos que los usasen. Eran inherentes, nutridos hasta alcanzar su propia forma de madurez por el alimento de la experiencia ganada en la acción, no en la conversación.

Cada idea, por consiguiente, manifiesta una actitud cultural. La de Freud expresa su “liberalismo” mediante la estrategia de burlar el lenguaje convencional con la asociación “libre”. La de Piaget expresa su fe en la lógica inherente del pensamiento y subordina al lenguaje a ella. La de Vigotsky le da al lenguaje un pasado cultural y un presente generativo a la vez, y le asigna la función de nodriza y tutor del pensamiento. Freud encara al presente desde el pasado: el crecimiento se logra mediante la liberación. Piaget respeta la integridad inviolada del presente: el crecimiento es el alimento de la lógica intrínseca. Y Vigotsky transforma el pasado cultural en el presente generativo por el cual avanzamos hacia el futuro: crecer es avanzar.

Es un milagro que hayamos tenido tres titanes como los mencionados en una generación, y, afortunadamente, fueron diferentes. Si los tres lograsen recrear la cultura, ésta será más rica por su diversidad, por muy discordante que llegue a ser la diversidad.

No obstante, a pesar de su grandeza, cada uno de nuestros titanes ha sido objeto de renovados ataques; los tres están expuestos a nuevas críticas en la perspectiva de la nueva cultura que ayudaron a crear. No puede decirse de ninguno que se haya “establecido” dentro de la cultura. En realidad, los ataques contemporáneos contra los tres titanes podrían interpretarse incluso como una señal de su vigor, aunque se trata ahora del Vigor del pasado y no del futuro. Pues sin duda ha de darse el caso de que los verdaderos innovadores triunfen no sólo reconstituyendo la cultura con su aporte fundamental, sino también imponiendo una forma a las críticas que con el tiempo los desalojan. En palabras de Nelson Goodman, una vez que adoptamos sus innovaciones como elementos dados y posteriormente las superamos, lo que queda detrás ya no son ellos sino sus efectos “en las entrañas de lo viviente”. Creo que ya podemos ver este proceso “digestivo” en funcionamiento, y me gustaría terminar este ensayo con un diagnóstico especulativo sobre los resultados que tendrá en el futuro la influencia de Freud, de Vigotsky y de Piaget.

Tomemos primero a Freud. Es visto ya por algunos críticos como una víctima del historicismo que conformó su imaginación. Como en la explicación de los personajes de la literatura de Amélie Rorty (véase el capítulo II), su mundo está habitado por *figuras*: “sus roles y rasgos tienen origen en el lugar que ocupaban en

Documento tomado de BRUNER, J. (1998). Realidad mental y mundos posibles. Barcelona: Gedisa. Este texto se reproduce exclusivamente con fines académicos.

una antigua narración”; las narraciones de la familia y los conflictos que crea para el niño. Donald Spence – cuyo libro lleva el revelador título *Narrative Truth and Historical Truth* (La verdad narrativa y la verdad histórica) – ataca a Freud por su “premisa arqueológica”: que la terapia se lleva a cabo mediante el descubrimiento de los traumas de nuestro pasado. Spence sostiene, en cambio, que lo que importa es que la terapia permite la reconstrucción de una vida en la forma de una narración del conjunto, y que una reconstrucción arqueológica detallada no es en sí misma el asunto decisivo. De otra parte proviene la crítica de que a las *figuras* de Freud (también en el sentido de Rorty) les falta personalidad. Las revisiones de Hans Kohut¹⁹ exigen un lugar para considerar cómo se desarrolla el *self*, no simplemente cómo las figuras en la trama familiar se las ingenian para constituir sus defensas del yo. Y en un estilo parecido, Roy Schafer, tratando de reformular el lenguaje del psicoanálisis, les pide a los pacientes que usen un lenguaje de acción que incluya un concepto de responsabilidad por la manera en que uno actúa; nuevamente, en palabras de Rorty, un movimiento hacia la “personalidad”²⁰. Y en un sagaz ensayo, Henry Zukier²¹ se queja de que no hay un concepto del desarrollo en Freud salvo la compulsión a la repetición. En consecuencia, surgen figuras determinadas por la narrativa, no individuos.

Todo lo expuesto no disminuye a Freud ni subestima su enorme influencia. En cambio, las críticas se refieren a preocupaciones contemporáneas que podrían no existir si no fuese por la sensibilidad que las formulaciones originales de Freud permitieron aflorar. La versión de Freud sobre el conflicto del hombre era una “versión correcta” de un mundo posible en su época y en su ambiente. Una gran parte de la nueva sensibilidad dependía para su crecimiento de la destrucción de formas de reticencia anteriores; no sólo sobre la sexualidad, sino también sobre la subjetividad en general. Fue esa sensibilidad lo que permitió crear no sólo escritores – los Joyces, Gides, Becketts, Lawrences, Bellows – sino también lectores cuyos textos virtuales podían ser conformados por las novelas que leían. Al final, fue esta nueva sensibilidad lo que rechazó la clásica imagen freudiana.

Tomemos ahora a Piaget. No es injusto decir que cae con el estructuralismo, a pesar de la poderosa influencia que sus ideas estructuralistas han tenido en nuestra concepción de la mente del niño y, en realidad, de la mente en general. Empero, nuevamente, el estructuralismo produjo la sensibilidad que lo destruyó.

¹⁹ Hans Kohut, *The Restoration of the Self*, Nueva York, International Universities Press, 1977.

²⁰ Vale la pena mencionar a tres críticos actuales de la premisa “arqueológica” de Freud: Donald Spence, *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psicoanálisis*, Nueva York, Norton, 1982; Roy Schafer, *Narrative Actions in Psicoanálisis*, Worcester, Mass. Clark University Press, 1981, t Merton Gill, “Metapsychology Is Not Psychology”, en M. M. Gill y P.S. Holzman (comps), *Psychology vs. Metapsychology. Psychological Issues Monograph*, 36, 1976.

²¹ Henry Zukier, “Freud and Development: The Developmental Dimension of Psychoanalytic Theory”, en *Social Research*, 52, 1985, págs. 3-41

En lingüística, donde nació, tuvo un efecto iluminador sorprendente, como en la insistencia de Saussure²² en la interdependencia semiótica de todos los elementos del lenguaje dentro del sistema del lenguaje en su conjunto. Pero traspuesto a la condición humana en general, el estructuralismo tuvo notables deficiencias, deficiencias que no pudieron sospecharse hasta que se aplicó la idea misma de estructura. No había margen para el uso y la intención, sólo para un análisis de los productos de la mente tomados en abstracto. De modo que no había espacio para los dilemas humanos, para los conflictos trágicos, para el conocimiento local encapsulado en prejuicios, el *programa* mismo de Piaget, su “epistemología genética”, era insuficientemente humano: rastrear la historia de la matemática y la ciencia en el desarrollo de la mente del niño. Pero ¿qué luz arroja sobre la historia de la sensibilidad, de la “locura”, de la alienación o de las pasiones? Si Freud era *au fond* un moralista, como sostiene con tanta elocuencia Philip Rieff ¿llegaba Piaget a serlo? ¿Podemos entender los estallidos irregulares de la pasión moral o el surgimiento de la astucia en el crecimiento humano a partir de su explicación del desarrollo moral? A un desde dentro del enclave piagetiano, los estudios de Kohlberg, Colby y otros²³ señalan la desigualdad e irregularidad de las denominadas etapas del desarrollo moral. Las particularidades, lo local, el contexto, la oportunidad histórica, todo desempeña una función tan importante que resulta confuso situarlos fuera del sistema de Piaget y no dentro. Pero no se ajustan adentro. Como tampoco la “pericia local” sin desbordar en la “inteligencia general” puede adaptarse al sistema piagetiano de las etapas del desarrollo intelectual. De modo que en el sistema de desarrollo moral no hay manera de rastrear la aparición de un Coriolano, un Yago, un Lord Jim, así como tampoco hay la de hallar la de un Einstein, un Bohr o (a pesar del magnífico libro de Howard Gruber²⁴) de un Darwin. A un nivel más modesto, el sistema no pudo captar las particularidades del conocimiento del hombre de la calle, la función de las negociaciones para establecer el significado, la manera de encapsular el conocimiento en lugar de generalizarlo que tiene el remendón, la confusión del juicio moral ordinario. Como sistema, no logró (al igual que el de Freud) dar un cuadro del *self* y de la individualidad. No obstante, a pesar de todo lo dicho, los logros de Piaget fueron gigantescos. La deconstrucción, bien ejecutada, aclara las estructuras que modifica mediante el análisis, incluso si al final las reemplaza. Gracias a Piaget, tendremos finalmente una idea más clara de lo que significan el *self*, la individualidad, el conocimiento local.

²² Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, París, Payot, 1972. véase un análisis especialmente lúcido de los límites del estructuralismo en la lingüística, en general, y en la teoría literaria, en particular, en Anatoly Liberman, *Introducción a Vladimir Propp: Theory and History of Folklore*, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1984.

²³ A. Colby, L. Kohlberg, J. Gibb y M. Lieberman, „A Longitudinal Study of Moral Judgement“, en *Monographs of the society for Research in Child Development*, 48, No. 6 1-2, 1983.

²⁴ Howard Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

Con respecto a Vigotsky, podemos sentir ya (aunque su impulso dista mucho de haberse agotado) el tipo de crítica que está surgiendo. “sabe tanto a liberalismo del siglo XX”, me dijo un crítico literario amigo después de haberlo familiarizado con Vigotsky. ¿La zona de Desarrollo Próximo siempre es una bendición? ¿No es tal vez el origen de la vulnerabilidad humana a la persuasión, vulnerabilidad porque el educando empieza sin una base adecuada para criticar lo que le dan como “alimento” aquellos cuyas conciencias superan a la suya en un principio? ¿El estrato superior es un estrato mejor? ¿El estrato superior de *quién*? ¿Y las fuerzas sociohistóricas que conforman el lenguaje que luego constituye las mentes de quienes lo usan, son siempre benignas? El lenguaje, después de todo, es reformado por corporaciones gigantescas, por estados policiales, por quienes crean un mercado europeo eficiente o una Norteamérica invencible bajo una capa de láser. En realidad ¿el famoso ejemplo del desarrollo conceptual de Vigotsky no fue ilustrado por la manera en que mejora la mente cuando está equipada con las ideas marxistas del Estado? Sin embargo, bastante irónicamente en este caso, es el análisis sistemático de Vigotsky el que, al final nos vuelve más conscientes de los peligros a los cuales los críticos del futuro se dirigirán.

Ahora bien, haber dicho lo expuesto sobre Freud, Piaget y Vigotsky y sobre el futuro de su repercusión no es decir lo suficiente. Porque no he dicho nada sobre lo que me parece estar en el centro de la sensibilidad contemporánea, más allá de lo que quedó planteado por las ideas de nuestros tres titanes. Estamos viviendo en una época de revolución cultural que conforma nuestra imagen del futuro de un modo que nadie, por muy titánico que fuese, podría haber previsto hace medio siglo. Es una revolución cuya forma no podemos sentir, aunque ya sentimos profundidad. Estamos en peligro de aniquilarnos con armas increíblemente poderosas, y no podemos soportar el pensar directamente en eso, porque parece que no hay nada que podamos hacer para controlar ese peligro. En consecuencia, sentimos un profundo malestar, el malestar de la falta de futuro. Es difícil para cualquier teoría del desarrollo humano captar la “imaginación cultural” de aquellos que temen que no haya futuro alguno. Pues una teoría del desarrollo es, *par excellence*, un tema del futuro.

En estas circunstancias ¿qué se puede esperar que surja por medio de una teoría del desarrollo que tenga suficiente impulso para dar forma a una nueva realidad? Por el momento, tendremos teorías modestas, relativas a preocupaciones locales, exentas de grandes conceptos de posibilidad futura: cómo pasar de novicio a experto en determinado campo, cómo dominar ese tema o ese dilema. Estas son las teorías “específicas de campo” que están en escena hoy. Tienen la virtud de satisfacer las necesidades diarias de las sociedades tecnificadas, de brindar futuros “rutinarios”. Ahora bien, pienso que se trata de una etapa de transición.

Documento tomado de BRUNER, J. (1998). Realidad mental y mundos posibles. Barcelona: Gedisa. Este texto se reproduce exclusivamente con fines académicos.

Cuando superemos la muda desesperación en la que vivimos ahora – si la superamos- cuando volvamos a sentirnos capaces de controlar la carrera hacia la destrucción, es probable que emerja una nueva clase de teoría del desarrollo. Estará motivada por el interrogante de cómo crear una nueva generación que pueda impedir que el mundo se desintegre en un caos y se destruya a sí mismo. Creo que su preocupación técnica central será cómo crear en los jóvenes una valoración del hecho de que muchos mundos son posibles, que el significado y la realidad son creados y no descubiertos, que la negociación es el arte de construir nuevos significados con los cuales los individuos pueden regular las relaciones entre sí. No será, a mi juicio, una imagen del desarrollo humano que sitúe todas las fuentes del cambio dentro del individuo, el niño solo. Pues si hemos aprendido algo del oscuro pasaje de la historia en el cual nos encontramos ahora, es que el hombre, sin duda, no es “una isla, completa en sí misma”, sino una parte de la cultura que hereda y luego recrea. El poder para recrear la realidad, para reinventar la cultura, llegaremos a admitir, es el punto donde una teoría del desarrollo debe comenzar su discusión sobre la mente.