

## *Psychology beginnings in its "Cultural Orientation"*

Andrés Cappelletti<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Doctor en Psicología, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, Profesor Titular Cátedra de Epistemología, Facultad de Psicología, UNR. Posdoctorado en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (2012). Correspondencia: [andresyale@funescoop.com.ar](mailto:andresyale@funescoop.com.ar)

## *Inicios de la Psicología en su “Orientación Cultural”*

Como citar este artículo: Cappelletti, A. (2013). Inicios de la Psicología en su “Orientación Cultural”. *Revista Tesis Psicológica*, 8 (1), 164-172.

Recibido: abril 9 de 2013  
Revisado: abril 16 de 2013  
Aprobado: mayo 28 de 2013

### **ABSTRACT**

This work intends to approach the beginnings of what at the moment is denominated 'cultural orientation' in Psychology field. For it is appealed it to the modern origins of the term culture, pointing out some of their uses so much in the French Illustration as in the German Romanticism, as well as the decisive contributions of Herder in reference to Volkgeist concept. Then it is pointed out the 'People Psychology created by Lazarus, & Stendhal like the initial moment in this orientation; considered shortly, the contributions are located that have carried out as much Wundt as Dilthey in that same direction.

**Key words:** Culture, psychology, history, epistemology.

### **RESUMEN**

El trabajo se propone abordar los inicios de lo que actualmente se denomina "orientación cultural" en el campo de la Psicología. Para ello se recurre a los orígenes modernos del término cultura, señalando algunas de sus utilizaciones tanto en la Ilustración francesa como en el Romanticismo alemán, así como los decisivos aportes de Herder en referencia al concepto de Volkgeist. Luego se señala a la 'Psicología de los pueblos' creada por Lazarus y Stenthal como el momento inicial en esta orientación; considerados brevemente, se ubican los aportes que en esa misma dirección han realizado tanto Wundt como Dilthey.

**Palabras clave:** Cultura, psicología, historia, epistemología.

## El sentido moderno del término "cultura"

Aunque la reflexión organizada y sistemática acerca de la cultura es relativamente reciente, no ha faltado en ninguna ocasión - en la historia de Occidente - la conciencia de la existencia de al menos dos mundos diversos y peculiares: el mundo de la Naturaleza y el mundo de la Cultura. Durante la sofística griega la discusión en torno a la superioridad de uno u otro mundo fue un tema a veces central de debate. Así los cínicos proclamaron su oposición a cualquier cosa que no fuera perteneciente a la simplicidad natural, considerando la cultura como el signo de la corrupción y de la decadencia<sup>1</sup>. No obstante esto, tales juicios de valor no parecen propender a la determinación de las esencias respectivas de la Naturaleza y de la Cultura; para los estoicos, por ejemplo, el vivir de acuerdo a la Naturaleza era también el vivir de acuerdo a la razón universal, puesto que la Naturaleza era para ellos algo más que el conjunto de los objetos naturales. La lucha contra lo artificioso y lo antinatural era más bien una lucha contra aquel mundo cultural que más que beneficiar la condición humana se constituía en un elemento de degradación de la misma.

Sin embargo el concepto de cultura tal como se lo utiliza hoy en el campo de las Ciencias Sociales, es decir, como un término que designa o es aplicado a las sociedades humanas no puede remontarse más allá de la mitad del siglo XVIII y al parecer es empleado por primera

vez en la lengua alemana (Rubio, 2002). En ese mismo período, en inglés y en las lenguas románicas se utilizó en cambio el término civilización, que con un sentido semejante al de cultura significaba "mejoramiento" y "progreso" en relación a un estado natural del que la "civitas" - aquello que pertenecía especialmente a las ciudades- debía alejarse. Ambos términos -cultura y civilización- tuvieron un sentido preciso de mejora progresiva hacia un estado de perfección opuesto al estado de barbarie propio de los estadios 'primitivos' de los pueblos. No obstante, en el ámbito de las Ciencias Sociales la palabra cultura ha adquirido un sentido nuevo y específico, en tanto designa, de una manera general, a todas las cualidades, productos y atributos que los humanos producen y que no se relacionan de manera directa ni con una herencia biológica ni con la ocurrencia de fenómenos naturales.

Es durante la Ilustración cuando se inicia el proceso de formación de este sentido moderno del término cultura. Voltaire fue de los primeros en emplear el término en una forma universalizante, pues propone una reflexión sobre el "espíritu de los pueblos", lo cual le conduce a sostener una concepción unitaria de la historia humana fundada en la idea de progreso; para esta forma de pensar la cultura, más allá de las particularidades propias de cada pueblo, existía una cultura humana que se sobreponía a cualquier diferencia específica. La idea francesa de la universalidad de la cultura se oponía a la idea de los pensadores alemanes acerca de la cultura como un elemento propio de una nacionalidad.

Las características del pensamiento romántico se vinculan, en oposición a los ideales racionalistas de la Ilustración, con la tendencia a rechazar la noción de medida y la acentuación de lo inconmensurable; a ello se une la aspiración por encontrar un principio omnicompreensivo que logre explicar y en algún sentido fusionar

1 De entre los filósofos cínicos el más influyente es sin duda Antístenes, quien efectúa una "apología del estado natural y una crítica de la civilización; según él, Prometeo fue castigado por Zeus porque con el fuego y las técnicas, había introducido en los hombres los gérmenes de la lujuria y de la corrupción, que no dejan de crecer en una sociedad que ha dado la espalda a la naturaleza (...). Brun, J., *Los Cínicos*, en Historia de la Filosofía T. II, S. XXI, Madrid, 1989, p. 261.

todos los aspectos de la realidad y de la cultura. Hay también una tendencia a rechazar el modo de conocer de las ciencias naturales -en cuanto estas adoptan el modelo mecánico-matemático derivado de la revolución científica y tecnológica del S. XVII- y una preferencia manifiesta por las ciencias del espíritu y por un análisis de lo estructural y de la totalidad por sobre el análisis parcial y atomizado. También de una manera general es posible caracterizar al movimiento romántico como un modo de conocer al mundo que privilegia la intuición y el sentimiento y la atención prestada a lo múltiple y a lo imprevisible frente a la tradición ilustrada y precursora del positivismo, que deposita su confianza en la razón, en el análisis y en los aspectos previsible de los fenómenos.

## Creación de la psicología cultural

En este contexto Herder define el concepto de *Volkegeist*, que resultará fundamental en las concepciones que en el siglo siguiente habrán de iniciar la denominada Psicología Cultural, y cree que la cultura consiste en un cultivo progresivo de las facultades humanas y en una mejora y un refinamiento de las costumbres. Para él, todo ha sucedido en la naturaleza como si la formación de la humanidad fuera una finalidad última, pero es claro que la humanidad no recorre su evolución en una sola etapa y que necesita recorrer distintos grados de cultura y cambiar sucesivamente de formas hasta alcanzar una sociedad gobernada por la razón y por la justicia (Herder, 1999).

El término *Volkegeist* es frecuentemente traducido por “espíritu del pueblo”, y es el concepto central que inspira a los primeros psicólogos que hacen de la cultura un elemento esencial para la comprensión de la mente individual. Hegel afirma (1988)- en la *Introducción a la Filosofía de la Historia*- que el *Völkegeist* es el

sentimiento que un pueblo tiene de sí y de sus posesiones, instituciones, costumbres, pasado, etc. Se trata de un espíritu determinado por la historia; el espíritu de un pueblo equivale a un individuo en el curso de la historia universal y por eso los espíritus de los diversos pueblos constituyen los grados en la historia del universo, en el que se realiza lo que Hegel denomina el Espíritu universal. Tal espíritu aparece encarnado según las diferentes épocas en un pueblo determinado y hasta en un individuo determinado que representa la conciencia del pueblo y de la época.

Como es sabido, la influencia de Hegel ha sido profunda y duradera, a tal punto que bien puede afirmarse que el panorama intelectual en Alemania durante la segunda mitad del S. XIX se hallaba por un lado dominado por la discusión y las diversas interpretaciones de las ideas hegelianas, y por otro por el rápido avance de las concepciones naturalistas y monistas derivadas del primer positivismo. En el campo propio de la psicología, la polémica entre los defensores de la especificidad de los fenómenos psíquicos y de su diversidad ontológica en relación a los fenómenos naturales, frente a aquellos que pretendían incorporar a la psicología como una rama añadida al conocimiento biológico, se había instalado. La pregunta acerca de si es posible explicar completamente la vida psíquica humana a través del análisis de sus fundamentos fisiológicos era -y aún es- contestada afirmativamente en el caso de los naturalistas y negativamente por todos aquellos que creían y creen que la mente- o la subjetividad, o la vida psíquica- tienen una existencia independiente de lo material que la sustenta.

En cuanto a lo que más tarde se denominó la “orientación cultural en psicología” no cabe duda de que los fundadores de esta tradición de pensamiento son los germanos Lazarus, y Seinthal, quienes influenciados por el

pensamiento de Hegel, y más directamente por las ideas de Herbart y Humboldt, intentan determinar la naturaleza psicológica del *Völkegeist* y las leyes que rigen su actividad interna, que para ellos encuentran su expresión en la cultura propia de cada nación (Jahoda, 1995). Son ellos, además, quienes fundan la primera cátedra de Psicología de la que se tenga noticia, en la Universidad de Berna en 1860.

Las ideas de Lazarus y Steinthal se enfrentan decididamente a un pensamiento mecanicista y materialista, de acuerdo al cual la sociedad o la cultura no son nada más que la suma de los individuos que la componen; en tanto afirman la existencia de "fenómenos mentales colectivos". Lazarus y Steinthal reconocen una totalidad diversa respecto a las partes que la componen -las mentes individuales-. El *Völkegeist* es la mentalidad característica de un pueblo en particular, y aunque se conduce en lo esencial con los mismos procesos psicológicos que guían el funcionamiento psíquico de los individuos, estos son más complejos y extendidos. Algunos paralelismos que hoy parecen simplificaciones excesivas regulan la relación entre el *Völkegeist* y el *geist* de los individuos: el sentimiento de nacionalidad colectivo corresponde al sentido de la personalidad individual; la salud y el bienestar del Estado se equiparan al bienestar psicológico de la persona, etc.

Por otra parte, el concepto de *Völkegeist* no deja de presentar aspectos que permitirían asimilarlo a lo que en la actualidad podríamos entender por *cultura*; se trata no solamente de pensamientos y sentimientos que resultarían comunes a los individuos de un pueblo determinado, sino que también consiste en la materialización de esas disposiciones colectivas en libros, obras de arte, producciones de la industria, y asimismo en la creación de instituciones educativas, administrativas, de gobierno, etc. El elemento que proporciona la unidad y recorre todas las

instancias del *Völkegeist* es el lenguaje, que es un indicador de los conceptos de los que una colectividad dispone y que revela la profundidad o la superficialidad de su pensamiento.

La tarea de la *Völkerpsychologie* se pretende sumamente ambiciosa: por un lado, intenta efectuar una "biografía de la humanidad", desatendiendo los aspectos diferenciales de cada comunidad, con el objetivo de indagar los procesos por los cuales la conciencia individual se combina en la complejidad que constituye el *Völkegeist*; por otro lado, esta *Völkerpsychologie* pretende explicar la variedad de las diferentes culturas nacionales a través de una "etnología psicológica" que analice lenguaje, artes, mitos, religiones y toda la diversidad de instituciones que caracterizan la vida cultural de un pueblo.

Sin embargo, ante tan ambicioso proyecto las objeciones que surgen parecen ser importantes. La extensión de un proyecto que pretenda describir el desarrollo de la mente humana en general y además también sus formas particulares dentro de cada nación, parece alejada de toda posibilidad de realización cierta, al menos bajo la forma de un proyecto con pretensiones científicas. En este sentido, la exaltación de la civilización germanocristiana, del Estado, y de la singularidad y superioridad del 'carácter alemán', que pueden interpretarse como derivación de las ideas hegelianas que dominaban buena parte del panorama intelectual en el que Lazarus y Steinthal desarrollaron su *Völkerpsychologie*, parecen constituirse -conjuntamente- en la motivación implícita que conduce tan grandilocuente pretensión.

### Fundamentos epistemológicos de la *Völkerpsychologie*

La perspectiva de Wundt con respecto a la posición de la psicología como perteneciente a las ciencias naturales o como parte integrante

de las ‘humanidades’ no es una posición que se haya mantenido invariable a lo largo del tiempo. Por el contrario, puede afirmarse que existe en él un progresivo acercamiento desde posiciones fundamentalmente naturalistas hacia concepciones vinculadas, cada vez más, con la idea de que la psicología pertenece a las Ciencias del Espíritu - en términos de Dilthey- y, aún más, que la psicología es la base indispensable de todas las *Geisteswissenschaften*.

Sin embargo, como es sabido, Wundt desempeña un papel decisivo en la constitución de una psicología analítica, experimental y matemática, agregándole consideraciones fisiológicas y anatómicas. Los estudios que realiza en su laboratorio de Leipzig sobre el sistema nervioso tienen por finalidad determinar las relaciones de los fenómenos psíquicos con su base material orgánica, entendiendo que todo lo que ocurre en nuestra conciencia tiene su fundamento sensorial en determinados procesos físicos que es necesario descubrir. La introspección es el camino adecuado para el conocimiento de los hechos de la vida mental que aparecen tras la percepción, en especial la apercepción y la voluntad, con el objeto de descubrir las leyes aperceptivas que logran expresar la actividad libre del pensamiento.

Pero con el correr de los años, Wundt fue interesándose cada vez más en lo que él también llamó *Völkerpsychologie*. Este cambio progresivo surge como parte de su creciente convicción en las limitaciones del método experimental, al que finalmente creyó incapaz de ocuparse de las funciones mentales superiores. En su opinión, estos procesos solamente podían analizarse estudiando el desarrollo histórico en su contexto socio-cultural, pues los procesos mentales superiores surgen progresivamente como el producto acumulativo de interacciones sociales; estas interacciones crean, de una forma no especificada por Wundt, un *Volkseele*, alma del

pueblo o mentalidad colectiva, al mismo tiempo superior y dependiente de los individuos.

A partir del año 1900, Wundt comienza la publicación de sus diez volúmenes de la *Völkerpsychologie*, consistentes en buena medida en interpretaciones psicológicas de una gran cantidad de material etnográfico y cuyas formulaciones teóricas son dispersas y sufren diversas modificaciones a lo largo de las sucesivas ediciones. En lo que respecta a la posición de la psicología en relación a las otras disciplinas pertenecientes a las “humanidades”, Wundt afirma que se trata de la más general de ellas y la que constituye el fundamento indispensable para todas las demás; en tanto la psicología no se ocupa solo de fenómenos individuales debe prestar atención al mundo del lenguaje, las costumbres y las creencias. Y aunque sea imposible evaluar estas influencias de forma cuantitativa, resultan indudablemente cruciales en la formación de la “individualidad mental” singular.

La obra de Dilthey estuvo en un principio emparentada con la *Völkerpsychologie* ideada por Lazarus y Seintal, aunque pronto su interés por ella comienza a disiparse. Los extensos escritos acerca de los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la psicología -reivindicando para ella el carácter de Ciencia del Espíritu diversa de las Ciencias de Naturaleza- lo convierten en uno de los pensadores más relevantes en cuanto a la necesaria separación de la psicología de los tradicionales reduccionismos naturalistas.

Desde aproximadamente 1870 dos teorías del conocimiento -la proveniente de la filosofía positivista y la que deviene del historicismo alemán o neokantismo- construyen una polémica que quiere asentarse sobre las “ruinas” de la metafísica occidental. Kant, en cierto sentido, que quizás el positivismo trivializa más tarde, brinda

el cimiento filosófico decisivo y fundamental para las ciencias físico-químicas y biológicas, pero en el campo de las *Humanidades* ese fundamento filosófico no existía. Quizás es esta una idea confesada a medias -la de desempeñar un papel similar al de Kant, pero en el campo de las Ciencias del Espíritu-, hecho que se deja suponer en el inicio de su texto, al afirmar que esa obra podría haberse llamado *Crítica de la Razón Histórica*. Sea como fuere esta cuestión, lo importante es que en el complejo panorama de las discusiones metodológicas, arriba señaladas se planteaba la exigencia de precisar la especificidad de las ciencias histórico-sociales frente a las ciencias de la naturaleza. En 1893 Dilthey asume esta labor y se aboca a la fundamentación de la validez de estas ciencias intentando señalar la especificidad y la diferencia respecto de las ciencias naturales y por ello, su carácter irreductible a éstas. El propósito del libro queda claro desde el primer párrafo, pues allí intentará resolver “la cuestión de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu” (Dilthey, 1966, p. 27). Hay que notar enseguida que Dilthey comparte con el positivismo y con los neokantianos la negación de la posibilidad de cualquier conocimiento metafísico, pero le separa de ellos su oposición tajante al naturalismo triunfante en la última parte del siglo XIX. Su dedicación a la reflexión sobre los fundamentos y sobre la especificidad de las Ciencias del Espíritu y su preferencia por la historia lo acercan a una línea de pensamiento vinculada con Hegel más que a una relación estrecha con el kantismo.

Por otra parte, los fines específicos de las ciencias del - comprender lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, y establecer fines y normas de su desarrollo- solamente pueden alcanzarse a través de los recursos propios del pensamiento, mediante las capacidades del análisis y la abstracción. Y cada una de estas

ciencias puede originarse a condición de separar un contenido parcial de la totalidad de la realidad histórico-social, lo cual implica que cada una de estas ciencias solo conoce esta realidad relativamente. Es por ello que se hace imprescindible la articulación entre ellas y la comprensión de la relación de cada una de sus verdades con la totalidad de la realidad en la que están contenidas, además de la conciencia constante de la abstracción -gracias a la cual estas verdades existen- y del valor del conocimiento limitado que les corresponde, de acuerdo con ese carácter abstracto.

Lo histórico-social y lo natural poseen características ontológicas propias e irreductibles, y estas diferencias determinan a su vez formas de accesibilidad a los objetos distintas. La vida social se comprende en tanto participamos de ella no solo de una forma cognitiva, sino también a través de la volición y de la emociones; en otras palabras, “(...) el hombre puede comprender su mundo, el mundo histórico social porque forma parte de él y lo capta desde dentro. Entre *Erleben* -la vivencia inmediata- y *Verstehen* hay una relación circular; en ella se funda la validez, limitada y condicionada, de las ciencias del espíritu” (Díaz, 2000, p. 175). La psicología está en la base de esta comprensión, porque su objeto es, precisamente, la intelección comprensiva de ese contenido subjetivo e histórico de la vida interior y la construcción de tipos históricos o individualidades que reaparecen en todas las individuaciones históricas.

En el intento por construir una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu, Dilthey apela a una psicología que posibilite conocer al hombre como una entidad de carácter histórico y no como un ente inmutable, ya sea naturaleza o substancia. Se opone a una psicología meramente “explicativa” y propone una psicología de tipo descriptivo que para él



“(…) en una exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, enlazadas en única conexión, que no es inferida ni interpolada por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y el análisis de una conexión que se nos da siempre de un modo originario, como la vida misma” (Dilthey, 1951, p. 232).

Se podría objetar a la idea de fundamentar gnoseológicamente las ciencias del espíritu a través de esta psicología descriptiva y analítica, el hecho de recaer en una concepción psicologista, tendencia atacada duramente por Husserl en sus Investigaciones Lógicas. Esta crítica hizo que Dilthey reformara su psicología descriptiva y que la misma se trocase en hermenéutica, disciplina que en algún sentido contiene a la psicología y que se esfuerza en analizar la estructura “vivencia-expresión-comprensión”, estructura que a juicio de Dilthey es una relación de dependencia fundamental que hace de las ciencias del espíritu una totalidad autónoma. Valiéndose de esta idea de la hermenéutica, enfrenta el problema de la vida humana, problema en el cual se sustentan las ciencias del espíritu. La vida se le aparece entonces como una conexión de relaciones vitales, una totalidad unitaria que constituye a la persona misma, y en este sentido se opone profundamente a la concepción atomizada de la vida humana que ofrecía la psicología asociacionista de su época. Esta totalidad unitaria que es la vida humana

otorga a la existencia cierta “consistencia” en la que se dan las cosas y los procesos que constituyen las relaciones vitales, pero tal consistencia está lejos de asemejarse al concepto estático de una substancia o de la naturaleza.

La primera determinación de lo humano es para Dilthey la temporalidad; es en el tiempo y por el tiempo por lo que se conectan todas las cosas con la vida humana. El tiempo vital es siempre tiempo presente, pero lo que vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de lo que acaba de ser presente; la repercusión del pasado como fuerza viva del presente y su significación para este transmite a lo recordado una actualidad inocultable. Tal vez sea este último aspecto de su pensamiento al que más le deba el autor alemán su presencia renovada en el panorama filosófico contemporáneo; la historicidad de la vida humana comprende, a través del hombre, a todos sus productos: las ciencias, el arte, la cultura, las formas de organización económicas y políticas, etc., todos elementos propios de un ser que es, antes que otra cosa, un ser histórico<sup>2</sup>.

2 La revalorización de Dilthey se produce en el siglo XX con el denominado ‘giro lingüístico’ y con la constitución de una nueva hermenéutica. Autores como G. Gadamer—“(…) *la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar*” (en *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 18) y Jürgen Habermas (Véase *Conocimiento e Interés y La lógica de las Ciencias Sociales*) destacan la innovación histórica y antipositivista del filósofo alemán.



## Referencias

- Díaz de Kóbila, E. (2000). *La epistemología en tiempos del fin de la epistemología*. Rosario: UNR.
- Dilthey, W. (1951). *Psicología y Teoría del Conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1966). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid: Revista de Occidente.
- Hegel, F. (1988). *Introducción a la Filosofía de la Historia*. Madrid: Albor.
- Herder, J. G. (1999). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Madrid: Espasa.
- Jahoda, G. (1995). *Encrucijadas entre la cultura y la mente*. Madrid: Visor-Machado.
- Rubio, R. (2002). *Diccionario de Ciencias Sociales*. Madrid: UNESCO / Instituto de Estudios Políticos.