

¿Qué añade a la Psicología el adjetivo *cultural*?*

Alberto Rosa
Universidad Autónoma de Madrid

Este trabajo examina el concepto de psicología cultural a través de una confrontación entre las perspectivas naturalista y personalista (de las ciencias del espíritu) sobre lo psicológico. Para ello se comienza repasando algunos acuerdos básicos sobre el tratamiento científico que la psicología realiza de su objeto y sobre algunos presupuestos básicos de una filosofía de la cultura. Cuestiones como la temporalidad en relación con el desarrollo, o la elección de una estrategia de separación inclusiva para el abordaje de la relación sujeto-ambiente, son consideradas a la hora de proponer una noción co-constructivista de la génesis de la cultura privada y la cultura pública, y a un tratamiento del significado apoyado en la semiótica de Peirce. La relación entre la base biológica y las acciones del sujeto son contempladas a través de la noción de esquema desarrollada por los teóricos neoconexionistas. Se concluye con la adscripción a una postura de realismo crítico y con una defensa de la confrontación interdisciplinar tanto dentro de la propia psicología como con otras disciplinas vecinas.

Palabras clave: psicología cultural, cultura, acción, significado, sentido, racionalidad, tiempo, desarrollo, historia.

This article approaches the concept of cultural psychology via the confrontation of the naturalistic and personalistic attitudes to the psychological phenomena. It starts reviewing some of the basic agreements about how scientific psychology approaches its subject-matter, and some of the basic presuppositions of a philosophy of culture. Time, and its relationship with change and development, is taking into account in order to accept a co-constructivist approach to the development of personal and public cultures, as well as to a consideration of meaning related to Peirce's semiotics. The relationship between the biological structures and the actions

* Agradezco a Luis de la Corte sus acertados comentarios a una versión previa de este artículo que han ayudado a mejorarlo de formas no anecdóticas.

Correspondencia: Alberto Rosa Rivero. Departamento de Psicología Básica. Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid. Fax: 91 397 52 15. e-mail: Alberto.Rosa@uam.es

of the human psychological subject is viewed through the tools developed by neo-connectionist theoreticians. Conclusions call for interdisciplinary dialogue both within the subdisciplines of psychology and with neighbouring sciences, and adopting a constructionist and constructivist approach to psychology within a critical realism.

Key words: Cultural psychology, culture, action, meaning, sense, rationality, time, development, history.

La historia nos dice que *psicología* parece ser un sustantivo necesitado de adjetivos. Desde que el uso de la palabra *psicología* va haciéndose más frecuente a partir del siglo XVIII empieza a recibir cualificaciones como *racional, empírica, metafísica, matemática* (Wolff, 1732, 1734 ;Tetens, 1776-7; Herbart, 1824-25), primero, para referirse tanto a las características de aquello a cuyo estudio se dedica, como al modo de hacerlo. A finales del siglo XIX, tras una inicial diferenciación entre *psicología fisiológica* (Wundt, 1908) y *psicología de los pueblos* (Lazarus y Steinthal, 1865; Wundt, 1912-13/1926), parece establecerse, por lo menos en Europa y hasta las primeras décadas del siglo XX, el uso del sustantivo sin ninguna calificación más allá de divisiones subdisciplinarias o metodológicas. Pero a lo largo del siglo XX aparecen nuevas adjetivaciones que tienen un objetivo distinto, no sólo se refieren a qué estudiar o a cómo concebirlo y escrutarlo, sino que además pretenden distinguir *la* psicología que uno practica de *otras* psicologías, poniendo en duda la propia posibilidad de existencia de estas últimas, y atribuyéndoles un enfoque equivocado. El adjetivo, entonces, de ser solamente una forma de cualificar cuál es el objeto de estudio y el modo de estudiarlo, pasa a convertirse, también, en una enseña de identificación, de contradistinción respecto de *otras* formas de hacer psicología, de *otros* grupos que hacen psicología con otros procedimientos, con otros objetivos; personas y enfoques cuyo fracaso inevitable se pronosticaba debido al error de base que viciaba *sus* formas de hacer psicología.

En definitiva, las adjetivaciones aplicadas a la psicología pueden tener un carácter subdisciplinar, metodológico, pero también filosófico, o incluso con componentes identitarios, ideológicos, morales o políticos y conducir a consecuencias de largo alcance. Si en este tránsito intersecular que ahora atravesamos hablamos de «psicología cultural», ¿qué añade, si es que añade algo, el adjetivo «cultural» al sustantivo psicología? El objetivo de este artículo es intentar esbozar una respuesta a esta pregunta, y hacerlo, como es obvio, con instrumentos de que dispone su autor en el momento en que este artículo se produce.

Psicología y perspectiva naturalista

A estas alturas creo que no sería desencaminado suponer que existe un cierto consenso en considerar que la psicología es una disciplina científica que tiene como objeto de estudio el comportamiento de los seres vivos, entendido

éste en un sentido muy amplio; es decir, incluyendo los procedimientos mediante los cuáles los sujetos conocen y se orientan en su entorno, se relacionan entre ellos, aprenden de su experiencia y mejoran su rendimiento posterior. Dicho de otra manera, nadie negaría que la psicología estudia la conducta, los procesos de conocimiento, las funciones que el organismo pone en marcha para ello, la estructura del sujeto cognoscente y del comportamiento, o las regularidades del comportamiento en relación con las condiciones en las que éste se produce. Este consenso puede hacerse algo menos monolítico cuando se entra en el detalle de cuestiones más intrincadas –tales como la explicación de la agencialidad de la acción, o los papeles respectivos del organismo y el ambiente, el equipamiento genético y las condiciones ambientales en las que se produce la maduración, y cómo estas últimas interactúan con los aprendizajes adquiridos a lo largo de la vida del individuo– pero nunca hasta llegar al extremo de comprometer lo que podríamos llamar el acuerdo fundacional que dio origen a la psicología científica contemporánea. Independientemente de las discrepancias sobre cómo caracterizarlo, nadie pone en duda que lo psicológico constituye un nivel intermedio entre lo puramente biológico y el ambiente en el que la conducta se desarrolla. Las discrepancias se encuentran precisamente en el modo de caracterizar lo psicológico y en cómo relacionarlo con los otros dominios.

La Figura 1 presenta de forma esquemática tres dominios de realidad involucrados en el comportamiento. Además, allí se incluye un dimensión imprescindible para toda explicación en el ámbito natural: el tiempo.

Esta figura distingue entre tres ámbitos diferentes: el entorno público en el cual se produce la conducta externa manifiesta (el espacio de los estímulos y las respuestas, de las informaciones provenientes del entorno); el organismo físico, con sus estructuras biológicas de naturaleza física; y un dominio intermedio, el del sistema orgánico individual que aquí aparece como un espacio intermedio entre los otros dos. Este espacio intermedio constituye el dominio

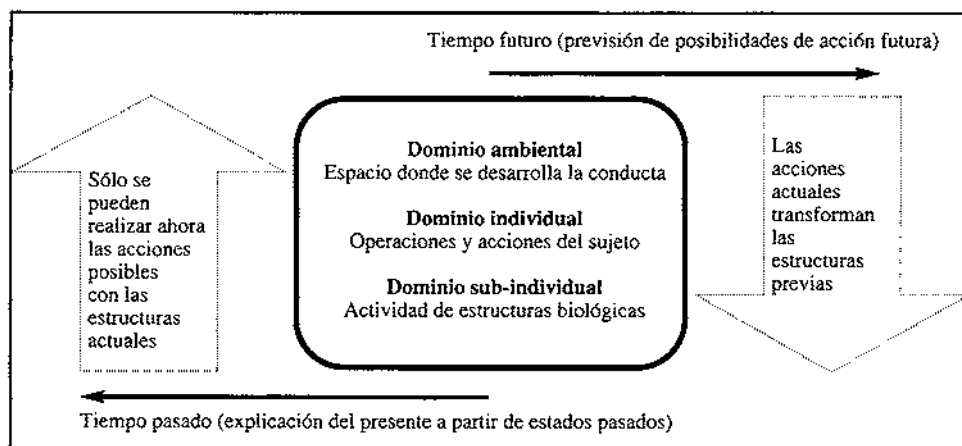


Figura 1. Ámbitos implicados en la conducta.

ontológico de la mayoría de las psicologías, que suelen, además, las más de las veces reclamar para sí el adjetivo *funcional*, acompañado a menudo por los sufijos *-ista* o *-ismo*. Es el espacio en donde se producen las cogniciones, donde se procesa la información, donde se comprenden los significados, donde actúa la personalidad, donde se sitúa la conciencia.

Indudablemente existe también el acuerdo de que el organismo individual (el sujeto del comportamiento y del conocimiento) sólo puede hacer aquello que le permite llevar a cabo su estructura biológica actual, las condiciones ambientales en las que se ha de actuar y las destrezas de acción (adquiridas por su aparato biológico y psíquico) a través de su experiencia anterior (acciones previas). Esto implica que las capacidades de acción del organismo individual cambian a lo largo del tiempo, pues puede adquirir destrezas nuevas que le permiten hacer cosas que antes no podía llevar a cabo. Así, tal como sugiere la Figura 1, la acción que se realiza en un momento altera las capacidades actuales haciendo posible acciones futuras diferentes. En otras palabras, la experiencia actual cambia la estructura funcional presente, haciendo posibles acciones futuras hasta este momento imposibles.

Pero, ¿cómo funciona ese proceso de transformación?, ¿cómo son los mecanismos causales que lo rigen?, ¿qué naturaleza tienen las estructuras involucradas? Las posturas a la hora de tratar de responder a estas preguntas oscilan entre quienes postulan mecanismos de carácter universal de carácter estático (por ejemplo, relaciones entre estímulos y respuestas unidos por procesos de asociación, de naturaleza constante, pero cada vez más intrincados; o estructuras cognitivas preprogramadas cuya capacidad de procesamiento aumenta o/y se va haciendo cada vez más eficiente), y quienes sostienen la aparición de nuevas estructuras resultado de la acción del organismo sobre el entorno. Esta última postura generalmente recibe el marchamo de constructivista, y suele situarse en la estela de las aportaciones de origen piagetiano o vygotskiano. La diferencia fundamental entre unas posturas y otras está, precisamente, en el modo de concebir el desarrollo. Mientras para los primeros el factor explicativo está en la actuación de unas estructuras de carácter fijo —en último término fijadas en la estructura biológica del organismo que actúa—, para los segundos ese organismo puede hacer usos novedosos de las estructuras de que dispone, llegando a ser capaz de crear estructuras funcionales de nuevo cuño.

Las consecuencias teóricas a la hora de realizar aportaciones desde una u otra posición son importantes. No se trata de que ninguna de ellas minusvalore la importancia del ambiente, sino que el papel que éste cumple en cada caso es bien diferente. Mientras que desde la primera aproximación actúa como suministrador de materiales a ser digeridos por el funcionamiento del aparato psíquico, en el segundo pasan a ser metabolizados y a incorporarse a éste, llegando a influir de forma importante en su propia constitución.

Las consecuencias metodológicas no son menos importantes. Para la primera postura la estrategia de investigación a seguir es la de variar sistemáticamente las condiciones ambientales para poner a prueba las capacidades de acción del aparato psíquico, mientras que para la segunda se trata precisamente de estudiar cómo la interacción con el ambiente cambia las propias capacidades de

acción, la propia estructura interna del sujeto. Así vistas las cosas, no tiene nada de particular que la primera postura esté más próxima al realismo ontológico y epistemológico, con afinidades con fisicalismos de algún tipo, mientras que la segunda está más próxima a posturas de tipo socio-construccionista.

Si seguimos la lógica implícita en la primera de las posturas que acabamos de exponer, la cultura aparecería como uno de los entornos en los que el sujeto ejercita sus capacidades de acción. Propiamente no podría hablarse de una psicología cultural, pues el adjetivo en este caso no añade nada al sustantivo; la cultura entonces aparecería en la investigación psicológica como una arena donde poner a prueba las capacidades del aparato psíquico, serviría para poner a prueba sus posibilidades a través de la comparación de ejecuciones en unas condiciones culturales u otras. En otras palabras, serviría como una fuente de variables independientes a manipular mediante comparaciones entre diferentes grupos étnicos. En lugar de referirse a una psicología cultural, debería más propiamente hablarse de psicología *transcultural*, considerándola, entonces, como una subdisciplina de la psicología diferencial que compara los rendimientos del aparato psíquico universal y canónico al operar en diferentes condiciones ambientales. Lo sustantivo sería el aparato psíquico, y el ambiente (y la cultura como parte de él) resultaría sólo una circunstancia que, aunque ajena a él, ayuda a revelar algunas de sus potencialidades.

La segunda de las posturas contemplaría al ambiente y a la cultura de una forma muy diferente. En la línea de la conocida afirmación orteguiana («yo soy yo y mi circunstancia», énfasis añadido) consideraría que no sólo la actuación del sujeto, sino el sujeto mismo, su misma estructura, es una compilación de la historia de sus relaciones con el entorno.

Sin duda, tal como aquí se exponen estas dos posturas aparecen como los dos extremos de un continuo, que si bien aparecen como antitéticas en sus posiciones más alejadas, permiten un buen número de posturas intermedias. Nadie se atrevería a negar la existencia de universales psicológicos, más bien el problema está en tratar de dilucidar qué estructuras psicológicas tienen y cuáles otras no tienen un carácter universal, y cuáles son, para qué sirven y cómo llegan a formarse unas y otras.

Hasta ahora hemos estado considerando al referente al que se dirige el sustantivo *psicología*. Pero si nuestro objetivo es examinar en qué puede ser modificado por el adjetivo *cultural*, precisamos también examinar a qué se refiere este adjetivo, por ello vamos ahora a examinar a qué se refiere el sustantivo del que se deriva: *cultura*.

Cultura y perspectiva personalista

Hasta ahora nos hemos dirigido a la psicología, buscando los modos de explicar el comportamiento, entendido este último en un sentido muy amplio; es decir, hemos venido usando lo que Javier San Martín (1999), siguiendo a Husserl, denomina una *actitud naturalista*; es decir, considerar los acontecimientos

del mundo como si las relaciones entre ellos fueran solamente de causalidad. Ahora vamos a cambiar de perspectiva, vamos a adoptar una *actitud personalista* que nos lleve a contemplar las cosas como formando parte de un mundo en el que hay sentido, medios y fines en relación con los cuales actuamos como personas. Dicho de otra manera, vamos a referirnos al mundo del *espíritu* (el *Geist* de la tradición culturalista alemana a la que pertenecieron personalidades como Dilthey, Wundt o Husserl).

Según nos informa San Martín (*o.c.*), la palabra cultura viene del latín *colere* (labrar el campo), es decir, cultivarlo para hacerlo fértil. Al aplicar este término al ser humano se implica que debe ser cultivado para pasarlo de un estado silvestre a una situación culta, lo que, para los antiguos griegos se hacía a través de la *paideía*, la enseñanza que debía humanizarlos, al mismo tiempo que los hacía helenos (lo contrario de bárbaro), para lo cual había que ser miembro de una *polis* particular. Pero, sigue San Martín, para que se pueda cultivar el campo, para construir un ciudadano es preciso previamente disponer de las técnicas de cultivo o de la cultura de la colectividad que ha de constituir los atributos del ciudadano. En definitiva, el término cultura, tal como lo trata este autor, incluye tres elementos: *a)* un orden natural, en el que nacemos como individuos inmaduros; *b)* un ámbito objetivo ya consolidado, previo a la incorporación individual, que no existe en la naturaleza; y *c)* una actuación como cultivo, como asimilación de y a ese ámbito, que nos hace pasar de la inmadurez a la madurez. San Martín llama a este tercer dominio *cultura subjetiva* y al anterior *cultura objetiva*. Esta última es la que suelen estudiar las ciencias sociales, y que Kluckhohn y Kroeber describen como el «conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas, y por tanto de la humanidad, que sean extrasomáticos y transmisibles por mecanismos distintos a la herencia biológica» (Harris, 1979, p. 9; citado por San Martín, *o.c.*), aspecto objetivo que ya Tylor (1871) ligó con los recursos individuales en la famosa definición que considera que «cultura o civilización, en sentido etnológico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (p. 1).

La cultura es, pues, creación, debiéndose diferenciar dos aspectos en lo cultural: primero, la materialidad cuya génesis se da en el tiempo (la silla, la piedra o el árbol material los veo con sólo abrir los ojos) y, segundo, la fundación del sentido que tiene un comienzo en la historia del grupo y de cada individuo. Ni la cultura ni lo cultural son necesarios ni tampoco arbitrarios, son *convencionales*. Así vistas las cosas, los animales se enfrentan a realidades sin génesis, que no hay que aprender a conocer, porque vienen dadas directamente por los sentidos. Lo cultural exige, pues, una instauración de sentido. Veamos cómo San Martín caracteriza esta génesis del sentido.

1. La creación cultural se originaría en cambiar el uso de un objeto, respecto al uso previo (natural o no) que ese objeto (o acción) tuviera previamente. De este modo, «el creador introduce un nuevo sentido de cara a una serie de utilidades» (*o.c.*, p. 179).

2. «El sentido inventado, creado o instituido por un individuo, debe sedi-

mentarse, adquirir consciencia objetiva, adquirir cuerpo, [...], es decir, configurarse frente al acto creador, siquiera para poder ser recuperado por su propio creador» (p. 180). Es decir, debe formularse en alguna materialidad de algún tipo, tanto para el propio creador como para los demás. El sentido debe sedimentarse, dando lugar a lo que Husserl llamaba «cultura individual» (Husserl, 1973, p. 227, citado por San Martín, *o.c.*).

3. Tras sedimentarse, ese sentido debe ser asumido por los demás. «Los demás deben rehacer el acto creador del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos del grupo» (San Martín, *o.c.*, p. 180).

4. Para que tal cosa suceda, «debe o bien ser congruente, adecuado con la serie de remisiones en la que se integra, o bien cumplir una función para la que no había otro «sentido», o bien mostrar por sí una necesidad; de lo contrario no será asumido y no superará la tercera etapa de la creación cultural [...]: los otros deben ser *solidarios* del sentido instituido y sedimentado» (*ibidem*, p. 180). Esto es válido tanto para una herramienta, como para un objeto semiótico.

5. «La *solidaridad* necesaria para el objeto cultural requiere en el objeto un *tipo de razón*, una racionalidad, del tipo que sea. No puede haber solidaridad al margen de la racionalidad, aunque ésta sea puramente instrumental. Eso significa que la cultura lleva en sí un nivel de racionalidad» (*ibidem*, p. 181).

6. La sedimentación del sentido representa una nueva configuración del mundo. Si ésta no es estable (p. ej., un sonido o un comportamiento que no altera la realidad material) el cambio se da sólo en la captación de los otros, lo que les permite repetirla. Pero, si ésta es estable (p. ej., al fabricar un objeto) se produce una alteración estable del mundo material lo que inicia un ciclo de transformación que conduce a que el mundo sea resultado de las efectuaciones culturales sedimentadas. En definitiva, nuestro mundo es resultado de decisiones de generaciones anteriores, a partir de los valores que dirigieron su conducta, y que se daban en el contexto de unas disponibilidades culturales e históricas determinadas. «El mundo es resultado de un *sistema de preferencias* de un grupo a lo largo de su historia. Ese sistema de preferencias, a su vez, ha tenido que contar con el mundo heredado, sólo a partir del cual ha podido actuar y ser eficaz» (*ibidem*, p. 189).

Un supuesto que subyace a todo esto que acabamos de decir es la noción de un tiempo irreversible cuyo transcurso hace emerger no sólo nuevas realidades materiales, sino nuevos fenómenos, como es el significado, el cuál, a través de acciones con sentido, es susceptible de alterar el propio mundo material de las cosas físicas y, con él, las propias condiciones en las que debe desenvolverse el comportamiento.

Estas características de la cultura, o más precisamente de la génesis de lo cultural, creo que plantean un conjunto de retos a la psicología de cara a la explicación natural que ésta ha de ofrecer, tanto de cómo la acción humana puede llegar a construir elementos culturales, como de la manera en la que esos elementos afectan al comportamiento y, quizás —y como consecuencia de los cambios en éste— a la propia estructura funcional del sujeto que lo sostiene; produciendo un desarrollo en un tiempo irreversible.

Dualismos, monismos y dialéctica. Una excursión por la racionalidad

La contraposición entre las posturas naturalistas y personalistas tiene una tormentosa historia tras de sí. Una historia plagada de intentos de solución del problema que el mismo establecimiento de estos dos puntos de vista supone, intentos que, típicamente, toman la forma del establecimiento de dos dominios ontológicos distintos (dualismo) en unos casos, o de ignorar o negar la existencia de uno de ellos (monismo), en otros.

No es infrecuente que se señale que la psicología científica tuvo su origen en la naturalización de algunas funciones psicológicas que Descartes hizo posible con su dualismo y su mecanicismo. Sin embargo, más recientemente empieza a señalarse que ese dualismo es también responsable de la imposibilidad, metafísica en su caso, de tratar de forma científica fenómenos como el significado, difícil de ser tratado más allá de la referencialidad o el innatismo a partir de una lógica geométrica basada en la extensionalidad y en los principios de claridad y distinción.

Si el dualismo convierte a algunos problemas en intratables, no es menos cierto que los monismos son igualmente peligrosos. Para la psicología optar por cualquiera de los monismos resulta letal, pues el precio a pagar resulta altísimo. En el caso de los fisicalismos extremos puede llegar a representar la renuncia al mundo del significado, con el corolario de considerar la conciencia como un epifenómeno sin funcionalidad y al sujeto humano como un juguete mecánico en manos del azar y la necesidad. O, si se elige el monismo de signo contrario, conduce a la renuncia a la consideración de toda la base biológica del comportamiento, con el consiguiente riesgo de caer en un idealismo extremo.

El recurso a la dialéctica es un intento clásico de solución a este dilema, pero este intento no siempre llega a buen puerto, pues a veces no pasa de ser una especie de conjuro que a la hora de la verdad se parece bastante a un llamamiento para resolver un problema que aparece como intratable, sin llegar en ocasiones a ofrecer instrumentos para transitar entre los fenómenos relevantes que resultan de las actitudes naturalista y personalista. La solución efectiva entiendo que requeriría establecer categorías intermedias que permitieran transitar, sin saltos metafísicos o epistemológicos, entre las dimensiones naturalistas y personalistas del fenómeno humano. Es en este empeño en el que se sitúa este trabajo.

La cuestión de la relación entre estos dos dominios es tanto ontológica como lógica. Implica caracterizar tanto el tipo de entidades a considerar, como la forma de ponerlas en relación. Como suele ser frecuente, tal vez la solución esté más en cambiar los términos del planteamiento del problema que en tratar de poner en relación dominios que, de seguir los planteamientos cartesianos o diltheyanos, resultan divididos en compartimentos estancos o difíciles de relacionar.

Valsiner (1998) aproxima la cuestión desde un ángulo que resulta muy sugerente, estableciendo una distinción entre dualidades y dualismos. Para él, las cruzadas antidualistas tienen el peligro de quedarse en la creación de nuevas etiquetas y en hipostasiar nuevas entidades, además de incurrir en el peligro de perder de vista que los dualismos presuponen la existencia de entidades diferenciadas cuya relación mutua es precisamente el problema a tratar de resolver.

Sujeto-ambiente, o mente-cuerpo señalan oposiciones que están a la base del propio origen de los problemas que estudia la psicología, el problema es cómo conceptualizar estas oposiciones, no disolverlas, pues eso implicaría, como ya dijimos al principio de este artículo, romper el pacto fundacional de la psicología, negar su propia posibilidad.

Para resolver esta cuestión es preciso previamente establecer una ontología de lo psicológico. Una cita de Rom Harré resulta esclarecedora a este respecto.

«La psicología, como una explicación de la acción mental de los seres humanos, debe enraizarse en una ontología de actividades, habilidades y poderes, no en una ontología de sustancias. Hay pensar, pero, en un sentido profundo, no hay pensamientos. Hay creer, pero no hay creencias... La última 'unidad' ontológica es la persona, un ser equipado con todo tipo de propiedades y poderes» (Harré, 1995, p. 369, citada por Valsiner, *o.c.*).

Así vistas las cosas, la cuestión estaría en establecer los modos (los procesos) mediante los cuales la persona se relaciona con los otros dos dominios recogidos en la Figura 1. Valsiner (*o.c.*) propone una estrategia que distingue entre la «separación inclusiva» y la «separación exclusiva». Veamos esta distinción con cierto detenimiento.

La estrategia de *separación exclusiva* establece dos entidades completamente diferentes entre sí (persona y ambiente, por ejemplo), lo que conduce directamente a los dualismos y a la propuesta de relaciones de causalidad lineal. Por el contrario, la *separación-inclusiva* mantiene la relación entre las partes separadas del sistema. Incluso si la persona y el ambiente son considerados como separados, la separación es el fondo respecto del cual su relación puede investigarse. De este modo, la separación inclusiva implica una distinción de tres facetas del fenómeno (P, A, y la relación $P \langle \leftrightarrow \rangle A$), mientras que la separación exclusiva incluye solamente dos (P, A). Esta visión requiere separarse de la lógica booleana, donde o se es lo uno o lo otro. La postura que se propone (apoyándose en Rychlack, 1995) representa tomar un punto de vista similar al de la conjunción «o», que además de su función disyuntiva, puede tener otra copulativa, de manera que al mismo tiempo sugiera una exclusión y una conjunción. Esto es, la unidad de los opuestos en términos de delimitación mutua de cada uno de ellos. Así, A delimita los límites de no-A y viceversa; pero *se asume que ambos existen simultáneamente* (y no pueden existir separadamente del otro). Esto hace posible preservar las relaciones sistémicas existentes entre las partes y el todo (*i.e.*, A, no-A, y su relación), mientras que los contrastes de la separación exclusiva pueden relegarse a comparaciones entre los sistemas. Estos últimos pueden etiquetarse haciendo una distinción non-A y not-A: non-A es la parte *complementaria del sistema*, mientras que not-A se refiere a otros sistemas (*e.g.*, B, C, D, etc.), cada uno de los cuales trae consigo sus propios sistemas de organización interna (B y non-B; C y non-C, etc.).

Esta excursión en el dominio de lo formal tiene consecuencias importantes de cara a la caracterización de los cambios evolutivos. Valsiner (1998), apoyándose en Bertalanffy (1950), caracteriza a los fenómenos evolutivos (biológi-

cos, psicológicos o sociológicos) como sistemas abiertos, en el sentido de que existen solamente gracias a su constante interdependencia con sus entornos. De manera que organismo y ambiente pueden separarse únicamente en términos de tácticas de separación inclusiva.

Las cuestiones que acabamos de exponer, tal vez de forma algo árida y abstracta, creo que pueden resultar muy útiles para los propósitos que aquí nos planteamos, pues constituyen el intento de dar una base explicativa, formal, de relación (es decir, *racional*, por lo menos en algunas de las acepciones de este término, las que no postulan una racionalidad entendida necesariamente como una facultad transcendental del sujeto) a los procesos de desarrollo que involucran a las dualidades *sujeto-ambiente* o *individuo-estructuras subindividuales*, que señalábamos en la Figura 1. Es decir, se refieren a cómo el organismo individual y su entorno (especialmente el cultural) son mutuamente permeables. Dicho de otra manera, y volviendo a la expresión de Kluckhorn y Kroeber que recogíamos al principio, cómo es posible que haya atributos y productos de la acción humana de naturaleza extrasomática y que sean transmisibles por procedimientos distintos a los biológicos. La cuestión, entonces, está en intentar establecer los procesos sistémicos que, permeando los límites de la dualidad sujeto-ambiente, permitan el desarrollo mutuo y simultáneo de estos diferentes dominios. Para ello vamos a proceder a intentar anudar entre sí algunos de los conceptos que hemos venido exponiendo hasta el momento. En último término nuestro intento es explorar desarrollos en búsqueda de la racionalidad a la que se refería San Martín.

Co-construcción mutua de persona y cultura a partir de la conducta de un organismo en su ambiente: cultura personal y cultura pública

Varias son las cuestiones que reclaman un comentario desde la psicología a partir de la caracterización de la génesis de la cultura que hace San Martín. En primer lugar hay que señalar la presencia de un supuesto que circula a lo largo de toda la exposición que antes recogíamos; me refiero a la *acción*, entendida como conducta intencional orientada a un fin, y de la cual resulta el desarrollo del sentido y de la cultura misma. Así, en propiedad, debería hablarse de acción más que de conducta. Es a partir de la acción orientada con objetos como éstos pasan a recibir un sentido (una teleología) diferente a la que anteriormente tenían y, además, pueden llegar a convertirse en una encarnación simbólica de ese sentido. Estas son cuestiones que requieren de alguna clarificación.

La teleología de los objetos que aquí se menciona se refiere a la del uso que esos objetos reciben en la acción. Si la acción está orientada a una meta, el uso de un objeto en esa acción le da un sentido en relación a esa meta. Esa teleología en absoluto cabe, pues, considerarla como inmanente al objeto, sino que depende del uso que se hace de él. La noción de «suspensión» que Rivièrè y Sotillo (1999) utilizan para referirse al inicio del símbolo coincide en buena parte con la interrupción del uso hasta entonces habitual y su sustitución por otro nuevo. La nueva acción sobre ese objeto (ya sea éste un sonido, un gesto emocional, un objeto

material natural, o un artefacto) es susceptible de hacer que ese objeto se convierta en portador del sentido de esa acción, que llegue a convertirse en encarnación de ese sentido; en último término, que alcance una naturaleza semiótica. Este proceso no tiene por qué ser exclusivo de la especie humana. Carles Riba (1990) ha puesto de manifiesto cómo en otras especies pueden darse procesos de significación sin necesidad de recurrir a explicaciones antropomorfizantes.

Siguiendo a San Martín, diríamos que ese objeto, pues, puede llegar a sedimentarse como un elemento regulador de la acción propia del organismo. Cambiando de léxico diríamos que se ha internalizado, que puede llegar a convertirse en señal para el comportamiento. Siguiendo la estrategia de separación inclusiva que antes mencionábamos, un elemento ambiental pasa así a ser un elemento utilizado para la regulación interna del organismo, pero de una manera que no está prevista en la estructura natural del sujeto, estableciendo un nuevo sentido que creemos podemos llamar «convencional», entendiendo este término en sentido muy estrecho, como establecimiento de una especie de hábito de acción establecido intencionalmente por el sujeto mismo. Es así como podría entenderse que ese objeto que encarna un nuevo sentido es un elemento de una incipiente cultura personal (interna al sujeto mismo), y sobre cuya naturaleza nos extenderemos más adelante.

Para que la naturaleza semiótica del objeto vaya más allá de un uso regulador de la acción individual, para que pueda llegar a formar parte del acervo del grupo, es preciso que se den varias condiciones. En primer lugar, tanto la acción como el objeto deben de cumplir una función necesaria o útil para los demás miembros del grupo y, segundo, la acción con el nuevo uso del objeto debe ser reinstanciada por los demás. Es sólo entonces cuando el nuevo sentido puede ir más allá de la cultura personal en cuyo seno tuvo su origen. Es entonces cuando puede hablarse de la aparición de elementos para una cultura pública, establecida sobre un ámbito de *solidaridad* (San Martín, *o.c.*) tanto en la orientación, como en la acción y en los objetos usados en ella.

Pero no todos los objetos capaces de transportar semiosis son de la misma naturaleza. Frente a los objetos de carácter instrumental que componen la cultura instrumental o sensible, hay otros objetos que, aunque se den como todo objeto cultural en un soporte material sensible, tienen con éste una relación diferente a la de los anteriores. Son objetos que tienen una «objetividad ideal», a esta clase de objetos pertenecen los productos de las ciencias o de la literatura. «Lo que caracteriza a estas objetividades ideales es el *existir sólo una vez, el no ser repetibles*. Así, la geometría o el teorema de Pitágoras existen una sola vez» (San Martín, *o.c.*, p. 203). Por más gente que lo use, sólo existe un teorema de Pitágoras; igual que solamente existe un *Quijote*, por mucho que se traduzca o reproduzca. Una objetividad de este tipo también es válida para el lenguaje. Esto es muy distinto al caso de los instrumentos, cuya naturaleza (el ser útil) requiere que sea repetible. Un modelo de martillo no sirve para clavar, es preciso que haya *un* martillo real. Pero no puede hablarse de *un* teorema de Pitágoras, sino de *el* teorema de Pitágoras. Igualmente, hablamos de *la* palabra, que es la misma en cada ocurrencia. En estos casos la presencia material aparece como disminuida, como neutralizada, sólo actúa como soporte rápido hacia el sentido. Dicho en pocas

palabras, todos los objetos son susceptibles de usos semióticos, pero hay objetos diseñados específicamente para la semiósis, y éstos, para poder llegar a formar parte de la cultura pública, deben ser también instrumentos para la comunicación. Aquí, en la capacidad de crear instrumentos, de comunicación, semiósis y lenguaje, es donde la diferencia entre humanos y otros animales se hace más notable, aunque ciertamente no se trata de habilidades exclusivamente humanas.

Así planteadas las cosas existiría una capacidad semiótica pre-humana, además de una capacidad humana individual para crear objetos con capacidad semiótica y reguladora de la acción propia y de la de los demás, a través de la comunicación. Los humanos, sin embargo, son una especie social, por lo que los individuos normalmente se desarrollan en el seno de colectividades, de manera que sus culturas privadas se desarrollan en relación con las culturas públicas en cuyo seno crecen.

Estos términos de «cultura personal» y «cultura pública», aunque encuentran su origen en la filosofía (ya los manejaban Husserl o Simmel), van recibiendo también uso desde la psicología (*cfr.*, p. ej., Barclay y Smith, 1992; Rosa, Bellelli y Bakhurst, 2000). Valsiner (1998) llega a convertir a la cultura privada prácticamente en sustituta de una entidad psicológica de tanta solera como es la personalidad. Veamos en palabras de este último autor cómo concibe ambos tipos de cultura y a sus relaciones entre sí.

«La cultura colectiva implica *significados compartidos en comunidad, normas sociales y prácticas de la vida diaria*, unido todo en un complejo heterogéneo. Sobre la base de este complejo, las personas individuales construyen sus idiosincrásicos sistemas semióticos de símbolos, prácticas y objetos personales, los cuales constituyen la *cultura personal*. La relación entre las culturas colectiva y personal se conceptúa como el proceso activo y constructivo de internalización/externalización» (Valsiner, 1998, p. 24). «Las culturas personales emergen *sobre la base* de la cultura colectiva, pero en modos que no reflejan necesariamente las formas exactas de la cultura colectiva. Dado que la función de la cultura personal es organizar el mundo intra- e interpersonales de la persona en formas que suministren un sentido personal a los encuentros con el mundo, la persona construye su propia comprensión del mundo en maneras que van más allá de la cultura colectiva en modos idiosincrásicos. Esta comprensión personal puede conducir a esfuerzos para cambiar algunos aspectos de la cultura colectiva, empezando por algunos contextos de la vida propia inmediata». [...] «La relación entre las culturas colectiva y personal es bidireccional. La innovación en la cultura personal, cuando se externaliza, puede jugar un papel en la transformación de la cultura colectiva» (Valsiner, 1998, pp. 25-26).

En último término, podemos hablar de un proceso de co-construcción de las culturas personales y las culturas públicas. Persona y cultura se co-construyen mutuamente (Barclay y Smith, 1992; Valsiner, 1987, 1998), una concepción que, además de ser paralela al planteamiento que San Martín (*o.c.*) hace respecto del proceso de construcción de sentido, lo completa en la vía de vuelta de construcción del sujeto individual enculturado que se da en el seno de una cultura particular.

Este último aspecto es especialmente importante, pues incluye dentro de sí el propio proceso de humanización que, al decir de San Martín (*o.c.*) se produce siempre en el seno de una cultura particular, tiene un componente étnico, al

igual que la *paideía*, el proceso de cultivo del sujeto individual que lo ha de convertir en humano, pero de acuerdo con la concepción de humanidad del grupo en el que se desarrolla. Este proceso de humanización, de cultivo, no es solamente resultado de la acción de los educadores, sino que es un proceso de construcción del sujeto mismo, un proceso complejo en el que el organismo llega a convertirse en persona, en agente de su propio desarrollo, capaz de ir alcanzando cotas crecientes en la dirección de su propio futuro.

Aquí volvemos a encontrarnos con un término temporal (futuro) y con un concepto (el de desarrollo) que consideramos especialmente importantes para nuestro argumento y en los que, por consiguiente, vamos a detenernos.

Desarrollo, tiempo, historia, determinación y libertad

Hasta ahora venimos hablando en ocasiones de procesos de cambio, y últimamente hemos empezado a hablar de desarrollo, pero conviene detenerse en la diferenciación entre ambos, pues los entendemos como procesos de diferente carácter. La palabra cambio puede incluir en su campo semántico cualquier transformación que se produzca. Algunas de estas transformaciones podrían ser perfectamente describibles y explicables dentro de una noción de tiempo reversible, en el sentido de la física clásica. Sin embargo, el concepto de desarrollo se refiere a un subconjunto de estos procesos de cambio: a aquéllos que incluyen la aparición de relaciones nuevas, cualitativamente diferentes a las previamente existentes. Baldwin (1906) ofrece un criterio para distinguir entre uno y otro tipo de cambio. Para él todo cambio es el resultado de una serie de eventos, sin embargo, «... [de] esas series de eventos sólo son verdaderamente genéticas las que no pueden ser construidas antes de que sucedan, y las que no pueden agotarse mediante una lectura hacia atrás después de que han sucedido» (p. 21; citado por Valsiner, 1992, p. 25). Dicho de otra manera, los procesos de desarrollo son resultado de transformaciones estructurales construidas en un proceso que viene del pasado al presente y que abren un futuro de incertidumbre, al no tener recursos semióticos para darle estabilidad. Ésta sólo será posible una vez que ese futuro se haya convertido en pasado, lo que no nos deja necesariamente inermes ante el futuro.

La aparición de la conciencia del sí mismo, la noción de identidad resulta un buen ejemplo de proceso de desarrollo, al mismo tiempo que un fenómeno central a tener en cuenta. En el individuo que interactúa con su ambiente surge la conciencia de su propia existencia, de su separación respecto del mundo, lo que es un requisito para la capacidad de participar en la regulación de su conducta. El sujeto se concibe a sí mismo de una determinada manera en cada presente, en base a la representación que hace de su pasado basado en los elementos de la memoria que entonces se activan. Cabe decir, entonces, que todos los seres humanos están constreñidos en sus fenómenos psicológicos por las experiencias presentes que incluyen su memoria del pasado y la imaginación del futuro que se da en ese presente.

En estos últimos párrafos se entrelazan las dos dimensiones (naturalista y personalista) que venimos manejando. Como no puede ser de otra manera, las

únicas fuentes para la creación de conocimiento (como es este caso de intentar distinguir entre cambio y desarrollo) están en la generación de conceptos y en la experiencia empírica del mundo que se nos da a través de la experiencia de conciencia. En este sentido, a la hora de referirnos al tiempo en los procesos de construcción del desarrollo, necesariamente tenemos que movernos, a la vez, en el dominio fenomenológico del significado, por un lado, y en el naturalista, explicativo, por el otro.

Como Valsiner (1992) dice, la única manera en la que el tiempo puede experimentarse es a través de la interacción presente con el mundo. La experiencia del tiempo es equivalente a vivir un acontecimiento concreto que se está produciendo en la relación de la persona con el entorno. Pero, como esta relación es un proceso instantáneo, la misma noción de presente es una construcción mental de nuestras mentes. La vida, de hecho, es un movimiento imposible de detener hacia un futuro que de forma instantánea (al serlo el presente) se convierte en pasado. Es nuestra conceptualización cultural lo que nos permite distinguir las nociones de pasado, futuro y presente al superponer un esquema lingüístico de relativa estabilidad sobre el flujo de nuestras experiencias personales. De este modo, la construcción mental del presente introduce una relativa estabilidad en la vida, construyendo un presente sobre la base de eventos concretos que tienen un principio y un fin especificable y que, por consiguiente, puede tener una longitud variable (el tiempo verbal de «presente continuo» en inglés es un ejemplo de ello). Es, entonces, la memoria lo que permite la integración de pasado y presente. El continuo proceso de cambio que caracteriza a los sistemas biológicos, psicológicos y sociales hace, como ya decía Bergson (1889/1963), que el tiempo sea irreducible a una dimensión determinada similar a la del espacio. Toda descripción dimensional del tiempo no es más que un reflexión experiencial del tiempo que ha pasado, no del tiempo en general.

La idea de que el presente se articula subjetivamente como una duración incluida en el curso de una actividad que se está realizando resulta fundamental en el argumento que venimos desarrollando. El curso de las acciones presentes que se llevan a cabo tienen alguna capacidad para restringir el ámbito de los acontecimientos futuros posibles. Si, además, consideramos que esas acciones se desarrollan dirigidas a meta, cabe sostener que el futuro imaginado (o implícito en la representación del pasado y en la concepción de la identidad propia) tiene algún papel en el desarrollo de acontecimientos futuros que luego serán pasados en un momento posterior. Dicho de otra manera, los seres humanos tienen alguna capacidad para participar en la construcción de su futuro. En palabras de Valsiner (1992): «La persona en desarrollo es un inevitable participante en su curso vital, incluido dentro del curso de la historia cultural de la sociedad y de la especie. Una perspectiva consistentemente evolutiva necesita considerar todos estos niveles de organización en su temporalidad» (p. 29).

Los procesos de desarrollo se dan en ámbitos ontológicos y en dimensiones temporales muy diversas (microgénesis, ontogénesis, filogénesis, historiogénesis) mutuamente incrustadas entre sí. Valsiner señala el peligro de buscar principios similares que gobiernen ámbitos tan distintos. Es la consideración de los marcos de establecimiento del presente en cada uno de estos ámbitos lo que permitiría esta-

blecer una distinción en la consideración del tiempo a aplicar en uno u otro caso. Nótese que el presente temporal de los acontecimientos socio-culturales es diferente al de la microgénesis o al del ciclo vital individual. El presente filogenético y el socio-cultural son relativamente estáticos comparados con el ontogenético; y este último también aparece como estático cuando se fija uno en la microgénesis. La asunción de estabilidad del fondo que permite destacar la movilidad de una figura viene permitido en estos casos por la posibilidad de establecimiento de presentes temporales de diferente longitud. De este modo, parece posible detener el tiempo en un dominio de la investigación para permitir destacar la temporalidad de otro. Pero la aplicación de esta estrategia puede tener un efecto indeseado si se pierde de vista que esa detención del tiempo en el fondo no es más que una ficción metodológica. Ese fondo es susceptible de convertirse en figura al ponerlo en relación con otro fondo del cual se segrega y así sucesivamente. No hay ningún ámbito estático, no hay ningún dominio de la realidad que escape a la temporalidad.

Esta simultaneidad de presentes de distinta longitud no se da únicamente al comparar los distintos ámbitos a los que acabamos de referirnos, sino que puede darse también en las relaciones interpersonales. En un proceso de interacción entre dos sujetos pueden superponerse dos marcos temporales con dos longitudes diferentes del presente experimentado. En la interacción entre un niño y su madre, se da el caso de que la madre recurre a su experiencia socio-cultural pasada para organizar sus expectativas de futuro respecto del niño. El presente de la madre es más largo que el del niño y en el presente de la primera se incluyen elementos del pasado capaz de ejercer un efecto de restricción sobre el futuro del niño. Esto no es más que uno de los ejemplos de funcionamiento del principio de *prolepsis* que Cole (1996/1999) conceptúa como un procedimiento cultural para convertir una causa final imaginada en elemento de causalidad eficiente para la conducta actual.

Esta argumentación le permite a Valsiner (1992) sostener una concepción del desarrollo que descansa sobre el uso por parte de unos agentes humanos de artefactos culturales escogidos de la experiencia pasada para restringir las posibilidades de acción presentes de otros sujetos. Esta aplicación de restricciones pueden considerarse en una doble faceta; por una parte es una restricción a la libertad de acción de otros, pero, por otra, es una forma de suministrarles recursos para la acción. De este modo, las restricciones establecidas intencionalmente cumplen la función de establecer una estructura previsible dentro del flujo de incertidumbres, de manera que la persona en desarrollo nunca se enfrente con un mundo azaroso. Además, y cada vez más conforme el desarrollo avanza, el sujeto en crecimiento va siendo capaz de elegir entre las estructuras que se le ofrecen y de segregar nuevas estructuras que le permiten mantener la estabilidad frente a un fondo en cambio. Estas estructuras se jerarquizan de manera progresiva, haciendo posible que el individuo gane capacidad de acción y de orientación (aumento de su poder, crecimiento en su capacidad agencial) en relación con su entorno y, por consiguiente, pueda actuar sobre la dirección de su propio desarrollo.

Este proceso de creación de restricciones está incrustado en el tiempo. De manera que algunas de estas restricciones tienen una naturaleza transitoria, cumpliendo su función en un momento determinado del desarrollo para luego desva-

necerse. Pero, algunas otras pueden quedar como artefactos socio-culturales que restrinjan los modos de desarrollo de otros individuos en otros tiempos. Por último, hay que señalar que los procesos de restricción no se dan en un solo terreno, hay restricciones internas —que el sujeto se impone a sí mismo, o que le vienen impuestas por su pasado— y restricciones externas actuales. Entre estas últimas, está la regulación de la acción que los otros ejercen sobre el individuo a través de la comunicación, pero, también a través de normas, rituales, instituciones sociales, etc.

Esto que acabamos de decir tiene algunas consecuencias importantes. En primer lugar, el reconocimiento de la irreversibilidad del tiempo, junto con la naturaleza constructiva de los procesos de desarrollo en todos los dominios a los que nos venimos refiriendo (microgénesis, ontogénesis, desarrollo cultural y filogénesis). En segundo lugar, los procesos de desarrollo se contemplan como un proceso de emergencia de nuevas estructuras que crean algunas condiciones de posibilidad para la acción futura, restringiendo, por el contrario, otras posibilidades de acción. Por último, aunque en nuestro caso extremadamente importante, esta visión del tiempo irreversible como un flujo hacia lo todavía no conocido, que ha de ser construido por el activo sujeto cognoscente y fenoménico, marca las condiciones para el curso de la acción de los científicos que pretenden dirigirse al estudio de este tipo de fenómenos.

Este último aspecto al que acabamos de referirnos tiene una importancia crucial para nuestro argumento, pues el tiempo aparece como un factor indispensable en las ciencias en dos sentidos diferentes. Por una parte, en el plano epistémico, autores como Toulmin y Goodfield (1965) vienen recordando que la ciencia tiene que adaptarse al descubrimiento del tiempo. Prigogine y Stengers (1984) insisten en que la ciencia hoy ha abandonado el reino de lo inmutable, de las leyes universales, como una racionalidad capaz de apresar el universo. Para ellos el futuro no está dado, ni siquiera está implicado en el presente actual, lo que implica el fin de la omnisciencia y el reconocimiento de que el mundo que nos representamos y tratamos de explicar está determinado por nuestro modo de observación, y éste es un resultado de nuestras acciones y de las consecuencias de las acciones de otros que nos precedieron. En un segundo sentido, podría afirmarse que la preparación del futuro, la capacidad de planificación, la voluntad misma (si es que podemos seguir pronunciando esta palabra desde la psicología) sólo son posibles, como habilidades individuales, a través de la utilización de artefactos culturales que ordenan el flujo temporal y ayudan a estabilizarlo en nuestra experiencia fenoménica. Estos son algunos ejemplos genuinos de fenómenos psicológicos que emergen en el sujeto individual como consecuencia de su inmersión en un entorno socio-histórico-cultural que suministra artefactos mediacionales que añaden forma a la misma experiencia inmediata de conciencia.

Esto último que acabamos de decir tiene algunas consecuencias de interés. La historia (en tanto que una forma de recuerdo social estabilizado, sancionado, oficializado) se nos aparece, entonces, no sólo como memoria «veraz» y a compartir de lo acontecido en el pasado, sino que la explicación que ofrece de éste, el relato que nos presenta, incluye una enseñanza, recoge una moral que implica una proyección de futuro, viene a ser un mecanismo de restricción de posibili-

dades, pero también de suministro de recursos para la acción. Efectivamente, el tiempo es la substancia de que está hecha la historia, pero la historia misma es un sostén para la identidad colectiva e individual, un artefacto para la producción de significados, un mecanismo *proléptico* para la construcción del futuro, un instrumento para la *paideía*, para el cultivo del ciudadano. Por ello no deja a nadie indiferente, y menos que a nadie a los políticos y a los enseñantes, entre cuyas funciones está pretender producir desarrollo en algunos de los dominios a los que nos venimos refiriendo.

En definitiva, por lo que llevamos visto hasta el momento, a partir de la acción de un organismo con capacidad de dar usos novedosos a objetos (materiales o ideales) éstos toman nuevos sentidos que son capaces de ser reinstanciados e, incluso, de influir sobre acciones posteriores, de cambiar el ambiente mismo, y de canalizar las acciones posteriores. Incluso los objetos ideales permiten tener conciencia del tiempo y de la identidad propia y, así, posibilitar una ganancia de control respecto a la direccionalidad de la construcción del desarrollo futuro individual y colectivo. Es decir, la propia posibilidad de la cultura (tanto personal como pública), de diferenciación de diferentes tiempos, de imaginar y planificar el futuro, de la propia noción del *self* y, por consiguiente, de poder liberarse de (al menos alguna parte de) la inevitabilidad de las leyes naturales que actúan en un presente, dependen, de la capacidad de semiosis, de atribuir sentido al uso de un objeto en el transcurso de una acción orientada.

Acción, significado y comunicación

Entre las exigencias que nos hemos venido planteando a lo largo de este artículo está el intento de anudar los conceptos que venimos manejando desde cada una de las orillas que señalan las dos perspectivas entre las cuales nos venimos moviendo. Hay dos cuestiones que sólo hemos tocado someramente. Desde la perspectiva personalista San Martín nos señalaba la exigencia de una racionalidad que ha de estar a la base de la posibilidad de la cultura pública. Desde la perspectiva naturalista hemos recogido la afirmación de Harré y de Valsiner de que la psicología ha de trabajar con procesos, con actos, no con objetos. Nos hallamos, pues, en una situación en la que hablamos de la conducta de un organismo, o mejor de acción orientada de un sujeto en proceso de constituirse en agente de su propio desarrollo, y de cómo esa acción se realiza con objetos a los cuales es capaz de hacerles cambiar su sentido, su teleología; en definitiva, de dotarles de significado. Entre las consecuencias de este proceso está, ni más ni menos, la capacidad de dar estabilidad al mundo, de fijar su representación, tanto en el ámbito privado como en el público.

Pero hay algo que apenas hemos tratado, ¿dónde está la racionalidad que permite que un gesto, un sonido o un objeto material cambien su teleología, su sentido recibido, y alcancen un nuevo sentido, o incluso un significado convencional? Nuestro próximo movimiento va a ser un intento de ofrecer un esbozo de respuesta a esta pregunta.

Una parte de esa racionalidad está en el sujeto de la acción (de la conducta y del conocimiento), una acción que, como hemos visto, pasa a estar crecientemente orientada, regulada, restringida y activada por el entorno pero capaz de ir generando procedimientos de autorestringirse, de autodirigirse y canalizarse. Para ello va generando, o reinstanciando, nuevas teleologías en los objetos del entorno, va creando (y recreando) sentidos. En definitiva, crea significados.

Esas acciones, pues, dependen de las capacidades de acción del sujeto, pero, al mismo tiempo, y de acuerdo con la estrategia de separación inclusiva, la propia acción del sujeto es impensable sin recurrir al entorno y, más específicamente, a los objetos (materiales e ideales) que contribuyen a la canalización de la acción. En definitiva, hemos de fijarnos, también, en la racionalidad que conlleva el uso de esos objetos. La racionalidad que subyace a los procesos de significación, de semiosis.

Para ello vamos a empezar examinando la propia palabra *significado*. Se trata del participio pasado del verbo «significar»; por ello creemos que resulta adecuado decir que el significado resulta de la acción de significar, mediante la cual *uno se dirige* a un objeto (material o ideal) para poner de manifiesto algo (una *cualidad* o *circunstancia*) que se considera *importante*, distintiva, *utilizando* para ello *otro objeto* que pasa a representar (ser *significante*) del primero. Una descripción que recoge todos los elementos incluidos en palabras españolas que comparten la raíz *sign-* (cfr. Real Academia Española, 1984, vol. II, p. 1244). Nótese que esta definición hace depender el significado de la acción intencional (de un agente activo), del propósito con el que se dirige a un objeto que no pretende abarcar en su totalidad, sino sólo en relación con el propósito de la acción en marcha que lo convierte en relevante en alguno de sus aspectos. Algo que no restringe la significación al ámbito de los sujetos humanos, como ha puesto de manifiesto Riba (1990, 1993) con sus contribuciones a la zoosemiótica.

Hay muchas maneras de aproximarse al estudio de los procesos de significación. Desde la lógica, la filosofía del lenguaje, la lingüística, la semiología, o desde la semiótica. Aquí vamos a centrarnos principalmente en la perspectiva de Charles S. Peirce, quien plantea una forma de entender el proceso de significación que va mucho más allá de la relación de referencialidad y de la oposición *significante-significado*, situándose en una perspectiva que entiende que el proceso de semiosis, de dar significación, es un resultado de una acción intencional que debe tener en cuenta cuestiones tales como la experiencia fenoménica del sujeto y el contexto en el que se produce la acción¹. La Figura 2 recoge el esquema básico de la relación semiótica propuesta por este autor norteamericano, que podemos explicitar utilizando sus propias palabras:

«Un signo o *representamen* es algo que representa para alguna persona alguna cosa, desde algún punto de vista o capacidad. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o quizás un signo más desarrollado. A ese signo que crea, yo le llamo el *interpretante* del primer signo. El signo representa (habla por

1. Riba (1995) presenta una magnífica interpretación de la contribución de Peirce, examinando algunos avatares históricos que han conducido a la trivialización de sus aportaciones a la psicología.

—es el representante, en el sentido de candidato elegido) a algo, su objeto. Representa a ese objeto, no desde todos los puntos de vista, sino en referencia a un tipo de idea, a la que algunas veces he llamado el *ground* (terreno de juego, escenario) del *representamen*» (Peirce, 1932-5, vol. 2, p. 228, citado por Sheriff, 1989).

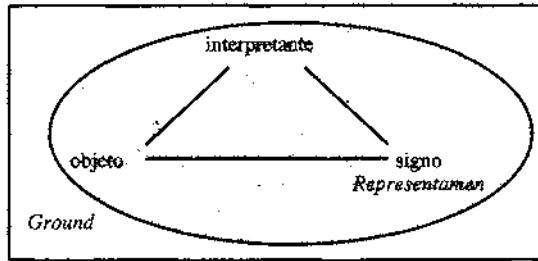


Figura 2. Estructura triádica de la semiosis para Peirce.

Nótese que la relación semiótica es genuinamente triádica (no una composición de parejas de elementos), siendo el interpretante un fenómeno subjetivo. Por otra parte, la relación semiótica está siempre situada en un contexto (*ground*) concreto, por lo que no puede pretender agotar lo que el objeto es, sino sólo significar un aspecto concreto de él. Pero, además, las semiosis pueden ser recursivas, encabalgándose entre sí, de manera que un signo puede tener más de un objeto, al igual que un objeto puede ser significado por más de un signo. De esta forma, cualquier signo o colección de signos que una persona haya experimentado en el pasado puede convertirse en objeto en la relación representamen-objeto-interpretante que permite a los signos ser representados, es decir, tener significado (véase Figura 3).

Peirce hace unas reflexiones que exploran el carácter ontológico y fenomenológico de estos componentes de la semiosis. Estas reflexiones se vinculan a través de lo que él llama las categorías de primariedad, secundariedad y terciariedad. Precisamente, la relación de significación se hace posible a través de la vinculación de objetos y experiencias fenoménicas que se dan en la acción del sujeto.

«Mi visión es que hay 3 modos de ser: Sostengo que podemos observarlos directamente en elementos de cualquier cosa que en cualquier momento se presentan ante la mente de cualquier manera. Son el ser de posibilidades cualitativas positivas (Primariedad), el ser del hecho actual (Secundariedad), y el ser de la ley que gobernará los hechos en el futuro (Terciariedad).

«Parece, pues, que las verdaderas categorías de la conciencia son: primero, sentimiento [*feeling*] la conciencia que puede ser incluida en un instante de tiempo, conciencia pasiva de cualidad, sin reconocimiento o análisis; segundo, conciencia de una interrupción en el campo de conciencia, sentido de resistencia, de un hecho externo, de otra cosa; tercero, conciencia sintética, conectando el tiempo, sentido de aprendizaje, pensamiento» (Peirce, 1932-5, vol. 1, p. 377, citado por Sheriff).

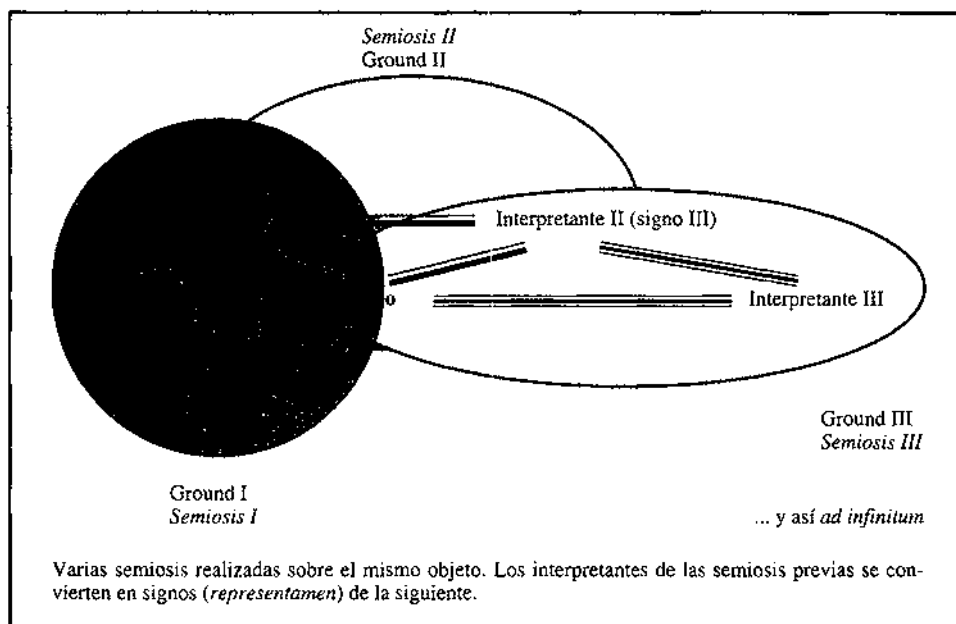


Figura 3. Recursividad de la semiosis.

Así, lo *primero* es una cualidad inmediata de la conciencia. No es un evento (eso sería secundariedad), ni incluye conciencia de sí mismo (eso requeriría de un concepto, que precisa de terciariedad). *Segundo* es la concepción de ser de un hecho factual; se refiere a hechos, a eventos.

«La factualidad de un evento parece residir en su relación con el universo de lo existente. La factualidad es algo bruto. No hay una razón para ella. La pongo a prueba apoyando mi hombro contra una puerta tratando de forzarla a que se abra contra una resistencia oculta, silenciosa y desconocida. Tenemos una doble conciencia de esfuerzo y resistencia, que me parece que puede llegar a estar tolerablemente cerca de una sensación pura de factualidad... A esto llamo Secundariedad» (Peirce, 1932-5, vol. 1, p. 24, citado por Sheriff)

Tercero es la concepción de mediación, donde el Primero y el Segundo se ponen en relación. Es razón, hábito. La *Terciariedad*, como categoría del ser, consiste en esa tendencia de las cosas a tomar hábitos, a venir juntas de tal manera que sean predecibles, «a conformarse con una regla general». En las propias palabras de Peirce:

«Es una clase de conciencia que no puede ser inmediata, porque se extiende a lo largo de un tiempo, y eso no meramente porque continúa a lo largo de cada instante de ese tiempo, sino porque no puede contraerse en un instante. Difiere de la conciencia in-

mediata como una melodía lo hace de una nota prolongada. Tampoco la conciencia de los dos lados de un instante, de una ocurrencia súbita, en su realidad individual, puede abarcar la conciencia de un proceso. Ésta es la conciencia que une la vida junta. Esta es la conciencia de la síntesis» (Peirce, 1932-5, vol. 1, p. 381 citado por Sheriff).

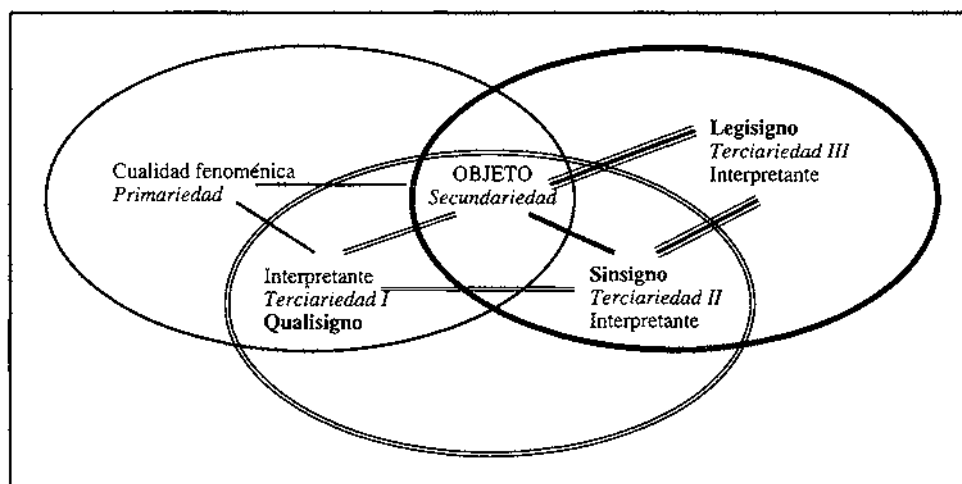


Figura 4. Relaciones entre signos y categorías en la semiosis.

La Figura 4 esquematiza la relación de estas categorías y el modo en el que se producen los tipos de signos más elementales que Peirce considera. Así, un *Qualisigno* es la relación triádica entre la cualidad fenoménica, su objeto (entendido como el polo alrededor del cual aparecen posibles cualidades positivas) y su interpretante (el sentimiento de primariedad que se produce cuando se tiene la conciencia fenoménica de la cualidad). Un buen ejemplo es el de la brillantez, el sol, y la conciencia de percibir la brillantez en relación con el objeto sol. El *Sinsigno* es un signo en la mente de un signo en la mente, es el reconocer que estamos ante un hecho; su objeto es un qualisigno. En el ejemplo anterior querría decir que uno reconoce que hay una brillantez objetiva que se corresponde con un cambio en el mundo, que hay un objeto real brillante. El *Legisigno* es un signo que está en la mente, que, a su vez, se refiere a otro signo en la mente de otro signo en la mente. Su objeto es un sinsigno. Siguiendo con el ejemplo anterior, sería ya la palabra «brillantez». Solamente los legisignos (como resultado de una triple semiosis, de una terciariedad de terciariedades) son susceptibles de convertirse en símbolos convencionales, pues incluyen ya una generalización, la consideración de un hecho (basado en una cualidad sensible) como un ejemplar de una categoría general establecida a partir de una legalidad.

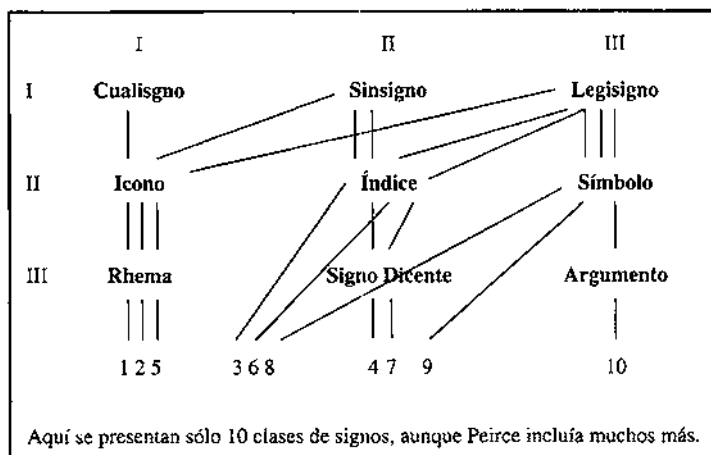
Las tricotomías ponen en relación los aspectos fenomenológicos y ontológicos de las categorías de primariedad, secundariedad y terciariedad antes des-

critas (cfr. Tabla 1). A partir de estas relaciones se deriva la taxonomía de signos de Peirce (cfr. Tabla 2), la cual incluye una sintaxis semiótica con algunas implicaciones sobre las que tiene interés detenerse.

TABLA 1. TRICOTOMÍAS DE PEIRCE (ADAPTADA DE SHERIFF, 1989, P. 67)

Categorías fenomenológicas o formales		Categorías ontológicas o materiales		
		Primariedad	Secundariedad	Terciariedad
Primariedad	Un signo es:	una mera cualidad <i>qualisigno</i>	algo existente de hecho <i>sinsigno</i>	una ley general <i>legisigno</i>
Secundariedad	Un signo se relaciona con su objeto al tener:	en común algún carácter del mismo objeto <i>icono</i>	alguna relación existencial con el objeto <i>índice</i>	alguna relación con el interpretante <i>símbolo</i>
Terciariedad	El interpretante de un signo lo representa (al signo) como un signo de:	posibilidad <i>rhema</i>	hecho <i>signo dicente</i>	razón <i>argumento</i>

TABLA 2. TAXONOMÍA DE SIGNOS DE PEIRCE (ADAPTADA DE SHERIFF, 1989, P. 74)



Dado que cualisignos y sinsignos son primariedades y secundariedades, las clases 1 a 4 no pueden ser signos lingüísticos (no incluyen terciariedades (recordemos que era preciso pasar por tres semiosis consecutivas). Es decir, no pueden ser palabras o sonidos emitidos para significar, pero sí ponen de manifiesto que *hay un nivel más básico de la experiencia que la de los signos lingüísticos.*

Por ejemplo los animales serían capaces de relaciones semióticas parecidas a las siguientes (si es que el lenguaje puede hacerles justicia). Signos de tipo 3: Sensación de posibilidad de presencia factual de una presa o signos de tipo 4, sensación de presencia factual de una presa.

Las seis últimas clases involucran a legisignos, pero las clases 5, 6 y 7 son, hábitos o convenciones que, como los iconos y los índices, señalan o dirigen la atención a objetos distintos de sí mismos. No tienen por qué ser necesariamente signos lingüísticos. Así un signo de clase 5 es un legisigno icónico que no puede imaginarse como palabra, pero que sí puede representarse mediante un icono. Un legisigno indexical rhemático (tipo 6) sí puede ser un signo lingüístico, (p. ej., el pronombre demostrativo ése):

Las signos tipo 8, 9 y 10 sí son símbolos y tienen la capacidad de llamar la atención sobre la consideración ontológica de sus referentes. De esta manera, el arte literario y la capacidad de formular hipótesis (la imaginación) se transporta sobre signos de clase 8 (*símbolos rhemáticos*); los enunciados observacionales, la interpretación de la realidad (y la crítica literaria) se transportan sobre signos de clase 9 (*símbolo dicente o proposición*), y la teoría se transporta sobre signos de clase 10 (*argumento*). Tal y como los entendía Peirce, la diferencia entre estos tres tipos de símbolos reside principalmente en los modos en que representan sus objetos. El *rhema* (interpretante de un signo de la clase 8) «es un signo que se entiende que representa a su objeto meramente en sus características» (Peirce, 1932-5, vol. 2, pp. 250, 252). Un *signo dicente*, una proposición (interpretante de un signo de la clase 9) «es un signo que se entiende que representa a su objeto en referencia a su existencia factual» (Peirce, 1932-5, vol. 2, p. 252). El *argumento* (el interpretante de un signo de la clase 10) «es un signo que se entiende que representa a su objeto en su carácter de signo» (Peirce, 1932-5, vol. 2, p. 252).

Esta manera de entender el significado creo que tiene una importancia central para el argumento que aquí se desarrolla, pues permite ofrecer una idea de la representación mental vinculada desde el principio a la atribución de sentido que proviene de la acción en marcha; además de dar cuenta de la creación de objetos con capacidad semiótica, que finalmente permiten la sedimentación de los sentidos individuales en significados compartidos. Pero, además, lo hace teniendo en cuenta la experiencia empírica individual, de la cual se acaban derivando incluso los productos de la fantasía. Por otra parte, la semiosis no se agota en el uso exclusivo de sólo algún signo de los tipos que hemos contemplado, sino que puede hablarse de una gradación evolutiva de semiosis, tanto en la escala filogenética como en la ontogenética (un repaso a los distintos tipos de signos recogidos en la Tabla 2 permite esta ordenación evolutiva). Incluso puede sostenerse la idea de que las semiosis más complejas (las que involucran rhema, signo dicente o argumento) seguramente se producen de manera simultánea con otras semiosis que no requieren de una mediación semiótica de carácter social convencional. En último término, la semiótica de Peirce es compatible con la consideración de la capacidad humana de semiosis dentro de una escala evolutiva natural.

Peirce es un autor cuya aportación está empezando a ser recuperada, de nuevo para las ciencias humanas y para la psicología. Las razones son varias, a decir de Karl Otto Apel (1975/1997) «el programa peirciano presenta, entre

otros, el atractivo de hacer posible la integración de la teoría del conocimiento y de la ciencia natural, así como de las ciencias hermenéuticas, en el marco de una teoría de la evolución de la cultura» (p. 14). A esto, pensamos nosotros, habría que añadir la potencialidad de permitir establecer un nexo entre las dos perspectivas que señalan las dos orillas de lo psicológico a las que me he venido refiriendo a lo largo de este artículo: la consideración de lo psicológico como fenómeno natural y como fenómeno personal, capaz de dar sentido a la experiencia, como fenómeno generador (y producto) de la cultura, del dominio de lo espiritual (del *Geist*). Y, además, hacerlo de una forma reglada por una lógica que basándose en el concepto de acción, conduce a la significación. En este sentido, la aportación de Peirce estaría entre las que respetarían la exigencia de racionalidad a la hora de permitir la creación de nuevos sentidos a los objetos y, así ser susceptibles de crear cultura (San Martín, *o.c.*).

La semiótica de Peirce puede darnos cuenta de la creación del sentido, de la constitución de símbolos, de sus diversas potencialidades de significación, pero se sitúa preferentemente en el ámbito de la subjetividad. La cultura, sin embargo, es transmisión, es comunicación y cambio y ello requeriría referirse también a los procesos de comunicación intersubjetiva, junto a los aspectos sociales, motivacionales y de comprensión del mensaje. Pero apuntar siquiera el tratamiento de esta cuestión requeriría de un espacio que excede el disponible en un artículo como éste, ya demasiado largo y prolijo. Me limitaré simplemente a señalar la relevancia de contribuciones como la de Karl Bühler (1990) con su semiología y su modelo del *organon* uno de cuyos componentes es precisamente la tensión afectiva que conduce a la comunicación (*cf.* Budwig, 1998; Valsiner, 1998), o Ragnar Rommetveit (1984, 1985) con su consideración dialógica de la comunicación y el desarrollo que hace de los modos de comprensión en relación con las condiciones de la comunicación.

Entre el individuo y lo subindividual. Una mirada al interfaz entre lo biológico y la persona

Como no podía ser de otra manera, dado el objetivo de este artículo, hemos dedicado la mayor parte de nuestra exposición a referirnos a la relación entre los dominios individual y ambiental que representábamos en la Figura 1. Apenas hemos hablado de lo que allí denominábamos dominio de lo subindividual, es decir, de las estructuras psicológicas y biológicas que subyacen y hacen posible que haya un sujeto psicológico y que lleguen a desarrollarse las culturas personales y públicas. Los párrafos que siguen van a recoger algunas ideas a este respecto.

En coherencia con lo que llevamos dicho hasta el momento, vamos a continuar aquí empleando la estrategia de la separación inclusiva, dentro de la consideración de los sistemas biológicos, psicológicos y socio-culturales como sistemas abiertos. La Figura 5 recoge una propuesta estructurada en niveles de análisis que hemos mencionado en otras ocasiones (*cf.* Rosa, Huertas y Blanco, 1993; Rosa, Bellelli y Bakhurst, 2000).

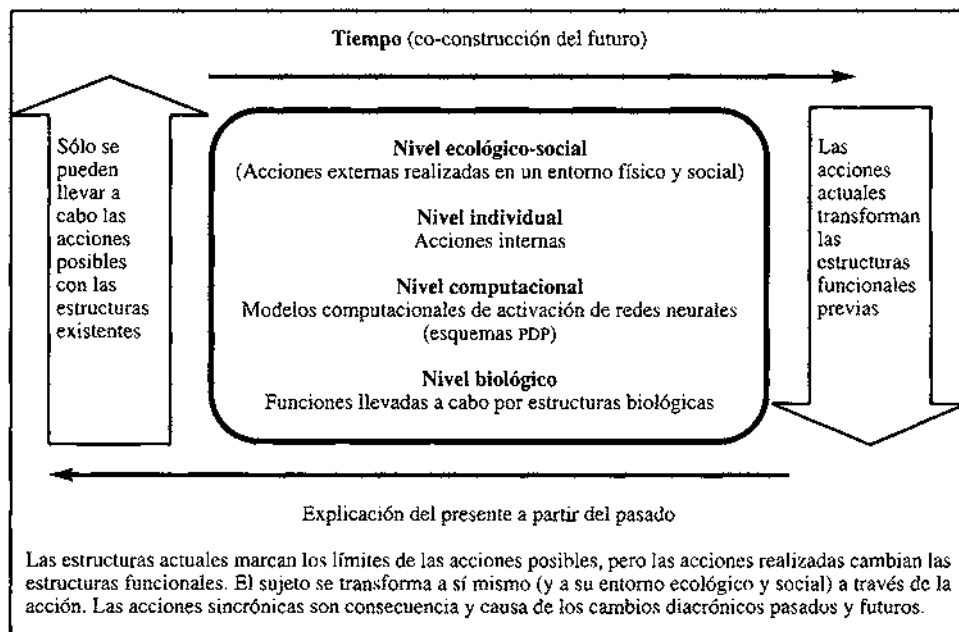


Figura 5. Estructura de niveles de análisis para una psicología cultural.

El primer nivel de análisis que consideramos es el *biológico*; es decir, el que se preocupa de la materialidad de los seres humanos. La consideración de este nivel de análisis implica la necesidad de especificar las restricciones que impone el diseño estructural y funcional del organismo humano. El *nivel de análisis computacional* se refiere a las operaciones llevadas a cabo por el aparato físico. Tal y como se contempla, no pretende estudiar la sintaxis de la manipulación de supuestos símbolos almacenados y manipulados en un dominio virtual denominado «mente»; por el contrario, cumple el papel de un interfaz analítico entre los niveles de análisis biológico e individual, siendo sus unidades básicas de carácter subsimbólico, cruzando el umbral simbólico (y convirtiéndose así en psicológicas, semióticas, lingüísticas) cuando las redes neurales, sobre cuyo funcionamiento descansan, se activan en el transcurso de una acción individual (Smolenski, 1988). Hay que añadir que los modelos matemáticos que se pueden ofrecer desde este nivel de análisis constituyen metáforas del funcionamiento de las propiedades funcionales del sistema nervioso. De este modo, proponer un nivel de análisis computacional no implica ninguna forma de reduccionismo, sino que viene a ser una forma de especificar cómo la acción y el conocimiento pueden implementarse materialmente.

El *nivel de análisis individual* se preocupa de las acciones individuales, acciones que, como hemos venido sobradamente insistiendo, al mismo tiempo

son internas y externas, objetivas y subjetivas y que resultan del funcionamiento de un aparato biológico con ciertas propiedades computacionales. El *nivel de análisis ecológico-social*, por su parte, se refiere a los elementos y las condiciones en las que se lleva a cabo la acción. Incluye las relaciones con el medio físico, social y cultural; es decir, el marco en el que el sujeto vive y actúa.

Resulta particularmente importante señalar que estos cuatro niveles de análisis no son sino cuatro maneras de dirigirse a una entidad única: el individuo humano considerado como un organismo biológico actuando en un medio físico, social y cultural. De este modo, la misma acción puede ser descrita desde el punto de vista de cada uno de los niveles de análisis, de manera que desde cada uno de ellos se describan fenómenos y prediquen sistemas explicativos diferentes que deban ser tenidos en cuenta desde los niveles adyacentes; algo que merece un comentario más pormenorizado.

Las operaciones que se describan desde cada nivel de análisis involucran necesariamente a los niveles adyacentes y crean condiciones de posibilidad para las operaciones de niveles inmediatamente supraordenados, mientras que las operaciones que se llevan a cabo en estos últimos, actualizan algunas de las posibilidades de cambio de los niveles infraordenados (véase Figura 5). Dicho de otra manera, las funciones son llevadas a cabo por estructuras, pero estas mismas son productos de acciones anteriores. Una posición que reclama una aproximación dinámica y genética al fenómeno humano, que tenga en cuenta los cambios filogenético, histórico-cultural, ontogenético y microgenético.

Dado que desde cada nivel de análisis se aborda el mismo referente desde una perspectiva disciplinar diferente, los fenómenos que se describen desde cada nivel de análisis deben estar profundamente interrelacionados, de manera que conserven el suficiente isomorfismo como para permitir el tránsito entre unas estrategias explicativas y otras. La idea de sistema funcional desarrollada por Luria (1969) puede resultar instrumental como metáfora de una estructura isomórfica que toma una forma diferente en cada uno de esos ámbitos. Como el Laboratory of Comparative Human Cognition (1982) señala, no hay ninguna razón por la que la noción de sistema funcional tenga que mantenerse restringida al dominio biológico, también puede aplicarse al nivel de análisis computacional (*vid.* McClelland, Rumelhart y Hinton, 1986), al nivel de análisis individual (Luria 1932; Vygotski 1982a, 1982b), y al nivel ecológico-social (LCHC, 1982). Esta estructura isomórfica tiene una naturaleza sistémica y es el resultado de la colaboración simultánea de varias estructuras independientes pre-existentes que realizan juntas una acción concreta, lo que posibilita la aparición de propiedades emergentes cuando se observan simultáneamente desde los distintos niveles de análisis.

En cualquier caso, las acciones concretas que los sujetos humanos realizan involucran a todos los niveles de análisis al mismo tiempo, razón por la cual estos últimos no pueden ser considerados como entidades independientes, sino como meros instrumentos analíticos. Como señala Wertsch (1991/1994), la *acción llevada a cabo con instrumentos de mediación* puede considerarse como la unidad de análisis para la psicología cultural, pero debe tenerse en cuenta que esta unidad de análisis, como el mismo Wertsch señala (en coherencia entende-

mos con la estrategia de separación inclusiva que propone Valsiner) se extiende más allá del dominio de lo individual, con lo que la agencialidad de la acción se extiende más allá de la piel (Wertsch, Tulviste y Hagstrom, 1994) en una doble dimensión: por una parte en el dominio de lo interpsicológico —como es el caso de fenómenos de cognición distribuida— y en el plano cultural, porque incluso los actos individuales de sujetos aislados requieren *artefactos culturales* (Cole, 1996/1999).

Un enfoque sistémico como el que se acaba de presentar considera al individuo mismo como un conjunto de sistemas mediacionales; es decir, como un conjunto de sistemas funcionales en interacción, que llegan a establecerse de la piel hacia dentro como consecuencia de las acciones realizadas sobre el entorno. Esto se produce a través de la instanciación y continua reactualización de esquemas (Bartlett, 1932; Rumelhart, Smolenski, McClelland y Hinton, 1986) o sistemas funcionales neuronales. Estos esquemas no son directamente observables, pero son susceptibles de inferirse a través de los resultados observables en acción, además de poder ser modelizados. La investigación empírica está diferenciando cuáles son las estructuras funcionales que se desarrollan en diferentes condiciones ecológico-culturales y cuáles otras constituyen el equipamiento inicial del organismo, posibilitando así el desarrollo de las otras, con sus correspondientes propiedades emergentes.

Conclusiones: Psicología y cultura desde la reflexividad

A lo largo de estas páginas hemos ido desgranando un conjunto de conceptos que han tratado de ir poniendo en relación la aproximación naturalista a lo psicológico, junto con las demandas que plantea una aproximación personalista, desde las ciencias de la cultura, del espíritu. Creemos que a estas alturas estamos ya en condiciones de poder ofrecer una respuesta a la pregunta con la que iniciábamos este artículo: lo que el adjetivo *cultural* puede añadir al sustantivo *psicología*.

Sin duda puede hacerse muy buena psicología sin tener en cuenta a lo cultural, la propia historia de la psicología lo demuestra. Pero entendemos que el adjetivo cultural modifica a la psicología de formas no anecdóticas. Los procesos psicológicos que involucran el uso por el sujeto de significados convencionales (culturales) afectan a la propia estructura funcional del sujeto. Tal como Vygotski (1982b) ya señaló, son procesos que involucran (y son posibles a través) del uso de objetos mediacionales de naturaleza cultural; es en este sentido que él hablaba de sistemas psicológicos *artificiales*. No obstante, estos sistemas, cuya existencia puede darse con el concurso de la cultura, son sólo posibles mediante el desarrollo de los sistemas naturales que constituyen el equipamiento natural del organismo.

Creemos que esta idea contiene dentro de sí un potencial metodológico que podemos denominar *heurística de la plausibilidad futura*, y que vendría a ser una especie de principio regulador que ayudaría a acotar el tipo de instancias a consi-

nicación personal, 1983) es uno de los elementos a tener en cuenta si se quiere participar en el intento de ganar autonomía personal respecto de las restricciones de los entornos en que se vive.

Y, ya por último, un corolario de tipo epistemológico. La posición que aquí se sostiene la entendemos como constructivista (del sujeto) y construccionista social, pero no como relativista, en el sentido de que cualquier postura sea susceptible de una validez equivalente, y ello tanto en términos de teoría de la verdad, como en el plano ético. La postura en la que se sitúa este escrito podría ser calificada como de *realismo* crítico (Bakhurst, 2000). La Tabla 3 trata de caracterizar esta perspectiva en contraposición a los realismos materialistas y a los idealismos mentalistas.

REFERENCIAS

- Apel, K.O. (1975/1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.
- Bakhurst, D. (2000). Memoria, identidad y psicología cultural. En A. Rosa, G. Bellèlli y D. Bakhurst (Eds.), *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Baldwin, J.M. (1906). *Tought and things: A study of the development and meaning of thought, or genetic logic. Vol. 1. Functional logic or genetic theory of knowledge*. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Barclay, C.R. & Smith, T.S. (1992). Autobiographical remembering: Creating personal culture. En M.A. Conway, D.C. Rubin, H. Spinnler & W.A. Wagenaar (Eds.), *Theoretical perspectives on autobiographical memory* (pp. 75-97). Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- Bartlett, F.C. (1932/1995). *Recordar. Una investigación en Psicología Experimental y Social*. Madrid: Alianza.
- Bergson, H. (1889/1963). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Madrid: Aguilar.
- Bertalanffy, L. von (1950). The theory of open systems in physics and biology. *Science*, 111, 23-29.
- Budwig, N. (1998). Bühler's Legacy: Full Circle and Ahead. *From Past to Future. Clark Papers on History of Psychology*, 1, 1, 36-47.
- Bühler, K. (1990). *Theory of Language: The representational function of language*. Amsterdam: John Benjamins.
- Cole, M. (1996/1999). *Psicología Cultural*. Madrid: Morata.
- Harré, R. (1995). The necessity of personhood as embedded being. *Theory and Psychology*, 5, 3, 369-373.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.
- Herbart, J. (1824-25). *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*.
- Husserl, E. (1973). *Phänomenologie der Intersubjektivität. Husserliana. Gesammelte Werke, Vol XIV*. La Haya y Dordrecht: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Press.
- Laboratory of Comparative Human Cognition (1982). A model system for the study of learning difficulties. *Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*, 4, 3, 39-66.
- Lazarus, M. & Steinthal, H. (1865). Einleitende Gedanken über die Völkerpsychologie. *Zeitschrift über Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*.
- Luria, A. (1932). *The Nature of Human Conflicts*. New York: Liveright.
- Luria, A. (1969/1983). *Las funciones psíquicas superiores y su organización cerebral*. Barcelona: Fontanella.
- McClelland, J.L.; Rumelhart, D. E. & Hinton, G.E. (1986). The Appeal of Parallel Distributed Processing. En D. Rumelhart, J.L. McClelland & the PDP Group. *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Peirce, C. S. (1931-1935). *The Collected papers of Charles Saunders Peirce* (vols. 1-6), compilados por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1984). *La Nueva Alianza*. Madrid: Alianza.
- Real Academia Española (1984). *Diccionario de la lengua española*. 20ª edición. Madrid: Espasa Calpe.
- Riba, C. (1990). *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico*. Barcelona: Anthropos.
- Riba, C. (1994). Zoosemiotics and the study of animal communication. The other semiotic project. En A. Rosa & J. Valsiner (Eds.), *Explorations in Socio-Cultural studies. Vol. 1. Historical and theoretical discourse*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Riba, C. (1995). De ayer y de hoy: Charles S. Peirce (1839-1914). *Anuario de Psicología*, 64, 83-89.
- Rivière, Á. y Sotillo, M. (1999). Comunicazione, sospensione e semiosi umana: le origine della pratica e della comprensione interpersonale. *Metis*, 1, 45-76.

- Rommetveit, R. (1984). The role of language in the creation and transmission of social representations. En R.M. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rommetveit, R. (1985). Language acquisition as increasing linguistic structuring of experience and symbolic behavior control. En J.V. Wertsch (Ed.), *Language Communication and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosa, A. (1994). History of Psychology as a ground for reflexivity. En A. Rosa & J. Valsiner (Eds.), *Explorations in Socio-Cultural Studies, Vol. 1. Historical and Theoretical Discourse*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Rosa, A. (1997). Historia y Psicología. ¿Una nueva alianza? *Escritos de Psicología, 1*, 39-46
- Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. (2000). Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional. En A. Rosa, G. Bellelli y D. Bakhurst (Eds.), *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, A.; Huertas, J.A. y Blanco, F. (1993). Psicología de la ceguera y psicología general. En A. Rosa y E. Ochaíta (Eds.), *Psicología de la ceguera*. Madrid: Alianza.
- Rumelhart, D.E., Smolenski, P., McClelland, J.L. & Hinton, G.E. (1986). Schemata and Sequential Thought Processes in PDP Models. En D. Rumelhart, J.L. McClelland y the PDP Group. *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Rychlack, J.F. (1995). A teleological critique of modern cognitivism. *Theory and Psychology, 5*, 4, 511-531.
- San Martín, J. (1999). *Teoría de la Cultura*. Madrid: Síntesis.
- Sheriff, J.K. (1989). *The fate of meaning*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Smolenski, P. (1988). On the proper treatment of Connectionism. *The Behavioral and Brain Sciences, 11*, 1-74.
- Tetens, J.N. (1776-77). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Reimpresión en 1963.
- Toulmin, S. & Goodfield, J. (1965). *The discovery of time*. New York: Harper & Row.
- Tylor, E.B. (1871/1977-1981). *Cultura Primitiva* (2 vol.). Madrid: Ayuso.
- Valsiner, J. (1987). *Culture and the development of children's actions*. Chichester: Wiley.
- Valsiner, J. (1992). Making of the future: Temporality and the constructive nature of human development. En G. Turkewitz & D. Devenney (Eds.), *Time and Timing in Development*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum.
- Valsiner, J. (1998). *The guided mind: A sociogenetic approach to personality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vygotski, L.S. (1982a/1991). El significado histórico de la crisis en psicología. *Obras escogidas*, vol. 1. Madrid: MEC-Visor.
- Vygotski, L.S. (1982b/1991). Sobre los sistemas psicológicos. *Obras escogidas*, vol. 1. Madrid: MEC-Visor.
- Wertsch, J.V. (1991/1994). *Voces de la mente*. Madrid: Visor.
- Wertsch, J.V.; Tulviste, P. & Hagstrom, F. (1994). A sociocultural approach to agency. En E. Foorman, N. Minick y C.E. Stone (Eds.), *Knowledge Construction and Social Practice: Institutional and Interpersonal Contexts of Human Development*. New York: Oxford University Press.
- Wolff, C. (1732). *Psychologia empirica*. Frankfurt. Reimpresión en Hildesheim, 1962.
- Wolff, C. (1733). *Psychologia rationalis*. Frankfurt. Reimpresión en Hildesheim, 1962.
- Wundt, W. (1908). *Gründzüge Physiologische Psychologie* (6ª edición, 3 vols.). Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1912-13/1926). *Elementos de Psicología de los pueblos*. Madrid: Daniel Jorro.

