

# Signos para la razón, signos para la emoción: pistas para el análisis cultural de protocolos<sup>1</sup>

PABLO DEL RÍO  
*Universidad de Salamanca*



## *Resumen*

*La lectura de este artículo remite a tres temáticas relacionadas, aunque a primera vista diversas. La primera de ellas tiene que ver con las técnicas metodológicas que analizan las producciones verbales (orales y/o escritas) de los sujetos. La segunda remite a la teoría vygoiskiana de los signos como instrumentos psicológicos culturales interiorizables. La tercera se ocupa de una las vertientes más apasionantes e ignoradas de nuestro sistema funcional: la directividad, es decir, las construcciones culturales y semióticas que nos permiten la dirección sentimental y voluntaria de nuestra conducta.*

*Las tres convergen en una pequeña pieza de análisis de protocolo (escrito, esta vez: un diario) de un sujeto único (Unamuno) y del análisis cognitivo-afectivo (no pensamiento sino meditación) que este sujeto hace de una herramienta cultural directiva cuasi-universal (el padrenuestro).*

*Palabras clave:* análisis de protocolos, habla privada, conexiones extracorticales, semiótica cultural, semiosfera, directividad, experiencia religiosa, psicotecnia del sentimimiento.

---

## Signs for thinking, signs for feeling: cues for protocol cultural analysis

### *Abstract*

*Three different although related subjects are approached in this paper. The first is protocol analysis and its methodological viability for historical-cultural research. The second one approaches Vygotsky's theory on signs as psychological and cultural tools and as "extracortical connections". The third enters into one of the most neglected areas of our functional system: directivity, and the semiotic and cultural devices that allow us to voluntarily direct our feelings and activities.*

*These three topics come together in one piece of protocol analysis of written material (a diary) pertaining to only one individual (Unamuno) in which he thinks+feels (meditates) about the significance of an specific and extended cultural tool (Paternoster Lord's prayer)*

*Keywords:* protocol analysis, private speech, extracortical connections, cultural semiotics, semiosphere, directivity, religious experience, psychothecnicns of feeling.

---

<sup>1</sup> El texto de este artículo corresponde en parte a la ponencia presentada en las V Jornadas Internacionales de Semiótica bajo el lema "La Narración: el trabajo de la forma en la manipulación pasional", organizadas por la Euskal Semiotika Elkarte/Asociación Vasca de Semiótica. Bilbao, 13-15 diciembre, 1993. Además incorpora aspectos de la investigación en curso DGICYT, SEC 95-0252-C03-02 e Interreg-II.

## PRESENTACIÓN

Vamos a referirnos en este artículo a tres temáticas relacionadas, aunque a primera vista diversas. La primera de ellas tiene que ver con las técnicas metodológicas que analizan las producciones verbales (orales y/o escritas) de los sujetos, en concreto el análisis de protocolos. La segunda remite a la teoría vygotskiana de los signos como instrumentos psicológicos culturales interiorizables. La tercera se ocupa de una de las vertientes más apasionantes, a la vez que ignoradas, de nuestro sistema funcional: la directividad, es decir, las construcciones culturales y semióticas que nos permiten la dirección sentimental y voluntaria de nuestra conducta. En ninguna de ellas sin embargo, dada la amplitud temática abarcada, podemos realizar aquí siquiera una revisión mínima; nos limitaremos a plantear cuestiones y reflexiones sobre su valor general para el análisis de la cultura y la comunicación, remitiendo a las fuentes apropiadas.

Estas tres temáticas convergen en la parte final del artículo en una pequeña pieza de análisis de protocolo (sobre verbalizaciones esta vez escritas: un diario) de un sujeto único (Unamuno) y sobre una tarea de metaconciencia: su análisis cognitivo-afectivo (es decir, no pensamiento sino meditación) de una herramienta cultural para la dirección de nuestra conciencia y actividad de amplísima difusión (el padrenuestro).

### Cuando las palabras dejan de ser “blandas”: el análisis de protocolos como herramienta de análisis del pensamiento

El análisis de los contenidos del pensamiento humano ha ido articulándose en dos grandes vertientes con frecuencia incomunicadas: los contenidos internos, ámbito de la Psicología, y los contenidos externos, ámbito de la comunicación y las ciencias culturales en toda su amplitud. Por ejemplo, el Análisis de Contenidos permitiría un acercamiento objetivo a los contenidos culturales desde diversos marcos disciplinares de análisis (Bardin, 1986; Gardin, 1980; Krippendorff, 1990; Clemente, 1992; Weber, 1994). El psicoanálisis, la introspección o la entrevista permitirían de algún modo acercarnos a los contenidos de conciencia, aunque en este caso la “objetivación” y objetividad de los contenidos ha quedado sujeta a una continua sombra de duda (Reuchlin, 1969).

La perspectiva conductista que restringe los fenómenos psicológicos científicamente aceptables a aquellos externos y manifiestos, ha llevado en el último medio siglo a una negación del análisis de los contenidos de conciencia o de los contenidos inconscientes. Así, mientras los productos culturales de un sujeto (ejemplo, sus cartas) podrían ser aceptables como datos para el análisis de contenido desde cualquiera de las ciencias culturales, no serían aceptables como datos objetivos (“duros”) para el análisis psicológico.

Sin duda la dificultad de probar triangularmente la relación medios—contenidos—efectos en los sujetos, ha debido mucho a esa incapacidad para hallar datos comparativos entre los dos niveles mental/cultural. Se ha hecho así aceptable medir objetivamente los contenidos de prensa o televisión, pero sigue poniéndose resistencias y siendo más discutido medir los contenidos de emisores y receptores. En caso de hacerlo, resta aún el difícil problema de establecer indicadores comunes para estos tres niveles.

Recurriendo pues a un rodeo o metodología indirecta, el problema de los efectos profundos de los medios se ha tratado de resolver metodológicamente por la vía de la medición de productos más que de contenidos: por ejemplo, los niños muy televisivos leerían, pensarían, se comportarían, respecto a una serie

---

de competencias y funciones, con resultados muy diferentes respecto a los de los poco televisivos.

Pero esa alternativa no ha satisfecho suficientemente a muchos investigadores de la cultura y el pensamiento. Aunque el método de amplia aceptación más frecuentes de investigación sigue siendo el experimento, basado fundamentalmente en el *producto* de las manipulaciones de variables, a medida que se abría camino la idea de legitimar el estudio de la conciencia se ha sentido en la misma proporción la necesidad de recurrir al estudio de los *contenidos y procesos* no manifiestos que, si hasta ahora han permanecido ocultos, podrían quizá ser accesibles mediante metodologías que los hicieran visibles y manejables como fenómenos con repercusión directa en *datos*.

En 1980 K. Anders Erickson y Herbert A. Simon proponen considerar los “pensamientos en voz alta” o verbalizaciones que acompañan a las tareas investigadas, como *datos* legítimos. Teniendo en cuenta el peso que en el ámbito del procesamiento habían adquirido las opiniones del premio Nóbel (Simon), su reivindicación para la cognitiva “dura” de los protocolos verbales ejerce sin duda una gran influencia. El análisis de protocolos se extendería así, al igual que otros indicadores manifiestos de la actividad del pensamiento (electroencefalografía, resonancia magnética, electromiografía, electrodermografía, fijación ocular, manipulaciones, respuestas motoras, etc.) al campo de la observación y experimentación de procesos de conciencia. Todo el ámbito de las verbalizaciones sobre contenidos de conciencia, que se había dejado al método clínico o interpretativo se reivindica ahora como *material objetivo* de análisis.

Lo que plantean razonablemente Erickson y Simon (1986) es que la entidad como dato de una (verbalización de) respuesta a un test o un cuestionario no constituye un dato más “duro” o legítimo que la verbalización que acompaña a una tarea de resolver problemas previamente a “la respuesta” especificada por la consigna en el procedimiento de aplicación de la prueba. Estos autores legitiman por tanto sobre ese criterio dos géneros que proponen recuperar como metodológicamente accesibles para proporcionar “datos duros”: protocolos de pensamiento en voz alta, y contestaciones retrospectivas a pruebas concretas. Separan no obstante de este grupo de verbalizaciones objetivables los informes introspectivos clásicos de auto-observadores entrenados en introspección.

En general, se consideran “duros” los datos cuando se da un acuerdo general en que corresponden a la conducta observada, y “blandos” cuando, debido a un excesivo carácter interpretativo, tal acuerdo no existe, es decir, el dato no se puede “codificar” de manera unívoca por diversos evaluadores o jueces analistas.

En la historia y la tradición de los métodos naturales de observación, y ante la imposibilidad de realizar un registro manual o escrito completo en una gran cantidad de casos, se ha recurrido en general durante el proceso de observación, tanto a *seleccionar* como a *interpretar* las verbalizaciones objeto de estudio. Ello implica dos sesgos de diferente tipo: uno en cuanto a la memoria (lo que realmente se dijo), otro en cuanto a la comprensión y categorización (cómo definimos lo que se dijo). La llegada de sistemas audiovisuales de registro permite resolver la primera de estas limitaciones. El desarrollo de sistemas teóricos de análisis más estructurados que sostienen una relación directa entre teoría y datos (como el análisis cognitivo de las representaciones que utilizan Erickson y Simon) permite resolver la segunda. Estos autores legitiman pues las verbalizaciones como datos duros en el ámbito de tareas cognitivamente tipificadas (como las de resolución de problemas) en la medida en que su teoría proporciona un criterio objetivamente aceptable y practicable en esta metodología para los diversos jueces. De este modo, los datos verbales pueden pasar, en muchas situaciones de resolución de tareas, a considerarse objetivos.

Coombs (1964) ha analizado el proceso que siguen los datos desde que se recogen observacionalmente hasta que son editados, codificados y analizados como tales datos para verificar teorías o predecir eventos. El proceso de selección e interpretación de fenómenos de la realidad es constante. Restringimos la observación, la investigación y el registro a ciertos fenómenos que interpretamos desde ciertos supuestos, que a su vez nos llevan a codificarlos de determinada manera. Esto es tan cierto, y no más, para los protocolos verbales como para cualquier otro tipo de reacción de carácter aparentemente más instrumental.

En general el proceso de transcripción de un registro sonoro implica la traducción a la escritura de una estructura hablada. Erickson y Simon (1986) denominan a la transcripción *pre-procesamiento* de los datos. A continuación de ella, un grupo de jueces codifica esos registros ya pre-procesados en ciertas categorías teóricas. Es evidente que sólo los contenidos pre-procesados categorizables en el modelo teórico sean recogidos como datos en el registro final para el análisis. Desde una perspectiva no universalista ni automática del lenguaje el proceso de transcripción introduce directamente el problema de que el investigador también es sujeto, otro sujeto de investigación. Como señalan O'Connell y Kowal (1995):

*"Hemos visto que los problemas ocasionados por los sistemas de transcripción pueden remitirse directamente a las características psicológicas, propósitos y limitaciones del transcriptor como usuario del lenguaje. Los problemas realmente críticos de la transcripción pueden localizarse con precisión por tanto en el transcriptor" (p. 103)*

Hay dos salidas metodológicas a este problema. Una técnica, la otra teórico-metodológica. La técnica implica asegurar la permanencia del registro con independencia de la transcripción. Así, el registro audiovisual permite que podamos volver atrás y rehacer o completar nuestra teoría, definiendo constructos nuevos y nuevas categorías. En esta perspectiva, el estatus duro o blando de los datos no está ya determinado por la imposibilidad de acceso permanente al input del fenómeno, a la imposibilidad de garantizar la referencia objetiva de las manifestaciones verbales de origen, sino —como en cualquier otra metodología con datos "duros"— queda únicamente determinado por el estado de desarrollo teórico de los modelos de análisis que se aplica a estas.

La solución metodológica implica un replanteamiento del significado de los protocolos verbales tanto para el sujeto analizado como para el sujeto analizador. Esa es la línea aportada por la perspectiva histórico cultural que abordamos más adelante.

Erickson y Simon (1986) definen los procedimientos de aplicación del análisis de protocolos para tres tipos de informes: habla en voz alta espontánea (habla privada externa en la nomenclatura de los estudios vygotskianos sobre habla); pensamiento en voz alta (mientras se ejecuta la tarea); e informes retrospectivos (contar lo que se pensaba cuando se estaba realizando la tarea). En general las consignas al sujeto y su habituación a la verbalización durante la actividad registrada no resultan problemáticos, como tampoco el registro en sí mismo (bien con conocimiento del sujeto o sin él). No podemos ni pretendemos realizar aquí una revisión del método de análisis de protocolos: lo que nos interesa es reivindicarlo como herramienta adecuada para el análisis cultural que permite tratar contenidos mentales y contenidos culturales de manera convergente.

El objetivo de Erickson y Simon (1986) era el de inferir procesos de pensamiento a partir de la conducta verbal registrada durante tareas de resolución de problemas, a partir de un modelo cognitivo de procesamiento (el de Newell y Simon, 1986) de "el espacio del problema" que opera desde diversos almacenes

de memoria. En qué medida el modelo teórico que aplicaban puede llevar a un debate sobre las relaciones entre el lenguaje y su propio modelo de procesamiento, pensamiento y memoria, o del espacio del problema, es algo que no atañe aquí (ver del Río, 1987 para el debate sobre la representación y el espacio, y Resnick, 1991 en relación con el problema de argumentación y lenguaje).

Lo que ahora nos interesa recuperar son las presuposiciones generales del análisis de protocolos. En ellas, toda respuesta manifiesta puede considerarse como un reflejo de los procesos internos, que no serían manifiestos sino parcialmente (las respuestas serían un subconjunto de ese procesamiento interno: no decimos todo lo que pasa por nuestra cabeza, sólo parte). También puede considerarse como un proceso externo total o parcialmente distinto del procesamiento interno (las respuestas verbales serían un conjunto complementario de los procesos internos). Las respuestas verbales se pueden tratar pues del mismo modo que las respuestas motoras, o fisiológicas. Acompañan externamente a los procesos internos y dan cuenta, de diversas maneras, de ellos. Su fiabilidad no dependería por tanto de su carácter simbólico, sino de los modelos que tengamos para explicar sus relaciones y el rigor en aplicarlos a ellas.

Tras la reivindicación de los protocolos verbales por los investigadores cognitivos, el eje de la cuestión reside para nosotros, no tanto en definir unos procedimientos generales de aplicación del método (que parecen haber sido razonablemente resueltos en sus aspectos instrumentales: ver procedimiento y consignas en Erickson y Simon, 1986, pp 375-379) como en plantear sus implicaciones teóricas e implicaciones metodológicas de interpretación.

El mismo método podría servir para diferentes modelos de explicación del procesamiento, dicen estos autores. Y en cierto modo es cierto, pero también lo es que si la teoría que empleamos es una teoría sobre el propio proceso de interiorización y exteriorización del habla, entonces el método mismo puede cambiar de significado. Este es el caso con la teoría vygotskiana sobre pensamiento y lenguaje (Vygotski, 1982; 1984: *Pensamiento y Lenguaje, Instrumento y símbolo*) y sobre sentimiento y arte (ver en este mismo número de esta revista el artículo de Páez).

### Las palabras ¿son mango o reflejo? El análisis de protocolos a la luz de la teoría histórico cultural de las mediaciones semióticas y verbales

Desde la recuperación del análisis de protocolos, buena parte del trabajo de investigación realizado ha tenido lugar alrededor del problema crucial planteado por Vygotski en *Instrumento y símbolo* y en *Pensamiento y Lenguaje*. Si el pensamiento es habla o diálogo interiorizado (en general acciones mediadas culturales interiorizadas) y el habla social se anticipa a la egocéntrica (al contrario de lo que sostenía Piaget), este proceso será asequible a la investigación a través del análisis de la actividad y del lenguaje que la acompaña. Efectivamente, las investigaciones en esa línea lo han confirmado. Estas investigaciones han proporcionado modelos y técnicas precisas para el análisis del habla privada externa e interna, en diversos tipos de situación: algunas de resolución de tareas similares a las planteadas en los modelos de procesamiento; otras siguiendo la diversidad ecológica y cultural de muy diversas sociedades y actividades. (Wertsch, Minick y Arns, 1984; Goudena, 1987; Gaskill y Díaz, 1991; Luque, 1991; Ramírez, 1991; Kalman, 1994; Junefelt, 1994; Portes, Smith y Cuentas, 1994; Alcorta, 1994; Bives y Smolka, 1994; Wertsch, 1991). Nos remitimos a estos trabajos para conceptualizar y abordar la relación entre actividad y lenguaje desde el análisis de protocolos verbales.

Pero no puede entenderse el uso del análisis de protocolos en este contexto teórico si no situamos antes previamente esta aproximación. Para ello tenemos dos problemas: dar cuenta del significado de las verbalizaciones a dos niveles: el interno o personal y el externo y cultural.

El primero consiste en explicar las relaciones entre pensamiento y sentimientos por una parte y el lenguaje y las verbalizaciones por otra. Porque el modelo de análisis verbal del procesamiento de Newell y Simon que comentábamos más arriba es legítimo para el ámbito de la resolución de problemas lógicos y en la medida en que aceptemos ese modelo teórico. Ni el tipo de problema, ni los supuestos teóricos de base sobre pensamiento, comunicación y cultura nos permiten a nosotros aceptarlo: el procesamiento lógico es para la teoría histórico-cultural sólo un cierto tipo de pensamiento, histórica y culturalmente construído, que parece simplista y apresurado extrapolar directamente al funcionamiento neuronal. La amplitud y variedad de los problemas culturales a los que se enfrenta la psique requiere una perspectiva más amplia y modelos más diversificados. Para nosotros las bases de esa perspectiva están bien definidas en la investigación actual en la perspectiva histórico-cultural (Vygotski. 1982-84; Luria, 1979; Leontiev, 1975, 1981; Cole, 1995; Wertsch, 1985; Del Río, 1987; Del Río, Alvarez y Wertsch, 1994; Wertsch, del Río y Alvarez, 1994; Pea y Salomon, 1992; Hutchins, 1996; Tulviste, 1988). Por tanto el proceso que reflejan las verbalizaciones es contemplado desde esta teoría en una óptica distinta a la empleada por Erickson y Simon (1986): las verbalizaciones que para ellos son un reflejo del procesamiento interno, para la perspectiva histórico cultural, ese reflejo o manifestación externa, pueden en ocasiones parecer, pero únicamente en cuanto han sido antes mango o instrumento externo para construir el pensamiento, luego interiorizado. Es decir, el habla es reflejo del pensamiento en cuanto constituye su medio o mediación genético-formativo.

Si el primer problema es dar cuenta del significado interno o personal de las verbalizaciones, el segundo problema consiste en dar cuenta del significado externo y cultural de las verbalizaciones. Para la perspectiva histórico cultural ambas explicaciones no pueden recurrir a unidades y planos distintos de análisis o se perdería el significado evolutivo, genético y formativo del proceso de su construcción. Como consecuencia de ello, no seríamos capaces de escapar del dualismo mente-cultura y el problema de "los efectos" de esta última sobre la primera permanecería para siempre irresoluble. La propuesta de Vygotski ante este problema se expresa en su tesis fundamental o "ley de la doble formación": los procesos intra-psicológicos (el pensamiento, los sentimientos, las funciones llamadas "superiores" en suma) proceden de los inter-psicológicos. Lo que ahora es individual e interno en un adulto, en su origen fue social y externo en el niño. Los artefactos y operadores individuales y mentales son los mismos que manejamos a nivel social y cultural. En parte mediante el mecanismo de la interiorización (Galperin, 1992a y b; Smolka, Goes y Pino, 1995), en parte mediante el mecanismo de la distribución compartida y situada de la conciencia en las mediaciones sociales e instrumentales de la cultura (del Río, 1994; Hutchins, 1996; Lave y Wenger, 1991; Alvarez, 1996).

Este reenfoque del análisis de los protocolos verbales tal como era planteado por Erickson y Simon, tiende un puente practicable entre los investigadores de los contenidos mentales, y los investigadores de los contenidos culturales y sociales y así, la herramienta que aplicamos a los *protocolos del sujeto se homologa con la que aplicamos a los protocolos de los medios y de la cultura*. Por poner un ejemplo de un operador cultural tradicional de amplio uso sobre el que luego volveremos, la verbalización personal que un sujeto se dirige a sí mismo (por ej: "¡vamos a trabajar!") cubre una función homologable a la que cubre esa verbalización como

un producto cultural dirigido a la sociedad, y es ese parentesco genético y funcional lo que legitima la investigación articulada de ambos niveles.

*Mente y habla: del análisis de protocolo como técnica cognitiva al análisis de protocolos como herramienta genética*

Debido tanto a su extensión como a su accesibilidad, no podemos hacer aquí una revisión de la literatura histórico-cultural que ha establecido el desarrollo del lenguaje y del pensamiento como un proceso ligado y determinado socioculturalmente. Además de las obras ya citadas del propio Vygotski y de los investigadores actuales sobre el desarrollo del habla "de fuera a adentro" (habla del otro—>habla externa privada o dirigida a uno mismo—>habla interna abreviada), son aquí cruciales las investigaciones neuropsicológicas de Luria sobre el proceso que va ligando el habla al control de la conducta (conducta directiva) (Luria, 1979; Luria y Yudovich, 1977 y 1978). En ellas se puede apreciar que el habla desplegada externa primero (el habla de los géneros de habla que analiza Bajtin) y el habla abreviada interna o privada externa después, constituyen mecanismos de mediación estructuralmente funcionales que no pueden tomarse como simples repercusiones secundarias del movimiento mental. Más bien guían y *construyen* ese movimiento mental (junto con otros mediadores culturales interiorizados, incluidos los de la imagen: ver del Río, 1996). Ese habla interna que acompaña al pensamiento verbal incluso en las acciones mentales más interiorizadas puede detectarse con claridad neurológicamente (Sokolov, 1972).

Vygotski (1982) distinguía tres niveles en el sistema cultural de control verbal del pensamiento y la acción adquirido socioculturalmente: *interpsicológico* (alguien me da órdenes, yo obedezco: el hombre como el primer animal doméstico); *extrapsicológico* (ese alguien que me da órdenes paso a ser yo mismo); *intrapysicológico* (las órdenes externas a uno mismo se hacen internas).

Pensamos, pues, porque nos comunicamos: no nos comunicamos porque pensamos. Primero es el habla con otros, el diálogo, luego el habla con uno mismo. Queda pues patente la importancia de la relación entre contenidos mentales y verbalización: las elocuciones son tanto *síntoma* como *operador* de esos contenidos y procesos mentales.

El problema metodológico sin embargo estriba en el nivel de interiorización de las acciones mentales, ligado a su vez al del habla. Hay personas (no sólo niños pequeños, sino muchos adultos poco monológicos) que, en términos generales, se mueven casi siempre en el plano verbal externo y sólo con grandes dificultades en el del habla privada en voz alta. Todos recordamos ese tipo de personas que tienen que verbalizar en alta voz todos sus pensamientos, planes o preocupaciones, y no por falta de urbanidad social, sino por auténtica necesidad funcional.

Pero a niveles particulares, ante un problema en el que los mecanismos de mediación o representación social o cultural nos fallan (ejemplo un problema de matemáticas, un conflicto social en que nos es difícil aclarar nuestros pensamientos, una situación emocional alterada), todos recurrimos al habla en voz alta en ciertas ocasiones.

Muchos lo hacen de manera natural, estructural: su habla social no se ha interiorizado y dirigen sus acciones como el niño de tres o cuatro años, hablando en voz alta con alguien real o virtual. Todos lo hacemos cuando la tarea es lo suficientemente importante o difícil: chicos que realizan el cálculo numérico en voz alta si el problema es más difícil de lo habitual, adultos que tienen que

hablarlo con un amigo o familiar si el problema es grave, o que incluso se ven hablando solos por la calle de manera alterada, por no mencionar, desde luego modelos culturales de habla privada externa ritualizados y homologados: la oración, el diario, la máquina de dictar o el contestador automático, etc.

Esta variabilidad genética y contextual en el continuo de interioridad-exterioridad de las verbalizaciones plantea pues un problema metodológico importante que ya había abordado metodológicamente Luria en sus experimentos sobre la formación de la directividad verbal.

*"Al orientarse, el niño es atraído por los objetos más cercanos, más brillantes, más nuevos, o más interesantes. Sólo destacando el objeto nombrado y moviéndolo puede uno conseguir que sea más atractivo para el niño. En suma, el niño está controlado por los rasgos físicos de la situación. Lo que nosotros queríamos descubrir eran vías para poder observar cómo y por qué pasos, y aunque al principio entren en conflicto las intrucciones verbales con el entorno físico inmediato en los niños muy pequeños, gradual y finalmente el niño llega a dominar éste gracias a aquellas." (Luria, 1979, p. 117).*

No todas las verbalizaciones son por tanto equivalentes funcionalmente. Las verbalizaciones del niño en sus primeras etapas de control verbal de la acción, o las de un sujeto adulto que aprende una actividad mediada por primera vez, son hasta necesariamente audibles y manifiestas, y el análisis de protocolos debe adoptar una estructura igualmente *desplegada* y centrada en la verbalización externa completa. En cambio, en las que se mueven en un habla privada interna muy abreviada, la técnica del análisis de protocolos en que demandamos al sujeto que verbalice sus pensamientos puede interferir con ellos, obligándole a "desplegar" y de ese modo desautomatizar muchos mecanismos interiorizados gracias a su ligazón con operadores verbales  *sintéticos*. Como señalan Davidov y Andronov (1979), las acciones mentales abreviadas o "reducidas", automatizadas en gestos mentales, mantienen con el lenguaje una relación enormemente sintética y el gesto y la palabra apenas apuntan a algoritmos mentales automatizados que, tras largo tiempo de interiorización y práctica, se desarrollan ya de manera autónoma y sin el apoyo de mediadores en cada uno de sus pasos, mediante el simple desencadenamiento de un mediador indicador inicial.

Puede así ser mucho más útil en estos casos no forzar la estructura funcional, sino reflejarla en el habla personal en el nivel que se encuentre, dejando al sujeto adaptar las verbalizaciones a su nivel funcional, y analizando después la posible génesis de los automatismos.

Como señalan L. S. Vygotski (1982) o P. Ia. Galperin (1992a y b), la ventaja metodológica de la ley de la doble formación (la construcción de lo social a lo individual, de lo externo a lo interno) de las acciones mentales estriba en que se nos hacen accesibles los procesos internos en sus etapas externas de constitución, o incluso, ya formados, en situaciones (espontáneas o diseñadas por el experimentador) en que la carga cognitiva o emocional obligan a volver a recurrir a los mediadores desplegados externos iniciales.

Más que una complicación y una pérdida de información, ese problema de la variabilidad en la interiorización se debe pues convertir en una herramienta metodológica más. Un recurso psicotécnico que nos puede proporcionar una información riquísima sobre los mecanismos externos e internos de mediación. *Toda verbalización es pues significativa, aunque no de la misma manera.*

Pero si la estructura funcional del pensamiento depende de la organización de los mediadores u operadores culturales que lo posibilitan, es preciso analizar a su vez esos operadores y su articulación. Vygotski caracteriza fundamentalmente dos grandes mecanismos de mediación: la mediación instrumental, en base a instrumentos psicológicos (desde objetos culturales a signos) y la mediación social,

que mediante apoyos y préstamos personales de funciones nos permite recibir préstamos de atención, memoria, razonamiento, emoción, etc.

Sería preciso aplicar estos aspectos considerados desde los tres grandes requerimientos metodológicos que Vygotski establece para la investigación funcional:

- analizar el proceso, no el objeto o el producto
- analizar las relaciones causales del proceso (explicación, genotipo) y no la mera adscripción de rasgos superficiales o externos (descripción, fenotipo), puesto que el fenotipo o la apariencia no remite directamente en los procesos mediados al genotipo, a la estructura causal.
- analizar el proceso en su evolución, desde su origen pasando por todos los puntos cruciales de su desarrollo que permite reconstruir el proceso de génesis de la estructura

En realidad el experimento histórico-cultural (y lo es en este sentido con pleno derecho el estudio con protocolos pensamos nosotros) de procesos mediados trata de establecer y comprender la conexión causal existente entre los estímulos culturales externos y las respuestas psicológicas internas. En muchos casos las relaciones causales y estructurales están ocultas en procesos de estímulo-respuesta condensados, cristalizados y fosilizados: en esos casos el experimento debe devolver el proceso a sus etapas de forcejeo y construcción para que se haga visible la estructura desplegada (Vygotski, 1983). Vygotski denomina a este tipo de estudio *análisis dinámico*, y señala que en investigación ese estudio particularizado y paso a paso en todas las fases de los mecanismos de mediación que permiten construir y dominar las respuestas propias a través del dominio de los estímulos culturales que las provocan, equivale a descubrir la naturaleza y esencia cultural de los procesos psicológicos superiores (*op cit*).

### El arte y los útiles de manejarnos a nosotros mismos: las mediaciones de predominio instrumental

Entre el estímulo y la respuesta naturales el hombre sitúa mediadores para liberarse de la dictadura del estímulo sometiéndose a ella pero superándola, como señala Vygotski: es decir, dándose órdenes a sí mismo desde fuera. Actuando el mediador como un puente que me lleva del estímulo de aquí y ahora y la respuesta que le es debida a otro estímulo y otra respuesta en otro tiempo y otro espacio. Aprendemos a tocarnos a nosotros mismos la campana de Paulov y hasta a fabricar y fijar campanas allí donde nos interesa. Cada cultura es una maravillosa arquitectura de este tipo de procedimientos que nos permiten construir un nuevo sistema funcional mediado por encima y desde el tejido del natural. Vygotski denomina a los mediadores *instrumentos psicológicos* e incluye entre ellos a los signos pero también a lo que él denomina “estímulos-medios”, que podríamos llamar muy bien “mangos” en sintonía con la explicación que da este autor sobre su funcionamiento. Son objetos cuyo dominio nos permite actuar sobre ellos físicamente al tiempo que ellos actúan sobre nosotros psicológica y representacionalmente, como el palo que un niño emplea para jugar a montar a caballo.

En la cultura actual contamos con un enorme repertorio de operadores verbales, hablados y escritos que constituyen mediaciones instrumentales con las que operamos para trascender el contexto natural presente, “presentacional”, y construir y movernos en un contexto cultural “re-presentacional”

Pero en general este acercamiento a los objetos culturales para, en todo el sentido de la palabra “objetivarlos” y convertirlos en datos fiables, no ha sido muy empleado en el análisis cultural. Nuestra propuesta va justamente en una dirección que creemos permite hacerlo. Para ello echaremos una rápida ojeada

a los planteamientos de la semiología y de la psicología ante los objetos semióticos considerados como objetos de registro y análisis.

*Hacia una semiótica histórico-cultural de las verbalizaciones*

*“El pensamiento está dentro de nosotros, pero nosotros estamos dentro del pensamiento....A menos que estuviéramos inmersos en el lenguaje nuestro cerebro no podría producirlo” (Y. Lotman, 1990, p. 273)*

La psicología se ha acercado al ámbito de la semiótica desde dos grandes planteamientos igualmente necesarios. Por una parte, desde el formalismo simbólico, desde la perspectiva informacional y cognitiva que expresan la preocupación por el código. Por otra desde la perspectiva cultural, mediante el análisis de los contenidos y funciones de la cultura, atendiendo a la funcionalidad psicológica y social de los signos. Es desde esta última aproximación (que sin excluir la primera no se agota en ella) desde donde intentaré acercarme al problema de la organización semiótica de los sentimientos.

Hasta ahora, la confluencia entre psicología y semiología se ha producido en el terreno del formalismo informacional. El sujeto de esta perspectiva es un sujeto lógico y simbólico. Un sujeto del saber y no del vivir. Un sujeto cognitivo pero no inter-activo ni histórico. Y aunque la semiología, sobre todo a través de la narrativa y la retórica, parece aceptar los formatos narratológicos, trata a la vez de encontrar una vía formalista hacia ellos y evita con frecuencia implicarse en el sujeto y en la acción humana, para centrarse en el propio mecanismo semiótico.

Nos referiremos no obstante a una línea de acercamiento que intenta acercar ambas posiciones: la escuela de Moscú-Tartu. Esta escuela trata justamente de pasar de la representación a la cultura, de la historia narrativa a la acción-pasión del sujeto real, conectando muy directamente con la perspectiva histórico-cultural en psicología (que es a la vez una perspectiva semiótica de lo psicológico).

La Escuela semiótica de Tartu-Moscú, como señala Manuel Cáceres (1993), tiende a situarse más que en una perspectiva de codificación, (la tendencia lógica de la semiótica del signo de Peirce o Morris, en que lo que interesa a la investigación es el proceso de semiosis y la relación signo-significado), en una semiótica de los *sistemas* de signos, sobre todo del lenguaje, en la tradición Saussuriana (en la que lo que interesa a la investigación es el propio mecanismo comunicativo de contenidos que, eso sí, se sirve de un repertorio determinado de signos elementales). Esta preocupación lleva a abordar los grandes problemas del uso de los signos, es decir, allí donde lo que adquiere relevancia es fundamentalmente el mecanismo semiótico como sistema, y el proceso psicológico, social y cultural que subyace al mecanismo semiótico y que se pone en juego con ese sistema. Todos los usos de los signos son relevantes como objeto de investigación semiológica para esta escuela, todos los fenómenos culturales y todas las formas de comunicación (los problemas de la traducción automática, o el análisis de sistemas semióticos, tienen tanta validez ecológica en cuanto objeto de análisis, como los mitos, la religión o la literatura).

Al igual que los demás semiólogos, los investigadores de Tartu analizan también las estructuras formales. En su intento por establecer tanto los “universales de la cultura” como los rasgos específicos de las distintas culturas (las *tipologías culturales*, que explicarían por qué una cultura determinada llega a producir determinado fenómeno semiótico y comunicativo) y para su análisis de las formas de comunicación en cuanto lenguajes estructurados, recurren a

todo tipo de teorías formales: a la lingüística estructural, a la semiótica, a la lógica formal, a la teoría de la información, la cibernética, o el análisis estadístico y matemático. Una serie de modelos semióticos operan como sistemas modelizantes, primarios (los lenguajes naturales o artificiales) o secundarios (las reglas culturales, las religiones, el arte, los mitos).

El enfoque lingüístico de la semiología de Lotman es evidente en la importancia que concede al análisis del texto:

*"La cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto complejamente organizado, que se descompone en una jerarquía de 'textos en los textos' y que forma complejos entretejidos de textos. Puesto que la propia palabra 'texto' encierra en su etimología el significado de entretejido (textura), podemos decir que mediante esa interpretación le devolvemos al concepto 'texto' su significado inicial" (T. Lotman, 1981, p. 116, paréntesis nuestro)*

En realidad, la predilección por el formalismo para analizar cultura y sujeto caracteriza por igual a los semiólogos estructurales y a los psicólogos cognitivos, aunque aislando y seleccionando cada uno de ellos uno de los niveles. Se da así una escisión de la unidad de análisis: la psicología actual recorta metodológicamente al sujeto aislándolo del entorno cultural y de los sistemas simbólicos que operan desde la cultura externa sobre él (salvo cuando atribuye a éstos un carácter innato e interno); la semiología utiliza la tijera al revés, para aislar a los mecanismos simbólicos y culturales de los efectos internos sobre sus usuarios.

Ese aislamiento sería el planteamiento que defiende Eco en su Tratado (1976, pp. 432-33) para aislar al sistema semiótico del sujeto. Para Peirce, el interpretante puede ser un sujeto psicológico o no (en este caso sería otro signo que interpreta al anterior). Este artificio formal objetivo para el análisis le parece a Eco positivo. Y efectivamente, librarse del sujeto para avanzar estructuralmente en la semiología parece a primera vista y desde un punto de vista técnico, un avance.

Aunque Peirce acepta que el interpretante pueda ser un sujeto y que haya una semiología con sujeto, la posición "técnica" de Eco es que el sujeto puede (y debe leerse por un semiólogo) como algo presupuesto en el enunciado y propio de éste, como uno de los elementos del contenido transmitido (Tratado, 1976, p. 430). Esta posición ha presidido los recientes avances técnicos de la semiología al igual que la propuesta cognitiva los ha presidido en psicología.

*"La semiótica tiene un sólo deber: definir el sujeto de la semiosis mediante categorías exclusivamente semióticas; y puede hacerlo porque el sujeto de la semiosis se manifiesta como el sistema (continuo y continuamente incompleto) de sistemas de significación que se reflejan el uno sobre el otro." (Eco, 1976, p. 431)*

Refiriéndose a los semiólogos freudomarxistas que, como Kristeva, reclaman al sujeto psicológico con historia, Eco cree reductible esa necesidad al contenido semiótico y afirma por ejemplo que incluso el sujeto psicológico, o es un contenido de la comunicación, o sólo puede manifestarse a través de la comunicación. Eco cree que un análisis formal es científico y que el análisis con sujeto de Kristeva remite a una "hermenéutica": un método sospechoso para una ciencia.

Ahí se encuentra justamente el punto crucial metodológico de los protocolos verbales: las verbalizaciones son a la vez sistema semiótico formal y sistema de operadores directivos (y en cuanto tal hermenéuticos). Remiten por tanto simultáneamente al plano del análisis estructural y categorial como exige (justificadamente, creemos) Eco, y al plano del análisis de las acciones intencionales o "con historia", como reclama Kristeva. Pero donde ésta trata de resolver ese análisis con un recurso discutible a la interpretación freudiana, la perspec-

tiva histórico-cultural, desde el método genético-formativo, reclamaría una tecnología experimental que permitiera dar cuenta más objetivamente de la arquitectura mediacional del uso funcional de los signos.

De ahí que también el enfoque semiótico de Lotman o el de análisis mediacional sociocultural deban ir más allá de los planteamientos de la pragmática reivindicada por Morris para la semiótica, o por Wittgenstein, Habermas, Austin, Searle, Grice, en filosofía, lingüística o Psicología. Se trata de conectar el plano formal con el plano material, el plano de las acciones externas con el de las acciones internas.

Y no debe confundirnos aquí que tanto los psicólogos culturales como los cognitivos hablen de un cierto espacio como contexto referencial de las verbalizaciones, al igual que lo hacen los semiólogos estructurales y los culturales. Porque hay una diferencia esencial entre el espacio semiológico de la semiosfera de Lotman, o el espacio psico-semiológico de Vygotski-Luria, por un lado, y el espacio semiológico o Espacio Semántico de Eco y el Espacio del Problema de Newell y Simon, o el conceptual de Katz y Fodor o de Quillians, por otro. Las metáforas de estos últimos nos remiten al dualismo cartesiano. La única salida para evitar ese dualismo es dotarnos de un espacio semiológico real, material, y considerar que los afamados "espíritus animales" de Descartes, (sus mensajeros cuerpo-mente que le sirven de comunicador mágico en ese dualismo) son externos: no son homúnculos que van por los nervios, sino los estímulos-medio o instrumentos psicológicos a lo Vygotski, los "signos" que, ("condicionándonos a nosotros mismos desde fuera") provocan reacciones biológicas que son las que van por los nervios.

Para resolver este problema debemos salir por tanto del nivel de lo simbólico y lo formal para pasar al de lo biológico y lo cultural. Debemos tender el puente que han propuesto desde la orilla de la lingüística y la semiología Bajtin y Lotman, desde la de la psicología, Vygotski y Luria. Podemos llamar a este puente, no demasiado metafóricamente, "cerebro externo".

*"Cualquier lenguaje pasa a estar inmerso en un espacio semiótico y sólo puede funcionar mediante la interacción con ese espacio. La unidad semiótica, el mecanismo funcional elemental, no es el lenguaje en sí por separado, sino todo el espacio semiótico de la cultura en cuestión. Es a ese espacio a lo que nosotros denominamos semiosfera. La semiosfera es tanto el resultado como la condición del y para el desarrollo de la cultura. Justificamos nuestro término en analogía con la biosfera de Vernadsky, en concreto con la totalidad y el todo orgánico de materia viva que es a la vez condición para la continuación de ésta" (Lotman, 1990, p. 125)*

Recientemente Lang (1993) ha reanalizado la semiótica peirceana (Peirce, 1931-35) tomando todos los objetos artefactos como signos, aunque, dice Peirce "un signo no es signo hasta que se traduce a sí mismo en otro signo en el que está más cumplidamente desarrollado" (1931-35, vol 5, párrafo 448). Dicho de otro modo y "a la vygotskiana": un instrumento psicológico, un mango (como el palo para jugar a caballo) no es signo mientras media la acción enactiva y práctica, sino cuando pasa a mediar la acción u objeto enunciativo, referencial, representado: cuando designamos al palo como caballo o caballo de palo.

Lang propone una relectura de Peirce en que, desde este origen material y situado de los signos, el Origen (semióticamente el *referente*) lleva al Mediador (semióticamente *interpretante*) y resulta en una Anaforma (*presentante*). Todos ellos serían estructuras o formaciones no puramente "simbólicas", sino de materia y energía, a las que podemos visualizar y señalar empíricamente durante su proceso de formación. Sólo estas tres formas materiales, conjuntamente, forman un signo, es decir, una implicación relativa de significado. Estas formaciones provocan por su carácter semiótico efectos basados en su *insertividad en una historia contextual*.

*De la semiosfera al cerebro externo*

*“Los niños despanzurran a un muñeco, y más si es de mecanismo, para verle las tripas, para ver lo que lleva dentro. Y, en efecto, para darse cuenta de cómo funciona un muñeco, un homunculus mecánico, hay que despanzurarle, hay que levantar la tapa del reló. Pero, ¿un hombre histórico?, ¿un hombre de verdad?, ¿un actor del drama de la vida?, ¿un sujeto de novela?. Este lleva las entrañas en la cara. O dicho de otro modo, su entraña -su intranea-, lo de dentro, es su extraña -extranea-, lo de fuera...” (Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, 1966/1990, p. 201)*

El concepto de semiosfera es tributario, como reconoce el propio Lotman, de la perspectiva histórico-cultural de Vygotski-Luria. Las neoformaciones cerebrales sobre las que se construye desde que nace el niño su “cerebro cultural”, los sistemas funcionales que reorganizan el cerebro a partir de las funciones superiores, tejidas con el medio sociocultural externo, constituyen un sistema semiótico a la vez externo e interno.

Se apunta aquí una vía convergente entre los estudiosos de la cultura y los de la mente. Si para Vygotski la psicología, en cuanto encuentra en las mediaciones culturales la trama “extracortical” para construir la mente humana, no puede pasarse sin la semiología, para la escuela de Tartu, una semiología “viva”, histórica, no puede pasarse sin la psicología (una psicología sociocultural por supuesto).

Recordemos la anécdota impresionante del enfermo de Parkinson que no podía realizar el movimiento continuo de andar, aunque sí la acción sincopada de subir escaleras, al que Vygotski hace andar mediante un simple mecanismo semiótico externo, una “conexión extra-cortical”. El psicólogo ruso extiende una serie de folios en el suelo y sin mayor dificultad el enfermo camina sobre los folios por la habitación, como si estos constituyeran una escalera. Desde que Vygotski abre el camino para el desarrollo de la neuropsicología con las mediaciones extracorticales como sistemas de construcción de re-construcción (terapia), que desarrollará Luria y que son quizá más conocidas en el mundo anglosajón a través de la obra de Sacks, la máxima de Ramón y Cajal parece más cercana: “El hombre puede ser escultor de su propio cerebro”. Como han demostrado las investigaciones neurológicas transculturales el cerebro biológico es una construcción con el medio y en el hombre por tanto una construcción cultural, y la mente se construye en “arquitecturas flexibles” a partir de los sistemas históricos de actividad y de conciencia que forman las comunidades y culturas humanas (del Río, 1992, 1994, 1996).

No podemos entrar aquí en la explicación de esa mente que operaría con “tres hemisferios”: los dos internos y un hemisferio externo cuyas construcciones han sido simétricamente tan poderosas como las de los dos internos y que han ido creciendo históricamente al ritmo que aquellas, desde hace cinco millones de años. Cuando hablamos de este tercer hemisferio estamos hablando de la cultura y, en cuanto tal, de la semiosfera de Lotman.

Que los operadores mentales situados externos forman parte de nuestra vida cotidiana más esencial es evidente en cuanto uno sale a la calle y ve mujeres con bolso, ejecutivos y ejecutivas con maletín, trabajadores con su caja de herramientas, niños con su cartera o su mochila... No es pues de extrañar el éxito del modelo de la psicología y la antropología culturales actuales de “la caja de herramientas”. Y sin embargo, el modelo queda inacabado si no se aplican con rigor los principios que presiden la psicología neurocultural de Luria y Vygotski con sus redes extracorticales y los procesos de neoformación presididos por la cultura. Dos aproximaciones complementarias pueden ayudar a armar ese modelo de una semiología cultural de la psique. Una es la de las “cul-

turas personales” propuesto por Heidmets (1985), y a partir de él Valsiner (1988). Otro es el de la Zona Sincrética de Representación y el cerebro externo (del Rfo, 1990, 1994).

Heidmets propone el concepto de “culturas personales” como unidad de análisis de la psicología ambiental:

*“La unidad de análisis de la inclusión del entorno físico en la esfera psicológica de una persona puede encontrarse en el entorno personalizado, esto es, la parte del entorno que está controlado por el sujeto quien regula el acceso a ella a los demás, y que sirve para el propósito de exponerse a sí mismo a los demás. El sujeto se identifica con esa parte del entorno que funciona como un medio para regular sus relaciones sociales. Diferentes objetos y lugares pueden desempeñar esa función mediadora: por ejemplo, los objetos personales, la habitación del sujeto, la habitación en un hospital, el pupitre en el aula, etc. La finalidad de la mediación ambiental en las relaciones sociales puede estar en la reducción de incertidumbre en esas relaciones. A través de la personalización del propio entorno inmediato, la persona determina en gran parte el margen de conductas posibles por otros respecto a él-ella. Quién puede entrar en ese territorio personalizado, lo que uno puede hacer en él, etc. La personalización proporciona una forma material y estable a las relaciones sociales, que se hacen explícitas mediante su proyección en el entorno inmediato”. (Heidmets, 1985, p. 223).*

Valsiner propone estudiar explícitamente estas culturas personales como unidad de análisis:

*“Un estudio así implicaría el escrutinio cuidadoso de las pertenencias personales de los sujetos, de los entornos que han organizado para sí mismos, (por ej. de los lugares de ocio preferidos) o para sus hijos (por ejemplo las habitaciones de los niños). Es preciso estudiar, mediante los “sentidos” personales que tienen y que son inseparables de ellos, (en la acepción de Paulhan y de Vygotski en cuanto la parte personal de los significados-sentidos compartidos socialmente), los papeles psicológicos que juegan estos objetos y lugares en el sistema de personalidad de sus “poseedores” y “creadores”. (Valsiner, 1988, p. 288).*

No es pues la interiorización un proceso en que todo lo material-cultural acaba siendo mental (y poder así olvidarnos de que algún día no lo fue, como intentamos hacer con todos los orígenes de lo material en el hombre), sino el proceso por el que los hemisferios internos construyen o incorporan operadores para manejar el medio y los operadores externos. Muchas veces la incorporación interna de los operadores de una función es grande, casi total, y podemos evocarla con independencia del contexto y de movimientos corporales aparentes; otras mínima y la función es casi totalmente “situada”, dependiendo de escenarios, objetos, personas, actividades.... Lo importante es comprender que el espacio mental de la psique humana es mixto y sincrético, interno y externo a la vez (ZSR) y que sus sistemas funcionales neurales están distribuidos en un ámbito amplio dentro y fuera de la piel (los “tres hemisferios”), con los sistemas biológicos naturales permitiéndonos actuar sobre el medio y los sistemas culturales socio-instrumentales permitiéndonos hacer que el medio actúe -física y psicológicamente- sobre nosotros.

Los operadores textuales, bien de carácter técnico (señales de tráfico, libros de instrucciones, impresos y formatos burocráticos normalizados, etc.) animista (ensalmos, rituales), religioso (plegarias, textos para meditación), hermenéutico (diario, carta), pueden concebirse así como modelos culturales históricamente desarrollados para construir la arquitectura semiótica externa e interna de la conciencia. Cuando nos apropiamos esos operadores culturales pasan a constituirse en una auténtica “cultura personal” en el sentido de Heidmets, y los textos mediante los cuales actúan sobre nosotros constituyen, no sólo reflejos o síntomas de los procesos psicológicos, sino la propia columna vertebral de esos mismos procesos.

El hecho de entrar en un aula o a una discoteca, de ir a oír misa o a confesar, de conservar borradores, notas o escritos, de llevar o no agenda, diario, etc. se convierten en componentes funcionales esenciales de nuestro sistema y se pueden analizar en su estructura externa y en su funcionamiento como mediadores de nuestro sistema global (interno+externo). Pero conservan una *propiedad representacional metodológicamente relevante: son directamente accesibles al investigador.*

Llegados aquí es importante volver al tema de los protocolos verbales: los mediadores instrumentales textuales pertenecen todos al grupo de operadores funcionales perfectamente objetivos y susceptibles de investigación "dura". El habla interior, el habla privada externa, el borrador escrito, la agenda, el diario o el cuaderno de campo del científico, son todos, aparte de otras consideraciones formales, *objetos culturales* y por tanto operadores de regulación externa hetero y auto-dirigidos que pueden analizarse en cuanto tales y ofrecen datos fiables. Pero ello sólo y en tanto objetivemos su *valor funcional*.

*Del nosotros al yo, y vuelta: los mediadores de carácter social*

*"Ahora podemos definir los objetos semióticos de este tipo como "estructuras pensantes" puesto que realizan funciones inteligentes. El hecho de que necesiten para funcionar un interlocutor inteligente y un texto "input" no debe preocuparnos, puesto que hasta un humano de inteligencia absolutamente normal si se encuentra desde su nacimiento totalmente aislado de textos externos y del diálogo, sigue siendo pese a todo una máquina normal, aunque una que no ha sido puesta en marcha. Pero no puede ponerse en marcha a sí misma. Para que una inteligencia funcione debe haber otra inteligencia. Vygotski fue el primero en señalarlo: "Toda función superior está repartida entre dos personas, es un proceso psicológico mutuo" la inteligencia es siempre un interlocutor". (Lotman, 1990, p. 3).*

La estructura funcional está tejida por mediaciones instrumentales y por mediaciones sociales. En un principio todos los préstamos instrumentales se realizan bajo la influencia de un mediador social (la madre que señala, que acerca un objeto, que inserta voces y operadores verbales en sus acciones hacia el bebé). Desde un punto de vista funcional, establecer el funcionamiento de alguien como totalmente individual es más una ficción ideal que un hecho cotidiano. El funcionamiento humano se organiza en una estructura instrumental y socialmente distribuida. En ese sentido podemos decir que las capacidades humanas se basan fundamentalmente en nuestra capacidad para compartir funciones y mediadores, para autoregularnos mediante la heteroregulación. Si prescindieramos de todo ese tejido externo social y cultural el desarrollo del niño se bloquearía, el funcionamiento del adulto entraría en crisis.

Como señala Wertsch (1992) Vygotski y Bajtin han analizado con gran lucidez esa estructura compartida y dialógica de la mente humana. Al aprender a ser dirigidos por otros y a dirigir a otros aprendemos a dirigirnos a nosotros mismos. En la perspectiva histórico-cultural el valor como dato de las verbalizaciones se basan en esa capacidad para hablar como nosotros mismos "de tú a tú". Una identidad con conciencia del otro, una conciencia meta-cognitiva de uno mismo "como si se viera a otro", exige un diálogo frecuente en que el tema de discusión es uno mismo, o los demás. Como señala Bajtin todo texto es dialógico y se dirige a alguien.

De ahí que el análisis de las verbalizaciones exige un análisis de la distribución dialógica del texto, de la trama de mediaciones sociales en que se organiza el funcionamiento psicológico. No es lo mismo la estructura distribuida de la acción de preparar la cena y cenar entre la díada madre-niño que entre la esposa y el esposo, el equipo de un MacDonalds o los soldados y suboficiales de

un cuartel, el grupo de amigos, o el viudo que ha quedado solo. Las verbalizaciones tendrían en estos casos una estructura distribuída totalmente distinta. El análisis funcional en esta perspectiva sólo ahora comienza a aplicarse, pero ha sido hace tiempo apuntado en el diagnóstico funcional (Zazzo, 1986-87; del Río, en prensa).

Es importante a este respecto señalar que ese proceso de dialogicidad que permite construir la identidad y el pensamiento es una construcción genética fundamental, un universal de lo humano. El niño construye su yo, señalan Wallon y Zazzo, al mismo tiempo que construye al otro, desdoblándolos de un ser simbiótico inicial, que supone una fusión funcional con la madre. El proceso de "intersubjetividad" que permite y exige la comunicación humana y que ha sido analizado por Trevarthen o Rommetveit (1992) es posible porque antes se ha dado esta simbiosis y ese desdoblamiento. La perspectiva anglosajona tiene aquí una tradición que les ha llevado a descubrir la intersubjetividad (el estado de compartir que permite una comunicación efectiva) como el puente que une dos individualidades previamente existentes: lo social viene a ser para esa aproximación como un estado circunstancial de contacto entre islas. La perspectiva latina enfatiza el proceso contrario: lo normal y original es lo simbiótico y comunitario, la individualidad es un proceso de heteroregulación interiorizado. Un yo vigoroso es el resultado de unos otros interiorizados diversificados y fuertes, como señala Unamuno. De ahí que este autor prefiera el término de *sinpsíquico* (del griego una sola psique común) para referirse a esos procesos de psique compartida o de comunicación muy efectiva.

Esto tiene importancia respecto a nuestro problema metodológico porque las verbalizaciones siempre son alocuciones, siempre hay un interlocutor, y descubrir la estructura del diálogo, del libreto de la obra del pensamiento personal, es descubrir la trama dramática, la organización social del yo dialógico individual. De algún modo hablar con uno mismo es utilizar frases hechas y géneros de habla que parodiamos de otros o de nosotros mismos. Para hablar originalmente "ventrilocuizamos" a otros o a nosotros mismos, por utilizar un término bajtiniano.

Nuestra vida cotidiana supone pues discursos compartidos externos (con la madre, el esposo, el amigo, el político a quien increpamos en televisión, el jugador de fútbol a quien gritamos en un partido). Y discursos compartidos internos (el yo en sus diversos papeles, los seres ausentes, o los santos, el ángel de la guarda y Dios, el oponente científico, etc.).

En muchos casos los mediadores sociales se hibridan con mediadores instrumentales (textos orales como frases hechas, o escritos, medios técnicos, etc): el contestador automático, el e-mail, una jaculatorias o una plegaria, etc. Efectivamente los mediadores instrumentales tienen una gestión dialógica y el borrador, la agenda o el diario son diálogo con uno mismo. Como ha mostrado Kalman (1994), estos híbridos pueden ser complejos culturalmente: los escribanos que escriben a los mexicanos analfabetos las cartas mezclan los géneros de habla del cliente con los géneros escritos del escribano intermediario. Los niños que comienzan a escribir hablan en voz alta al hacerlo y su discurso adquiere expresiones orales (Bivens y Smolka, 1994). El borrador adquiere la forma del habla abreviada interna (Alcorta, 1994). El novelista Douglas Adams (1987) cita a un sujeto que piensa mejor en habla externa que en diálogo interiorizado.

*"- Bueno, es una de esas personas que sólo pueden pensar cuando hablan. Cuando se le ocurre una idea tiene que contársela a quien sea. Pero si no tiene a nadie a mano, los contestadores automáticos le sirven igual. Llama y les habla. Tiene una secretaria exclusivamente dedicada a recoger cintas de la gente a quien él ha llamado; las transcribe, hace una selección y, al día*

*siguiente, le entrega el texto resultante en una carpeta azul.(...) No me pregunte por qué no utiliza simplemente una grabadora.*

*- Supongo que no utiliza la grabadora porque no le gusta hablar solo. En cierto modo es lógico". (pp 32-33 edic. española)*

Analizar pues los protocolos verbales sin tener en consideración todos estos procesos funcionales puede resultar aparente e inicialmente más sencillo, pero a la larga nos dará una información inarticulada y confusa. Entonces los datos si que pueden volver a tornarse blandos, a falta de un modelo teórico de análisis que permita establecer hipótesis e inferencias razonadas, explícitas y verificables.

### **Trampas para atrapar sentimientos: la construcción cultural de herramientas verbales autodirigidas al control emocional.**

*"Mediante la creación de argumentos-en-texto la humanidad aprendió a distinguir los argumentos en la vida, y de ese modo a darle a esta un sentido" (Lotman, 170)*

*"Not only ideas, but emotions too, are cultural artifacts" (Geertz, 248)*

El análisis de las arquitecturas de la conciencia que se han ido diseñando por la historia (del Río y Álvarez, 1994, 1995a, 1995b, 1996) se ha centrado casi exclusivamente en la construcción de las funciones psicológicas superiores del conocimiento, las viejas facultades de la filosofía o las modernas aptitudes o mecanismos cognitivos de los psicólogos. La emoción y la motivación, que están detrás de la directividad de la conducta y sus categorías históricas "pre-científicas", como la comunión espiritual, o los viejos conceptos de voluntad y de libre albedrío, han quedado fuera de ese análisis. La antropología, la semiología y desde luego las humanidades han entrado sin embargo a fondo en el análisis de las religiones, de las fórmulas culturales del sentimiento y la emoción, en los mitos, en los ritos, en la narración.

Quizá es culpa de los tiempos. En sus orígenes el pensamiento vygotskiano se ocupó con cierto énfasis e incluso emoción, de la emoción. Como puede verse en el volumen VI de la Obra Seleccionada del psicólogo ruso, el análisis de las emociones es una de las piezas básicas de la construcción cultural e histórica de la conciencia, algo a lo que se ha aproximado a nivel sociológico Norbert Elias. Vygotski subraya que las teorías innatas psicológicas niegan el desarrollo ontogénico de las emociones, mientras que para él, las arquitecturas culturales de la conducta son responsables de neoformaciones neurológicas de todo el edificio emocional.

*"Es justamente la memoria lo que demuestra que nuestro espíritu no es libre. Nada podemos hacer respecto a nuestra alma, decía Spinoza, si no nos acordamos de ella. Efectivamente, el papel decisivo de la memoria en la investigación de los propósitos demuestra hasta qué punto están siempre unidos a un determinado aparato mnemónico que más tarde deberá ponerlos en práctica" (Vygotski, vol. III)*

A este propósito Vygotski cita a Bergson cuando distingue la memoria motora (situativa en un plano viso-motor) y la mnemotécnica, (que Vygotski diversifica en menmotécnica-objetal, verbal, lógica y escrita). La memoria menmotécnica es una construcción cultural en base a mediaciones semióticas.

Para Vygotski, construir un sistema cultural para dirigir la conducta y auto-manipular las emociones, implica construir un sistema cultural de instrumentos psicológicos externos para provocar estados de conciencia emocional y direc-

tiva. Dirigir las emociones a las personas o acontecimientos. Construir representaciones semióticas que se relacionen con las situaciones vitales. Construir una identidad propia ligada, no al contexto sensorial directo, sino a un contexto representacional cultural.

Aquí el problema no es tanto construir el significado y el conocimiento como construir el sentido, el sentimiento y la acción. El análisis de estas arquitecturas históricas tradicionales puede mostrarnos su estructura psicológica y semiótica y su fortaleza. La recuperación actual del esoterismo y el animismo y de las religiones nos muestra su actual valor funcional o de mercado, la necesidad que tenemos de mecanismos y operadores culturales para dotar de sentido (de algún "sentido") a la conciencia y dirigir la conducta.

Pese a estar planteadas en la "psicología concreta" vygotskiana mediante la investigación del cuento, el arte, la religión, el juego..., las funciones directivas han sido mucho menos investigadas que las funciones cognitivas. Pero no puede ser nuestro propósito aquí analizar la construcción cultural de todo el sistema funcional, ni siquiera la de las funciones directivas. Pueden encontrarse en otro lugar estos planteamientos (Vygotski, 1983; Kozulin, 1994; del Río y Álvarez, 1996; del Río 1996; Páez y Adrián, 1993).

Los operadores culturales para activar emociones y movilizar la conducta muestran una riqueza tan inmensa como las culturas humanas y son de muy diverso tipo. Recordemos simplemente la fuerza de las imágenes y rituales de la Semana Santa española, el melodrama, o la tragedia griega. En este caso nos interesa centrarnos en los protocolos verbales, bien hablados bien escritos.

Pero incluso en este nivel verbal, es preciso tener en cuenta que los operadores se caracterizan por poseer una mayor o menor vinculación contextual. Existen funciones efectivas que el sujeto no es consciente de poseer pero que es capaz de ejercer gracias a estar éstas garantizadas por un complejo y efectivo conjunto de operadores instrumentales y sociales insertos en el medio (Lave y Wenger, 1991; Hutchins, 1996; del Río *et al.*, 1996). En la cocina de uno mismo o en su pueblo uno es capaz de hacer cosas más efectivamente que en un entorno social e instrumental extraño. Pero también existen sistemas funcionales muy interiorizados y que han adquirido una gran capacidad de transferencia y de intercontextualidad. Los mediadores verbales que permiten dirigir el discurso sobre sí mismo (metacognocimiento, metasentimiento) poseen en general la capacidad para generar ese tipo de independencia funcional. Por ejemplo, la agenda como memoria y planificación externa es uno de los operadores que la mayoría podemos conocer, y que en general permite, llevándola encima, alcanzar una cierta independencia respecto a la directividad muy situada. El ritual y los útiles de la meditación de las grandes religiones, como sentimiento y pensamiento activados desde fuera pero con gran capacidad para referirse a cuestiones muy diversas, permite también dirigir la propia conducta y vida emocional con algo más de independencia que la que depare el contexto directo diario. Unamuno sitúa también el diario, y la novela (con tres niveles de novela articulados: individual, del país, de la humanidad) como herramientas para "escribir" o definir y dirigir la propia vida.

#### *Operadores de la directividad religiosa*

Por su carácter culturalmente generalizado y convencionalizado y por su indudable eficacia y significado histórico, creemos que los mediadores de la meditación constituyen un caso relevante de operadores culturales de la directividad religiosamente construída que pueden ser susceptibles de análisis muy definido en cuanto a los protocolos verbales, orales y escritos (la diferencia entre unos y otros

está clara en ciertos géneros, pero en otros ha sido cuidadosamente eliminada, usando el escrito como guía del oral, como en las plegarias de uso general).

Como pequeño comentario previo digamos que dialogicidad y narratividad, en altísimo grado, son los componentes básicos de la fórmula religiosa específica del siglo de oro español, que dio frutos como la mística, los “ejercicios espirituales” (analicen el propio término los psicólogos) y el desarrollo realmente experto, sistemático y cuidado, de la “vida interior”. Acción, pensamiento y sentimiento estaban articulados íntimamente. Significado y sentido estaban empaquetados en el mismo paquete y no segregados. Los actos sacramentales, el teatro de Calderón, Lope o Sor Juana Inés de la Cruz, presenta el discurso cognitivo empaquetado en escena, en diálogo-narratología, personalizando y narrativizando lo que hoy llamaríamos “variables” o “categorías”. (Por ejemplo, los personajes de “Los empeños de una casa” de Sor Juana Inés de la Cruz, son: La Dicha, La Fortuna, La Diligencia, El Mérito, El Acaso, la Música)

Este lenguaje narrato-lógico y dia-lógico (pero no i-lógico), el uso de la metáfora como operador, de la alegoría como paradigma, y los contenidos humanos, sociales, argumentales, vehiculan y construyen un determinado tipo de conciencia, un determinado tipo de “alma” o de psique.

Que las arquitecturas culturales no son puro formalismo o mera superestructura lo prueba su papel como psicotecnia de la psique. Vygotski distinguía la psicotecnia del intelecto (los mediadores de las funciones cognitivas) y psicotecnia del sentimiento (los mediadores de las funciones directivas). Es cierto que no hay garantía de que los útiles culturales de una función puedan librarse del consumo de formas y acaben siendo objetos de consumo para otros fines o mero *kitsch* artístico. Por eso Unamuno gustaba de diferenciar entre religión y religiosidad y religiosismo (este último por la defensa superficial y fanática de la religión), o entre sentimiento, sentimentalidad y sentimentalismo (este último la evocación superficial y fraudulenta del sentimiento). La religiosidad es una característica funcional de las mentes que la han construido y habla de esas características funcionales intrínsecas y no de sus aspectos superficiales o sus rasgos morfológicos. La construcción religiosa de la conciencia deja por otra parte como producto claro una conciencia construida. Ante este hecho, lo que es relevante no es que la religión sea o no “verdadera” según un criterio de verdad objetiva, sino si es funcional desde un criterio psico-genético.

En ese sentido podríamos añadir a las distinciones unamunianas la de pensamiento, pensamentalidad y pensamentalismo. El sentimiento y la sentimentalidad, el pensamiento y la pensamentalidad son fenómenos importantes a analizar funcionalmente, arquitectónicamente; el sentimentalismo y el pensamentalismo, incluso el religiosismo, serían deformaciones en que se define superficialmente y estereotipiza abusivamente esas construcciones a partir de las características epidérmicas de los mediadores culturales y no de su función mediadora estructurante. Es ese carácter el que debe asegurarse al recoger el material que formará parte de los protocolos verbales a analizar.

Para avanzar en el conocimiento del sistema directivo y de sus diversas arquitecturas culturales, sería preciso realizar un análisis de todo el sistema semiótico o psicológico-cultural que permite construir la conciencia desde las diversas fórmulas históricas. Muy cerca, en nuestro entorno cultural tradicional y actual tenemos una de las más cercanas en la historia cultural propia, como es la construcción cristiana de la sociedad y el individuo según el modelo-mito de la gran familia. Vivir “bajo el ojo de Dios”, construir a Dios como Padre, como observador de un mismo, como interlocutor dialógico constante desde el que uno se ve a sí mismo y al mundo con gran frecuencia y desde cierto mito y sentido de la vida, se ha logrado mediante una construcción cuidadosa y poderosa,

llena de recursos a lo largo de la historia, de escenarios, rituales y operadores situados. Los instrumentos psicológicos, culturales o semióticos tienen un papel directo en la organización externa y en el programa genético-cultural de formación de la conciencia y en la construcción de los sentimientos y la polarización de la conducta (tematización, canalización: piénsese en los manuales de confesores de los siglos XVI y XVII como operadores culturales o herramientas escritas de esa función, en los que se prescribe por la iglesia una "lista" de pecados y virtudes que tematiza y andamia eficazmente la directividad cotidiana). Podemos analizar funcionalmente los templos como escenarios de conciencia con una cuidada *mise en scene* (Johnson, 1988). La actividad diaria como una agenda de actividad espiritual, etc.

Uno de los elementos básicos de ese sistema es el conjunto de oraciones o plegarias memorizables y repetidas ritualmente a lo largo de la vida diaria: una de ellas, el "Padrenuestro" es casi un universal del cristianismo.

Nos gustaría traer aquí las reflexiones, en que mezcla su carácter de creyente con las de filósofo y analista, de Miguel de Unamuno. Podríamos decir, que Unamuno utiliza el diario íntimo de sus meditaciones (ver Amiel) como un análisis de protocolos dirigido a sí mismo. Más que como un dispositivo *inside-out* de exhibición de sí mismo un tanto narcisista y patológico, (como Marañón afirma son los diarios, y de manera notable el de Amiel) como una herramienta *inside-out + outside in* en que el operador cultural de la escritura sobre uno mismo le permite a uno re-visualizarse, leerse y, por decirlo así "concienciar la conciencia" o hacer doblemente conscientes los mecanismos inconscientes de la conciencia (ese inconsciente o conciencia de primer nivel no visible pero si utilizable por uno mismo también sería conciencia)

Si Unamuno trata con su diario de verse a sí mismo, nosotros, podemos, al analizar un operador de mediación externo y manifiesto, analizar el mecanismo cultural mismo de dirección y construcción de la conciencia: en último término, de tratar de ver en qué puede apoyarse la eficacia psicológica y el sentido de los útiles religioso-culturales. Nuestra pretensión es pues validar el análisis semiótico, no cómo un mecanismo incorpóreo de representación simbólica, sino como un mecanismo corpóreo de re-presentación mediante signos/instrumentos psicológicos: es decir, un mecanismo de acción mediada y en cuanto tal, de formación de la conciencia mediada y distribuida. Por los mismo, el análisis de protocolos no puede limitarse a ser un una simple técnica de "externalización" o reflejo del proceso de pensamiento ("*to voice our thoughts*" como señalan Erickson y Simon, 1984, p.vii) sino que debe concebirse como una técnica en la ZDP, en la zona fronteriza de formación y funcionamiento de la conciencia para ver cómo el texto actúa sobre el usuario.

Lo que nos proponemos es sencillamente mostrar cómo un análisis de las producciones verbales mediacionales de un sujeto (Unamuno, 1970) empleando herramientas culturales de su cultura (el diario, la meditación) permiten analizar su apropiación y uso funcional de otro instrumento cultural (el padrenuestro) y definir algunos de los procesos psicológicos que media, construye y facilita.

### Un análisis de protocolo de los comentarios sobre el Padrenuestro de Unamuno como "psicotecnia del sentimiento".

*"Meditando se hace uno mejor, pensando, más sabio" (Unamuno, 1970, p. 181)*

Como ya hemos dicho, si cada cultura y cada individuo poseen una red de mediadores más o menos interiorizados, instrumentales (la agenda, el reloj),

sociales (la madre, la esposa, el profesor) o ambos (el "móvil", el walkman, el televisor, el ordenador), el análisis de su funcionamiento nos es accesible a través de los protocolos de "mediación de estos mediadores", de verbalizaciones o representaciones que acompañan su funcionamiento. Como primera observación, debemos situar los propios mediadores empleados por Unamuno en el marco de sus funciones psicológicas superiores y de su sistema funcional: personal e individual por una parte; característico de su cultura por otra. (Nos remitimos aquí a los conceptos de sistema funcional individual como cultura personal [Heidmets, Valsiner] y al de Álvarez [1996] de cultura como sistema funcional compartido socialmente).

Los mediadores se apropian y dominan primero de manera inconsciente. Sólo cuando el primer mediador es mediado a su vez por un segundo mediador se hace consciente, como muy bien observaron Vygotski (el lenguaje es inconsciente en el habla y se hace consciente cuando es traducido a escritura, cuando el niño aprende a leer) o McLuhan (un medio se hace visible cuando se introduce en otro medio como contenido). Esto nos lleva a ver las verbalizaciones procedentes del habla (por ejemplo las plegarias como el propio Padrenuestro) como herramientas inconscientes de conciencia: producen conciencia pero son transparentes en cuanto instrumentos de ella. Sin embargo, las verbalizaciones escritas, como la agenda, el diario o el borrador, permiten que el sujeto haga conscientes -reflejos- sus pensamientos dirigiéndolos sobre sí mismos, y haga consciente dialógicamente su yo al situarse a la vez como productor-escritor de esos pensamientos y emociones, y como lector-receptor.

En el estudio que aquí presentamos, tres operadores culturales aparecen claramente. Por una parte la oración tipificada y ritualizada (el Padrenuestro). Por otra, la meditación, un ritual de pensamiento intencional o de mentalización postural. En tercer lugar, el diario, que es a su vez un género de otro artefacto mayor que es la escritura. Unamuno reflexiona o medita sirviéndose de un instrumento (el diario y la escritura) sobre otro (el habla dialógica a un super-otro: la oración). Para Unamuno, el diario es un instrumento cultural de meta-conciencia, de autoscopia realizada bajo el ojo de Dios y de alguna manera de la conciencia comunitaria -no exactamente esfera pública- (él expresa claramente la esperanza de que el diario sea algún día leído). Y el Padrenuestro es un instrumento cultural personalizado de habla privada convertida en paradigma, en macroformato y prototipo de la mediación social con el padre, que sitúa al sujeto en la postura y actitud de aprendiz en la ZDP (Zona de Desarrollo Próximo; ver sobre el concepto de ZDP, Rogoff y Wertsch, 1984; Rogoff, 1990; y Álvarez y del Río, 1990; Newman et al., 1989). Y ambos son instrumentos de lenguaje social privado dirigidos no tanto a manejar el pensamiento como pensamiento+sentimiento: la meditación.

El análisis sobre el diario íntimo de Unamuno que recogemos está aún a medio camino, pues es largo y complejo: cubre tanto sus contenidos de conciencia prioritarios ("rectores" en la terminología histórico-cultural) como los operadores culturales (instrumentos psicológicos) con que se maneja a sí mismo para no dejar de estar situado en esos contenidos. Uno de los elementos iniciales (el *Padrenuestro*) es el que vamos a traer aquí como ejemplo.

En la columna de la izquierda hemos situado los elementos del *Padrenuestro*, es decir, los operadores psicológicos culturales compartidos por los cristianos a lo largo de todo el mundo y una larga etapa histórica: podemos considerarlos como "mangos" verbales del pensamiento y el sentimiento.

En la columna del centro recogemos los contenidos de conciencia de Unamuno tal como se reflejan en sus verbalizaciones escritas, es decir, tal como los comenta él mismo en su diario. Corresponden a este grupo sus "meditacio-

---

nes" (pensamientos sentidos o sentimientos pensados) que a su vez reflejan a veces las meditaciones (orales o escritas) de otros autores, predicadores o mediadores sociales y culturales de su medio.

En la columna de la derecha situamos algunos comentarios sobre el carácter funcional mediado de cada frase de la oración. Estos comentarios pretenden ser un análisis operacional en términos de la "psicotecnia cultural" del pensamiento y el sentimiento tal como ha sido definida por Vygotski, tanto en su psicología racional o instrumental (la mediación cultural del intelecto: ver en vols. 2 y 3 de sus Obras *Pensamiento y Lenguaje* y *Los Procesos Psicológicos superiores*, 1982, 1983) como en su psicología concreta (ver Puzyrei, 1989; Kozulin, 1994; y la propia *Psicología del Arte* de Vygotski, 1972 o la *Doctrina sobre las Emociones*, 1984). Remiten por tanto a conceptos de mediación social y de mediación simbólico-instrumental que parecen operar en las columnas de la izquierda y central.

Es evidente que el análisis de protocolos es una herramienta metodológica tan rica como lo sea el modelo teórico empleado sobre los mecanismos que reflejan las verbalizaciones y sobre la propia teoría que explica estas. Pero también es una herramienta inicial y limitada: la verificación experimental requerirá la realización de experimentos reales. En su versión ideal estos experimentos deberán combinar las virtudes del experimento genético-formativo y del experimento clásico. Tómese pues este cuadro sólo como un primer paso y ejemplo del esfuerzo necesario y de las posibilidades que abren los métodos actuales para acercar las posiciones y posibilidades de colaboración entre las metodologías científicas y hermenéuticas, entre las tradiciones teóricas de las ciencias de la cultura y las de las ciencias sociales y naturales.

*Análisis de protocolo, desde la teoría vygotskiana de la mediación, de un operador cultural de amplia difusión (el Padrenuestro) y de los contenidos de pensamiento escritos de un usuario (Unamuno)*

## Padrenuestro

## Meditaciones de Unamuno

## Análisis mediacional

### *Padre nuestro*

*(p. 54) Padre! Esta es la revelación de Cristo, pues en toda la ley antigua no aparece Dios como padre. (...) Nuestros hijos buscan nuestro arrimo...el hijo pide no un acto que fomente su vida, sino una mera caricia..*

*(p.19)...he aquí la idea viva del cristianismo. Dios es Padre, es amor. Y es Padre nuestro, no mío.*

*(p.23) al rezar reconocía con el corazón a mi Dios que con mi razón negaba*

*(p.200)"Y crió Dios al hombre a su imagen.." (cita Génesis, 1,26). Esta semejanza es el fundamento de la paternidad*

Diálogo que se interioriza en pensamiento/sentimiento. Extensión casi ilimitada del apego y la conciencia simbiótica familiar a un Padre omnipresente y continuo.

La invocación "Padre" actúa como mango psicológico para posicionarse en el "set postural" y actitud básica de la conciencia compartida con un miembro simbiótico superior en la ZDP (Zona de Desarrollo Próximo).

Unamuno apela a uno de los universales del hecho humano: la conciencia compartida, especialmente en la simbiosis maternal y paternal, que ha sido especialmente impulsado y perfilado por modelos culturales históricos como el paradigma de gran familia divina-humana del cristianismo. Piénsese, por comparación, en el modelo de conciencia compartida de "clase", menos "familiar" y más instrumental.

Autoanálisis y pensamiento a través de este diálogo-oración.

*que estás en los cielos*

(p.19) el reino del ideal

que estás en el "mundo espiritual", en el territorio simbólico de la conciencia, en la mente, en el alma. El cosmos real se prefigura o construye desde el cosmos concienciado por la religión.

(0.55) en los cielos sobre todos nosotros, en el cielo común, común a todos, un Padre para todos, Padre común.

en el espacio psicológico de la conciencia compartida, de un grupo de conciencia de "familia espiritual"

(p.179) ¿No está acaso en todas partes? Es que para hallarle hay que apartar los ojos y los afectos de la tierra, elevándolos...

paso del contexto físico al contexto narrativo del padrenuestro, un contexto representacional definido aquí por Unamuno como "el cielo", el mundo de las ideas o del espíritu

*santificado sea el tu nombre*

(p.19) A Ti se refiera todo, que así habrá paz y morirá la soberbia

cuidado sea tu símbolo, démosle un lugar manifiesto y respetémosle, obedezcámosle.

Unamuno liga la humildad a la aceptación de la idea de Dios y de la condición humana, como actitud cognitiva y psicológica básica para evitar la natural arrogancia del propio juicio. El "mango" para esa actitud, esa postura de la psique (eso son culturalmente las virtudes) son los objetos sagrados de adoración-focalización y las jaculatorias como esta, que cubren verbalmente la misma función.

*venga a nos el tu reino*

(p.197) Era un axioma en las escuelas judías que toda oración en que no se encontrase el recuerdo del reino de Dios no era tal oración.

(116) "El reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo por el Espíritu Santo" (cita a Rom. cap. XSV)

(p.41) el reino de la Verdad, no el de la razón (p.53) ¿cuando un protestante ha llegado a la libertad de los místicos católicos? O caen en la esclavitud de la letra, o en el nihilismo de la razón.

(p.184) es pedir la muerte, ya que sólo por la muerte lo conseguiremos.

vivamos en "tu mundo", en un mundo construido desde la conciencia de tí. Una activación postural para situarse en el universo de conciencia del cristianismo.

U. opone una vez más verdad racional a verdad existencial. El reino de Dios responde al sentimiento humano compartido y no sólo a la razón. U. maneja como criterio de verdad la verdad sentida y compartida.

La oposición muerte-conciencia acompaña toda su vida el pensamiento religioso y existencial de U. Sólo la salida de este mundo o reino material que confunde nuestras ideas permitirá que el otro reino se imponga. Ver en U. sus comentarios a la vida como sueño del que es preciso despertar.

*hágase tu voluntad así  
en la tierra como en el  
cielo*

(p.99) *¡hágase tu voluntad! Por aquí se va a la omnipotencia humana, a poder todo lo que se quiere porque sólo se podrá querer lo que se pueda conseguir, a fiar en la gracia.*

(p.178) *"Y esta es la voluntad del que me ha enviado: que todo aquel que ve al Hijo y cree en él, tenga vida eterna.."(cita Juan, VJ 39-40)*

(p.206) *(En) aquellos que toman como lo mejor lo que el Señor les envía ...se ha hecho propia voluntad la voluntad de Dios...La suma oración que rezó Cristo (fue) "Padre, hágase tu voluntad y no la mía" (Cita Lucas XXV,42)*

*así en la tierra...aceptemos la conciencia de lo que pasa en el mundo situacional como algo interpretable desde tu realidad espiritual.*

*como en el cielo... hagamos en el mundo situacional lo que sabemos de tu presencia en el representacional de nuestra conciencia -el cielo-: historia, valores, realidad espiritual. Es la ley de simpatía del animismo (el objeto mágico actúa sobre el objeto real por proximidad): consigue que nuestros afectos y valores dirijan nuestros hechos y que nuestros hechos adquieran valor de conciencia*

Aceptar la situación desde la conciencia sentimental, desde un mito, no desde la mente situacional animal. Se trata de una fórmula para evitar las contradicciones concretas típicas del "síndrome de Buridán" frecuente en la vida cotidiana. La aceptación de lo que nos ocurre como bien-intencionado y bueno, decidido por el Padre, constituye un mecanismo de mediación religioso social (frente a echar suertes, instrumental-mágico) para resolver el problema de la decisión, (el dilema de Buridán), básico para la organización mediacional de la elección (Vygotski, vol. 3). En lugar de adivinar previamente qué hay que hacer por la magia se acepta *a posteriori* como buena, como designio de Dios desde la narrativa religiosa, cualquier cosa que ocurra.

*el pan nuestro de cada  
día danosle hoy*

(p.178) "porque el pan de Dios es aquel que descendió del cielo, y da vida al mundo... Yo soy el pan de la vida..." (cita Juan 1º, 32,33,35)

*Epiouision* (cotidiano, significa etimológicamente *sobresustancial*)

*perdonanos nuestras  
deudas, así como  
nosotros perdonamos a  
nuestros deudores*

(p.178-79) Exige el padre nuestro para rezarlo que perdonemos antes

El "nuestro" es cooperativo y compartido. (Pensemos -y ocupémonos- en nuestras necesidades materiales y sepamos que velas por ellas y la solución viene de tí). Es un programa de memoria postural.

La necesidad tiene también la lectura de necesidad espiritual, como hace U. Igualar a Cristo con el pan (eucaristía) supone una fusión potente de los principios del animismo (acción mágica objetal) y de la religión (narrativa + diálogo). La eucaristía es sin duda una construcción cultural de catarsis (psicotecnia del sentimiento) excepcionalmente potente.

libera nuestra psique de la "culpa" o malestar mental-moral por los errores o contradicciones psíquicas (malestar moral o psicológico entre lo situacional -el ser- y lo representacional directivo -deber ser-). (Ayúdanos a olvidar o recuperamos sentimentalmente, a "ser perdonados"). El precio del perdón es una "prenda" animista: el perdonar a otros. Hay otra prenda en el propio ritual de petición de perdón: el olvido de la culpa social no se puede producir (ver Leontiev) sino a través de rituales que "escriben encima", que suponen el borrado como efecto de una acción mágica o catártica (Leontiev pone un ejemplo etnográfico primitivo: quemar un trenzado con los pecados). El ritual de la penitencia y pedir perdón a Dios tiene ese doble carácter catártico: el ritual de pedir perdón y el ritual de perdonar que guía al pensamiento para superar el egocentrismo social: impone como acto ritual para el olvido la reciprocidad, el posicionamiento en el mito de la gran familia con los otros hombres.

*y no nos dejes caer en  
la tentación*

*(p.174) Hay dos labores, una interior y es adaptar a nuestro eterno yo ...nuestros pensamientos, nuestros sentimientos. La otra labor es la de adaptar a nuestro yo social el ambiente exterior, el de nuestras relaciones con los demás.....¿Por donde debe empezarse, por cambiar el hombre que vivie hacia adentro o el que vive hacia afuera?*

*(p.20) No confiemos en nuestras propias fuerzas, que quien ama el peligro en él perece.*

*(p.74) Es doctrina corriente en psicología que la idea es la incoación del acto....Así, si se produce un estado de vacío en la conciencia, el sueño hipnótico, una simple idea sugerida llega hasta el acto, a no encontrar contradictora. Pensar en una cosa es el principio de consentirla y cometerla. Así se ve cuan sabio es condenar como pecados los malos pesamientos*

(Liberanos de la dictadura del entorno presentacional animal, lo que se logra al rezar, teniendo presente sentimentalmente a Dios y a la ley, viviendo afectivamente una presencia dialógica que se hace directiva). U. es consciente de que la conciencia se forma interiormente y exteriormente, mediante un andamiaje de mediadores sociales e instrumentales que la construyen y hacen posible que se desarrolle y no quede arrollada por el medio natural.

U. se refiere a la teoría ideomotriz de James. El Islam también considera que pensar en algo, para bien o para mal, es la mitad del camino a hacerlo. Un acto bueno pensado y no hecho es en el Islam mejor que nada y un mal pensamiento es medio pecado. En el cristianismo se ven también ideomotrizmente (igual de mal) los malos pensamientos pero el buen pensamiento no realizado apenas tiene valor (obras son amores...) y es leído como falta de virtud o de voluntad (es decir: de capacidades personales internas o externas, de andamiajes en la cultura personal): el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones.

*más libranos de mal*

(p. 184) *En realidad es libranos del malo, del demonio. La carne nos excita a que la sirvamos con la concupiscencia; el mundo a que le sirvamos ofreciéndonos vanagloria; el demonio a que nos sirvamos a nosotros mismos en propia complacencia de orgullo.*

Esta jaculatoria es un ensalmo o voto animista, una invocación por la ley de simpatía. Pero el valor directivo del ensalmo es que, al margen de su supuesto valor mágico o religioso, es un mango de reflexión que, al hacer pensar en el mal, en los demás y uno mismo, no sólo animistamente, sino sentimental y racionalmente, posibilita "ponerse en guardia" y redireccionar la conducta.

U. emplea ese mango para ver las ataduras o lastres que tendrían para la conciencia ciertos estímulos presentacionales indeseados o engañosos respecto a la "novela" espiritual que vive.

*Amen*

Mango postural de la aceptación socialmente compartida (el amen se vocaliza habitualmente de manera comunitaria y a la vez íntima). Es pues un mango dialógico/privado, puente entre lo social y lo individual. Es también un mango excepcional que sigue la ley de la abreviación en el sentido vygotskiano, que resume todo el texto anterior en una sola palabra y con ello todas las invocaciones y posturas psicológicas anteriores.

Éste, más que análisis borrador de análisis, es sólo un ejemplo de por donde podría empezar un análisis funcional del papel psicológico de las herramientas culturales de la conciencia. No examinando sólo su "valor lógico de verdad" en un marco explicativo formal proposicional (mecánica del conocimiento o "psicotecnia del intelecto" en Vygotski), sino valorando también su papel semiótico y mediador para construir la conciencia sentimental y dirigir a la vez cognitiva y afectivamente la conducta de los sujetos y las sociedades ("psicotecnia del sentimiento").

En cierto modo lo que hemos hecho es también, como Erickson y Simon, un análisis de las verbalizaciones en tareas de resolución de problemas, en este caso se trata de la resolución de un problema algo distinto al dilema lógico de las torres de Hanoi: el problema de dirigir la propia conducta y los propios sentimientos. Es obvio que para analizar cómo resuelve el sujeto su propio problema (es este caso Unamuno el suyo) debemos realizar a la vez un análisis funcional más amplio de cómo se resuelve en general ese problema por la cultura

y con esos mismos operadores, que es lo que hemos tratado de hacer en la columna de la derecha con nuestras aplicaciones de la psicología histórico-cultural de la directividad.

Pensamos que el análisis de los protocolos verbales como datos a la vez de la conciencia y de la cultura, constituye una herramienta metodológica a extender y que puede ser aplicado a problemas como este pero también muy distintos. En nuestro caso nos está permitiendo dar pasos iniciales para intentar reevaluar y revalorizar la herencia cultural, entendida como conjunto de construcciones y estructuras funcionales que constituyen un acervo del repertorio de sistemas empleados y empleables por la humanidad para construir diversas alternativas de conciencia. Sólo conociéndolas bien seremos capaces de diseñar y construir alternativas que mantengan y mejoren esa herencia cultural.

## Referencias

- ÁLVAREZ, A. (1996). *Los marcos culturales de actividad y el desarrollo de las funciones psicológicas*. Tesis doctoral. Facultad de Psicología. U.A.M. (En prensa. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje).
- ÁLVAREZ, A. y RÍO, P. DEL (1990). Educación y desarrollo: La teoría de Vygotski y la Zona de Desarrollo Próximo. En C. COLL, J. PALACIOS, y A. MARCHESI (Eds.), *Desarrollo psicológico y educación, II. Psicología de la educación*. Madrid: Alianza.
- ALCORTA, M. (1994). Análisis de un instrumento psicológico en la producción de textos escritos: el borrador. En A. ÁLVAREZ y P. DEL RÍO (Eds.), *Education as cultural construction*. (pp. 125-131). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- ADAMS, D. (1987). *Dirk Gently's holistic detective agency*. William Heinemann Ltd. Londres. (Trad. cast. *Dirk Gently, agencia de investigaciones holísticas*. Barcelona: Anagrama, 1989)
- BARDIN, L. (1986). *Análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- BIVENS, J. A. y SMOLKA, A. L. (1994). Speaking aloud while writing. Beginning written language acquisition among american and brazilian children. En A. ÁLVAREZ y P. DEL RÍO (Eds.), *Education as cultural construction* (pp. 133-138). Madrid: *Fundación Infancia y Aprendizaje*.
- CÁCERES, M. (1993). La Escuela Semiótica de Tartu-Moscú, treinta años después. *Discurso*, 8, 7-20.
- CLEMENTE, M. (1992). El análisis de contenido: características generales y análisis categorial. En M. CLEMENTE (Coord.), *Psicología social, métodos y técnicas de investigación* (pp. 186-207). Madrid: Eudema.
- COLE, M. (1995). Socio-Cultural-Historical Psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology. En J. V. WERTSCH, P. DEL RÍO y A. ALVAREZ (Eds.), *Socio-cultural studies on mind*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- COOMBS, C.H. (1964). *A theory of data*. Nueva York: Wiley.
- DAVIDOV, V.V. y ANDRONOV, V.P. (1979). Origen de las acciones ideales: condiciones psicológicas de las mismas. *Infancia y Aprendizaje*, 10, 21-36.
- ECO, U. (1976). *A theory of semiotics*. Milán: Bompiani. (Trad. cast.: *Tratado de semiótica General*. Barcelona: Lumen, 1977).
- ERICKSON, K.A. y SIMON, H.A. (1980). Verbal reports as data. *Psychological Review*, 87, 215-251.
- ERICKSON, K.A. y SIMON, H.A. (1986). *Protocol Analysis. Verbal reports as data*. Cambridge, MA: MIT Press.
- GALPERIN, Ia. (1992a). Stage-by stage formation as a method of psychological investigation. *Journal of Russian and East European Psychology*, 30 (4), 60-80.
- GALPERIN, Ia. (1992b). Linguistic consciousness and some questions of the relationship between language and thought. *Journal of Russian and East European Psychology*, 30 (4), 81-92.
- GARDIN, J.-C. (1980). *Archaeological constructs*. Londres: Cambridge University Press
- GASKILL, M, y DÍAZ, R. (1991). The relation between private speech and cognitive performance. *Infancia y Aprendizaje*, 53, 45-58.
- GOUDENA, P.P. (1991). The social nature of private speech of preeschoolers during problem solving. *Intern. Journal of Behavioral Development*, 10 (2), 187-206.

- HUTCHINS, E. (1996). *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: Harvard. U. P.
- KALMAN, J. (1994). Unpacking the social dimensions of literacy: Scribes and clients in Mexico. En J. V. WERTSCH y J.D. RAMÍREZ (Eds.), *Literacy and other forms of mediated action*. (pp. 161-166). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- KOZULIN, A. (1994). *La psicología de Vygotski*. Madrid: Alianza.
- KRIPPENDORFF, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. Barcelona: Paidós.
- JOHNSON, N. B. (1988). Temple architecture as construction of consciousness: A Japanese temple and garden. *Architecture and Behaviour*, 4 (3), 229-249.
- JUNEFELT, K. (1994). Blindness and voicing. En J. V. WERTSCH y J.D. RAMÍREZ. (Eds.), *Literacy and other forms of mediated action* (pp. 103-113). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- LANG, A. (1993). Non-cartesian artefacts in dwelling activities: steps towards a semiotic ecology. *The Quarterly Newsletter of the LCHC*, 15 (3), 87-96.
- LAVE, J. y WENGER, E. (1991). *Situated learning*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- LEONTIEV, A. N. (1975). *Deyatelnost, soznanie, lichnost*. Leningrado: Izdatelstvo. (Trad. cast: *Actividad, conciencia y personalidad*. La Habana: Pueblo y Educación).
- LEONTIEV, A. N. (1981). *Problems of the development of the mind*. Moscú: Progreso.
- LOTMAN, Y., y TOROP, P. (1993). Peeter Torop conversa con Yuri M. Lotman. *Discurso*, 8, 1123-137.
- LOTMAN, Y. M. (1984). O semiosfere. *Trudy*, 17.
- LOTMAN, Y. M. (1990). *Universe of the mind. A semiotic theory of the culture*. Londres & Nueva York: I.B. Tauris.
- LOTMAN, T. (1981). El texto en el texto, *Criterios*, 5-12 (La Habana 1984) 99-116.
- LUQUE, A. (1991). Habla espontánea en resolución de problemas. *Infancia y Aprendizaje*, 53, 59-74.
- LURIA, A. R. (1979). *The making of mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LURIA, A.R. y YUDOVICH, F. IA. (1977). Lenguaje y desarrollo intelectual en el niño. Madrid: Pablo del Río-Editor.
- LURIA, A.R. y YUDOVICH, F. IA. (1978). El papel del lenguaje en la formación de los procesos mentales. *Infancia y Aprendizaje*, 3, 5-18.
- NEWELL, A. y SIMON, H. A. (1972). *Human problem solving*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- NEWMAN, D., GRIFFIN, P. y COLE, M. (1989). *The construction zone. Working for cognitive change in school*. Cambridge, MA.: Cambridge University Press.
- O'CONNELL, C. y KOWAL, S. (1995). Basic principles of transcription. En J. SMITH, R. HARRÉ y L. VAN LANGENHIVE (Eds.), *Rethinking methods in psychology*. Londres, SAGE.
- PÁEZ, D. y ADRIÁN, J.A. (1993). *Arte, lenguaje y emoción*. Madrid: Fundamentos.
- PEA, R. D. (1992). Practices of distributed intelligence and designs for education. En R. D. PEA y G. SALOMON (Eds.), *Distributed cognitions*. Nueva York: Cambridge University Press.
- PEIRCE, C.S. (1931-35/1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- PORTES, P., SMITH, T. y CUENTAS, T.E. (1994). Crosscultural parent-child interaction in relation to concepto development: structure and processes in the ZPD. En A. ALVAREZ y P. DEL RÍO (Eds.), *Education as cultural construction*. (pp. 97-106). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- PUZYREI, A.A. (1989). Anotaciones a L.S. Vygotski "Concrete Human Psychology". *Soviet Psychology*, 27 (2), 53-77.
- RAMÍREZ, J.D. (1991). Nuevas perspectivas metodológicas para el estudio del habla egocéntrica. *Infancia y Aprendizaje*, 53, 119-134.
- RESNICK, L.B. (1991). Shared cognition: Thinking as a social practice. En L.B. RESNICK, J.M. LEVINE, y S.D. TEASLEY (Eds.), *Perspectives on socially shared cognition*. Washington, D.C.: A.P.A.
- REUHLIN, M. (1969). *Les méthodes en psychologie*. Paris: PUF. (Trad. cast. *Los métodos en psicología*. Barcelona: A. Redondo Ed., 1970).
- RÍO, P. DEL (1987). *El desarrollo de las competencias espaciales: el proceso de construcción de los instrumentos mentales*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. (En prensa. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje).
- RÍO, P. DEL (1990). La Zona de Desarrollo Próximo y la Zona Sinérgica de Representación: El espacio instrumental de la acción social. *Infancia y Aprendizaje*, 51-52, 191-244.

- RÍO, P. DEL (1994a). Re-present-acción en contexto: Una alternativa de convergencia para las perspectivas cognitiva e histórico-cultural. En A. ROSA y J. VALSINER (Eds.), *Explorations in socio-cultural studies. Vol.1. Historical and theoretical discourse* (pp. 129-146). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- RÍO, P. DEL (1994b). Extra-cortical connections: the socio-cultural systems for conscious living. En J.V WERTSCH y J.D. RAMÍREZ (Eds), *Explorations in socio-cultural studies. Vol 2. Literacy and other forms of mediated action* (pp. 19-31). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- RÍO, P. DEL (1996). *Psicología de los medios de comunicación*. Madrid: Síntesis.
- RÍO, P. DEL (en prensa). La capacidad como discapacidad compartida. Normalidad, educación y ámbitos socioculturales de desarrollo. En J.NICASIO GARCÍA (Eds.), *La educación y sus trastornos*. Madrid: Alianza.
- RÍO, P. DEL y ALVAREZ, A. (1994). Ulises vuelve a casa: Retornando al espacio del problema en el estudio del desarrollo. *Infancia y Aprendizaje*, 66, 21-45.
- RÍO, P. DEL, y ALVAREZ, A. (1995a). Tossing, praying and reasoning: The changing architectures of mind and agency. En J. V. WERTSCH, P. DEL RÍO, y A. ALVAREZ (Eds.), *Sociocultural studies of mind* (pp. 215-247). Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Trad. cast. *La mente sociocultural*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 1997).
- RÍO, P. DEL, y ALVAREZ, A. (1995b). Directivity: the cultural and educational construction of morality and agency. Some questions arising from the legacy of L.S. Vygotsky. *Anthropology and Education Quarterly*, Special Issue: Vygotsky's theory of human development: an international perspective. Elvira Souza Lima & Catherine Emihovich, Eds. 26 (4), 384-409.
- RÍO, P. DEL y ALVAREZ, A. (1996). *A cultural ecology of personal & national identities*. Comunicación presentada en el simposio "Intra-national identities. Theoretical models and empirical research for assessing cultural identities of three historical generations of spaniards". IIInd International Conference on Sociocultural Research. Ginebra, sep. 1996.
- RÍO, P. DEL y ALVAREZ, A. (en prensa). ¿Saber o comportarse? El desarrollo y construcción de la directividad. En A. ALVAREZ (Comp), *Hacia un curriculum cultural. La vigencia de Vygotski en la educación*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- RÍO, P. DEL, ALVAREZ, A. y WERTSCH, J. V. (1994). *Explorations in socio-cultural studies*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 4 vols.
- RIVIÈRE, A. (1991). *Objetos con mente*. Madrid: Alianza.
- ROGOFF, B. (1990). *Apprenticeship in thinking*. Nueva York: Oxford U. Press
- ROGOFF, B. y WERTSCH, J.V. (1984). *Children's learning in the zone of proximal development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- ROMMETVEIT, R. (1992). Outlines of a dialogically based social-cognitive approach to human cognition and communication. En A. HEE WOLD (Eds.), *The dialogical alternative. Towards a theory of language and mind* (pp. 19-45). Oslo: Scandinavian Univ. Press.
- SMOLKA, A.L., DE GOES, M.C. y PINO, A. (1995). The constitution of the subject: a persistent question. En J.V. WERTSCH, P. DEL RÍO, y A. ALVAREZ, (Eds), *Sociocultural studies of mind*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- SOKOLOV, A.N. (1972). *Inner speech and thought*. Nueva York: Plenum.
- TREVARTHEN, C. (1992). On infant motives for speaking and thinking in the culture. En A. Hee Wold (Eds.), *The dialogical alternative. Towards a theory of language and mind* Oslo: Scandinavian Univ. Press.
- TULVISTE, P. (1988). *Kulturno-istoricheskoe razvitie verbalnogo mishlenia. Psijologicheskoe issledovanie. (Cultural-historical development of verbal thinking. A psychological study)*. Tartu: Valgus.
- UNAMUNO, M. DE (1987). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Aguilar.
- UNAMUNO, M, DE (1966/1990). *Cómo se hace una novela*. Madrid: Alianza.
- UNAMUNO, M, DE (1970). *Diario íntimo*. Madrid: Alianza.
- YVYOTSKI, L. S. (1972). *Psicología del arte*. Barcelona: Barral.
- YVYOTSKI, L. S. (1982). Mislenie i rech (Pensamiento y lenguaje). En *Sobranie Sochinenie. Tom. 2. Problemi obshii psijologii (Obras escogidas, Vol. II. Problemas de Psicología General)* (pp. 5-361). Moscú: Pedagógica.
- YVYOTSKI, L. S. (1983). Istorie razvitie vyshij psijicheski functii (Historia del desarrollo de las funciones psicológicas superiores). En *Sobranie sochinenie, Tom 3. Problemi razvitie psijique (Problemas del desarrollo psicológico)* Moscú: Pedagógica. (Trad. cast. *Obras Seleccionada*. Madrid: Visor, 1996).
- YVYOTSKI, L. S. (1984). Doctrina de las emociones. Investigación histórico-psicológica. In *Sobranie Sochinenij, vol. 6 Nauchnoe nasledstvo* (pp. 145-516). Moscú: Pedagogika.

- VYGOTSKI, L. S. (1984). Orudie i znak v razvitie rebenka (Instrumento y signo en el desarrollo del niño). In *Sobranie sochinenie. Tom 6. Nauchonie Nasledstvo*. (Trad. cast. *Obras Escogidas, Vol. VI. Herencia científica* (pp. 5-90). Moscú: Pedagogica).
- VYGOTSKI, L. S. (1982-1984). *Sobranie Sochinenij*. Moscú: Pedagogika. (Trad. cast. *Obras Seleccionada*. Madrid: Visor, 1993, 95, 96 y en prep).
- VYGOTSKI, L.S. (1989). Concrete human psychology. *Soviet Psychology*, 27 (2), 53-77.
- WEBER, R. P. (1994). Basic content analysis. En M. S. LEWIS BECK, (Eds.), *Research practice* (pp. 251-237). Londres, SAGE.
- WERTSCH, J.V., MINICK, N. y ARNS, F.J. (1984). The creation of context in joint problem solving. En B. ROGOFF y J. LAVE (Eds.), *Everyday cognition. Its development in social context*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WERTSCH, J. V. (1985). *Culture, communication and cognition*. Cambridge, MA: Cambridge U. Press.
- WERTSCH, J. V. (1985). *Vygotski and the social formation of mind*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.
- WERTSCH, J. V. (1991). *Voices of the mind. A sociocultural approach for the study of mediated action*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- WERTSCH, J. V., DEL RÍO, P., y ALVAREZ, A. (Eds.) (1994). *Sociocultural studies of mind*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Trad. cast. *La mente sociocultural*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 1997).
- ZZAZO, R. (1986-87). René Zazzo a travers ses propos et travaux. *Bulletin de Psychologie*, 381, XL, 13-17, 606-654.

### *Sobre el autor*

Pablo del Río Pereda, Doctor en psicología y técnico en publicidad, es cateórico del área Comunicación Audiovisual y Publicidad en la Universidad de Salamanca. Su trayectoria académica y profesional se sitúa entre los campos de la comunicación y de la cultura, abordados desde los procesos de desarrollo. Ha investigado en el sistema funcional humano y los efectos profundos sobre la mente de los grandes mediadores culturales; los procesos específicos en emisores y receptores de las rutinas, formatos y contenidos de los medios; diseños alternativos desde las nuevas tecnologías para los medios y la educación. Trabaja actualmente sobre los problemas de identidad, directividad y desarrollo moral en cuanto mediados por la cultura y los medios.

Ha dirigido las revistas: *Comunicación XXI*, *Infancia y Aprendizaje*, *Comunicación Lenguaje y Educación*, así como colecciones de comunicación, psicología y educación en varias editoriales. Actualmente dirige *Comunicación y Cultura* y es editor asociado de *Culture&Psychology*, el Newsletter de la Society for Sociocultural Research, y de *Cultura y Educación*; y es miembro del Consejo editorial de *Human Development* y de *Infancia y Aprendizaje*.

Algunos trabajos recientes: *Psicología de los medios de Comunicación*, Madrid, Síntesis, 1996; *La representación de los problemas sociales en los medios de comunicación*. Madrid. Real Patronato de Prevención y Atención a Personas con Minusvalía. 1994; *Explorations in Sociocultural Studies*. 4 volúmenes (con J.V. Wertsch y A. Álvarez). Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje 1994); *Sociocultural studies of mind*. (con J.V. Wertsch y A. Álvarez) Cambridge Univ. Press, 1995 (versión española: *La mente Sociocultural*. Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje 1997).

Dirección:

Campus Miguel de Unamuno. Edificio F.E.S. - 37007 Salamanca

Tel. 923- 294572 (extensión interna 3135) FAX 923- 294573

E-Mail: prio@gugu.usal.es