

Título original:
Acts of Meaning

Traductores:
J. C. Gómez Crespo (prefacio, caps. 1, 2 y 4) y José Luis Linaza (cap. 3)

A Carol

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© by the President and Fellows of Harvard College. All rights reserved, 1990
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1991, 1995, 1998, 2000, 2002, 2005, 2006, 2009
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-4812-5
Depósito legal: M. 25.947-2009
Composición: Grupo Anaya
Impresión: Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:
alianzaeditorial@anaya.es

CAPÍTULO 4

LA AUTOBIOGRAFÍA Y EL YO

I

Lo que me gustaría hacer en este capítulo final es ilustrar lo que he llamado «psicología cultural». Voy a hacerlo aplicando su forma de pensar a un concepto clásico y fundamental de la psicología. El concepto que he seleccionado para realizar este ejercicio es «el Yo», tan fundamental, clásico e intratable como el que más en nuestro vocabulario conceptual. ¿Puede la psicología cultural arrojar alguna luz sobre este tema tan complicado?

Como *qualia* de la experiencia humana «directa», el Yo posee una historia peculiar y atormentada. Sospecho que parte de las tribulaciones teóricas que ha generado provienen del «esencialismo» que ha marcado tantas veces la búsqueda de su elucidación, como si el Yo fuera una sustancia o una esencia que existiese con anterioridad a nuestro esfuerzo por describirlo, como si todo lo que uno tuviese que hacer para descubrir su naturaleza fuese inspeccionarlo. Pero la idea misma de hacerlo de esta manera resulta sospechosa por muchas razones. Lo

que finalmente llevó al hijo intelectual favorito de E. B. Titchener, Edwin G. Boring, a abandonar por completo la empresa introspeccionista fue precisamente eso: el hecho de que, como nos enseñó a todos nosotros cuando éramos estudiantes, la introspección es, en el mejor de los casos, una «retrospección inmediata» y está sujeta a los mismos procesos de selectividad y construcción que cualquier otro tipo de memoria¹. La introspección está tan sujeta al proceso de esquematización «de arriba abajo» como la memoria misma.

De manera que la alternativa que surgió a la idea de que existía un Yo directamente observable fue la noción de un Yo conceptual, el Yo como concepto creado por la reflexión, un concepto construido más o menos como construimos otros conceptos. Pero el «realismo del yo» persistía². Ya que la cuestión se convirtió ahora en si el *concepto* de Yo construido de esa forma era un concepto *verdadero*, si reflejaba el Yo «real» o esencial. El psicoanálisis, cómo no, cometió el pecado capital del esencialismo: su topografía del yo, el superyó y el ello era la realidad, y el método psicoanalítico era el microscopio electrónico que la desnudaba a nuestros ojos.

Las cuestiones ontológicas acerca del «Yo conceptual» no tardaron en ser reemplazadas por un conjunto de preocupaciones más interesantes: ¿Mediante qué procesos y en referencia a qué tipos de experiencia formulan los seres humanos su propio concepto de Yo, y qué tipos de Yo formulan? ¿Consta el Yo (como había sugerido William James) de un Yo «extenso» que comprende la propia familia, los amigos, las posesiones, etc.?³. ¿O, como sugerían Hazel Markus y Paula Nurius, somos una colonia de Yoes Posibles, entre los que se encuentran algunos temidos y otros deseados, todos ellos aglomerados para tomar posesión de un Yo actual?⁴.

Tengo la sospecha de que en el clima intelectual hubo algo aún más trascendente que provocó el rechazo del realismo en nuestra visión del Yo. Eso sucedió durante el mismo medio siglo que había contemplado una ascensión semejante del antirrealismo en la física moderna, del perspectivismo escéptico en la filosofía, del constructivismo en las ciencias sociales, y la propuesta de los «cambios de paradigma» en la historia intelectual. Con la metafísica cada vez más pasada de moda, la epistemología se convirtió en una especie de réplica secular de ella: las ideas ontológicas resultaban digeribles en la medida en que podían convertirse

en problemas relativos a la naturaleza del conocimiento. La consecuencia fue que el Yo Esencial dejó su sitio al Yo Conceptual sin que se disparase apenas un solo tiro⁵.

Después de liberarnos de los grilletes del realismo ontológico, comenzó a surgir una serie de nuevas preocupaciones sobre la naturaleza del Yo, preocupaciones de carácter más «transaccional». ¿No es el Yo una relación transaccional entre un hablante y un Otro; de hecho, un Otro Generalizado?⁶. ¿No es una manera de enmarcar la propia conciencia, la postura, la identidad, el compromiso de uno mismo con respecto a otro? El Yo, desde este punto de vista, se hace «dependiente del diálogo», concebido tanto para el receptor de nuestro discurso como para fines intrapsíquicos⁷. Pero estos esfuerzos por una psicología cultural tuvieron un efecto muy limitado sobre la psicología en general.

Creo que lo que impidió que la psicología siguiese desarrollándose en esta dirección tan prometedora fue su recalcitrante postura antifilosófica, que la mantuvo aislada de las corrientes de pensamiento que se producían en sus disciplinas vecinas dentro de las ciencias humanas. En lugar de intentar hacer causa común con nuestros vecinos para definir ideas tan fundamentales como las de «mente» o «Yo», nosotros, los psicólogos, hemos preferido recurrir a paradigmas de investigación normalizados para «definir» nuestros «propios» conceptos. Aceptamos que estos paradigmas de investigación son las operaciones que definen el concepto que estudiamos: pruebas psicométricas, procedimientos experimentales y cosas por el estilo. Con el tiempo, estos métodos se convierten, por así decir, en una especie de marca registrada, y llegan a definir rígidamente el fenómeno en cuestión: «La inteligencia es lo que miden las pruebas de inteligencia». Lo mismo sucedió con el estudio del Yo: es lo que se mide con las pruebas de autoconcepto. De esta manera ha prosperado una pujante industria psicométrica construida en torno a un conjunto de conceptos del Yo estrechamente definidos, cada uno de los cuales tiene su propia prueba; recientemente se ha publicado incluso un manual en dos volúmenes dedicado más a las complejidades metodológicas que a los problemas sustantivos⁸. Cada prueba crea su propio módulo de investigación separado de los demás, cada uno de los cuales viene a considerarse como un «aspecto» de una noción más amplia del Yo que, de momento, sigue sin formularse.

Hasta la mejor parte de estas investigaciones ha sufrido las consecuencias de estar atada al yugo de su propio paradigma psicométrico. Tomemos, por ejemplo, el aspecto del Yo encarnado en los estudios sobre el «nivel de aspiración», que se mide pidiendo a los sujetos que predigan cuál creen que va a ser su rendimiento en una tarea después de que hayan conseguido o no resolver tareas similares en ensayos anteriores. Inicialmente formulada por Kurt Lewin, esta idea al menos se encontraba localizada teóricamente en su sistema de pensamiento. Generó muchas investigaciones, algunas de ellas muy interesantes. Pero, sospecho que murió a causa de su singular paradigma de laboratorio. Procedimentalmente, se había «endurecido» demasiado como para poder ser ampliada, pongamos por caso, a una teoría general de la «autoestima», y, sin duda, se encontraba demasiado aislada como para poder ser incorporada a una teoría más general del Yo⁹. Además, creció sin prestar demasiada atención a los avances conceptuales más amplios que se estaban produciendo en las otras ciencias humanas: el antipositivismo, el transaccionalismo y la valoración del contexto.

Esto ha cambiado en la actualidad, o, al menos, está en proceso de cambiar. Pero para apreciar este cambio va a resultarnos de ayuda, en mi opinión, que analicemos un cambio semejante en otro concepto germinal de la psicología, concepto que, a primera vista, podría parecer bastante alejado del concepto de yo. Este ejemplo podría servir además para mostrar cómo los avances que se producen en la comunidad intelectual más amplia terminan por penetrar incluso en los estrechos canales por los que navegan nuestros paradigmas experimentales típicos. Me voy a permitir tomar como ejemplo la historia reciente del concepto de «aprendizaje», y voy a intentar demostrar cómo este concepto terminó por ser absorbido por una cultura más amplia de ideas cuando llegó a ser definido como el estudio de «la adquisición del conocimiento». Esta historia contiene ligeros paralelismos (¿o se trata de réplicas?) fascinantes con nuestro tema del Yo.

Tenemos que comenzar con el «aprendizaje animal» porque ése fue el anfiteatro paradigmático en el que, durante al menos medio siglo, se libraron las principales batallas relativas a los problemas de la teoría del aprendizaje. Dentro de esta esfera, las teorías beligerantes construían sus modelos del proceso de aprendizaje sobre procedimientos paradigmáticos concretos para el estudio del aprendizaje, llegando incluso a

diseñar algunos que cumplieran el requisito especial de trabajar con una especie determinada. Clark Hull y sus discípulos, por ejemplo, eligieron el laberinto en T múltiple como su instrumento favorito. Era un artificio que se adaptaba muy bien a la rata y a la medición de los efectos acumulativos del refuerzo terminal en la reducción de errores. La teoría hulliana, de hecho, fue concebida para dar cuenta de los datos generados por este paradigma de investigación. A pesar de su conductismo draconiano, la «teoría del aprendizaje de Yale» tuvo incluso que producir un simulacro mecanicista de la teleología para explicar por qué los errores que ocurrían casi al final del laberinto (donde se encontraba la recompensa) se eliminaban antes durante el proceso de aprendizaje. ¡Uno vivía de acuerdo con su propio paradigma! Edward Tolman, más cognitivo y «propositivista» en su enfoque, también utilizó ratas y laberintos (casi como si pretendiese llevar el juego a la cancha de Hull), pero él y sus discípulos preferían los laberintos abiertos de varios brazos situados en un ambiente visual rico, en lugar de los laberintos simples y cerrados que Hull usaba en Yale. Los californianos querían que sus animales tuvieran acceso a un abanico más amplio de claves, sobre todo las espaciales situadas fuera del laberinto. No tiene nada de extraño, por consiguiente, que la teoría de Tolman terminase por asimilar el aprendizaje con la construcción de un mapa, un «mapa cognitivo» que representaba el mundo de las posibles «relaciones medios-fines». Hull terminó por desarrollar una teoría que trataba los efectos acumulativos del refuerzo que «fortalecía» las respuestas a los estímulos. En el lenguaje de aquella época, la de Tolman era una teoría de «habitación con mapa», en tanto que la de Hull era una teoría de «tablero de interruptores»¹⁰.

Obviamente, sea lo que sea lo que investiguemos, nuestros resultados reflejarán los procedimientos de observación y medición que usemos. La ciencia siempre inventa una realidad acorde de esa manera. Cuando «confirmamos» nuestra teoría mediante «observaciones», diseñamos procedimientos que favorezcan la plausibilidad de la teoría. Cualquiera que tenga una objeción contra ella puede echárnosla a perder diseñando variantes de nuestros propios procedimientos para demostrar que existen excepciones y pruebas en contra. Y así fue como se libraron las batallas de la teoría del aprendizaje. Así fue, por ejemplo, como I. Krechevsky pudo demostrar que la teoría de la con-

ducta desarrollada en Yale tenía que ser errónea, mostrando que las ratas en los laberintos en T parecían impulsadas aparentemente por distintos tipos de «hipótesis» espontáneamente generadas, como las de torcer a la derecha o torcer a la izquierda, y que los refuerzos *sólo* eran efectivos sobre respuestas guiadas por hipótesis que tuviesen fuerza en ese momento, lo que significaba que el refuerzo no era más que la «confirmación de una hipótesis». Pero es raro que se produzcan cambios radicales a partir de luchas intestinas como éstas, aunque la diferencia entre una teoría basada en el refuerzo de respuestas y otra basada en la confirmación de hipótesis no es en absoluto trivial. Incluso, retrospectivamente, la batalla del «reforzamiento de hipótesis frente al reforzamiento al azar» podría considerarse como un precursor de la revolución cognitiva. Pero en la medida en que el *locus classicus* de la disputa era el laberinto de las ratas, abierto o cerrado, no fue más que un precursor sin consecuencias.

Al final, la «teoría del aprendizaje» murió, o quizá sería mejor decir que se marchitó, dejando tras de sí fundamentalmente huellas tecnológicas. El aburrimiento desempeñó su habitual papel saludable: las discusiones se hicieron demasiado especializadas como para atraer el interés general. Pero dos movimientos históricos se encontraban ya en marcha, los cuales, en una década o dos, habrían de relegar a un papel marginal la teoría clásica del aprendizaje. Uno era la revolución cognitiva; el otro, el transaccionalismo. La revolución cognitiva se limitó a absorber el concepto de aprendizaje dentro del concepto más amplio de «adquisición del conocimiento». Hasta los esfuerzos de la teoría del aprendizaje por ampliar su base intentando reducir las teorías de la personalidad a sus propios términos se vieron interrumpidos, cuestión de la que nos volveremos a ocupar más adelante. Antes de esa revolución, las teorías de la personalidad se habían concentrado casi en exclusiva sobre la motivación, el afecto y sus transformaciones, cuestiones que parecían encontrarse al alcance de la teoría del aprendizaje. De hecho, hubo un período en la década de 1940 en que esas «traducciones a la teoría del aprendizaje llegaron a constituir una especie de industria casera»¹¹. Pero, con el advenimiento de la revolución cognitiva, el interés de la teoría de la personalidad también cambió a aspectos más cognitivos; por ejemplo, qué tipo de «constructos personales» usaba la gente para dar sentido a su mundo y a sí misma¹².

Pero el segundo movimiento histórico al que he aludido antes no había llegado aún a la psicología: el nuevo contextualismo transaccional que se expresaba en la sociología y la antropología con doctrinas tales como la «etnometodología» y demás avances analizados en el capítulo 2. Se trataba de la idea de que la acción humana no podía explicarse por completo ni de forma adecuada en la dirección de dentro hacia fuera; es decir, refiriéndonos sólo a factores intrapsíquicos: disposiciones, rasgos, capacidades de aprendizaje, motivos o cualquier otra cosa semejante. Para poder ser explicada, la acción necesitaba estar *situada*, ser concebida como un continuo con un mundo cultural. Las realidades que la gente construía eran realidades *sociales*, negociadas con otros, distribuidas entre ellos. El mundo social en el que vivíamos no estaba, por así decir, ni «en la cabeza» ni «en el exterior» de algún primitivo modo positivista. Y tanto la mente como el Yo formaban parte de ese mundo social. Si la revolución cognitiva hizo erupción en 1956, la revolución contextual (al menos en psicología) se está produciendo ahora.

Detengámonos a considerar en primer lugar cómo afecta el contextualismo a nuestras ideas sobre el conocimiento y acerca de cómo lo adquirimos. Como dicen actualmente Roy Pea, David Perkins y otros, el conocimiento de una «persona» no se encuentra *simplemente* en su cabeza, en un «solo de persona», sino también en las anotaciones que uno ha tomado en cuadernos accesibles, en los libros con pasajes subrayados que almacenamos en nuestras estanterías, en los manuales que hemos aprendido a consultar, en las fuentes de información que hemos conectado a nuestro ordenador, en los amigos a los que podemos recurrir en busca de una referencia o un consejo, y así sucesiva y casi infinitamente. Todos estos elementos, como señala Perkins, son parte del flujo de conocimiento del que uno ha llegado a formar parte. Y ese flujo incluye incluso esas formas sumamente convencionales de retórica que utilizamos para justificar y explicar lo que hacemos, cada una de ellas convenientemente ajustada y «apuntalada» para la ocasión en que la usamos. Llegar a saber algo, en este sentido, es una acción a la vez *situada* y (por usar el término de Pea y Perkins) *distribuida*¹³. Pasar por alto la naturaleza situada y distribuida del conocimiento y del conocer supone perder de vista no sólo la naturaleza cultural del conocimiento, sino también la correspondiente naturaleza cultural de la adquisición del conocimiento.

Ann Brown y Joseph Campione añaden otra dimensión a esta imagen distribuida. Los colegios, según ellos, son «comunidades de aprendizaje o pensamiento» en las que hay procedimientos, modelos, canales de retroalimentación, y otras cosas por el estilo, que determinan cómo, qué, cuánto y de qué manera «aprendé» un niño. La palabra *aprende* merece aparecer entre comillas, puesto que lo que hace el niño que aprende es participar en una especie de geografía cultural que sostiene y conforma lo que hace, y sin la cual no habría, por así decir, *ningún* aprendizaje. Como dice David Perkins al final de su análisis, quizá la «persona propiamente dicha deba concebirse... no como el núcleo puro y permanente, sino [como] la suma y enjambre de participaciones»¹⁴. De un solo golpe, las «teorías del aprendizaje» de la década de 1930 se han situado en una nueva perspectiva distributiva¹⁵.

La marea alta que se avecinaba no tardó en lamer las faldas de la búsqueda del Yo en la psicología¹⁶. ¿Debe considerarse el Yo como un núcleo permanente y subjetivo, o sería mejor considerarlo también como «distribuido»? De hecho, la concepción «distribuida» del Yo no era tan nueva *fuera de* la psicología: tenía una larga tradición en la investigación histórica y antropológica, es decir, en la antigua tradición de la historia interpretativa y en la más reciente, pero pujante, tradición interpretativista de la antropología cultural. Por supuesto, tengo en mente trabajos como el estudio histórico sobre la individualidad de Karl Joachim Weintraub, *El Valor del Individuo*, y la obra clásica de E. R. Dodd *Los griegos y lo irracional*, y más recientemente el estudio antropológico de Michelle Rosaldo sobre el «Yo» en los ilongotes o el de Fred Mayer sobre el «Yo» de los pintupi. También podríamos mencionar trabajos dirigidos a cuestiones históricas más concretas, tales como las indagaciones de Brian Stock acerca de si la introducción de la «lectura silenciosa» no podría haber cambiado las concepciones occidentales del Yo, o el trabajo de la escuela francesa de los *Annales* sobre la historia de la vida privada. Más adelante nos ocuparemos de los estudios monumentales de esta última en los que se aborda la interesante cuestión de si la «historia de lo privado» en el mundo occidental no podría considerarse también un ejercicio para comprender la aparición del Yo occidental¹⁷. Lo que todos estos trabajos tienen en común es la meta (y la virtud) de *localizar* el Yo, no en la rapidez de la conciencia privada inmediata, sino en una situación histórico-cultural. Como ya

hemos señalado, los filósofos sociales contemporáneos no van muy a la zaga a este respecto, porque, tan pronto como habían comenzado a cuestionar la tesis previamente aceptada del verificacionismo positivista sobre las ciencias sociales —la noción de que existe una realidad «objetiva» y autónoma cuya verdad puede descubrirse usando métodos apropiados—, se hizo evidente que también el Yo debía considerarse como una construcción que, por así decir, procede del exterior al interior, tanto como del interior al exterior; de la cultura a la mente tanto como de la mente a la cultura.

Aunque no sean «verificables» en el sentido puro y duro del psicólogo positivista, al menos la plausibilidad de estos estudios antropológicos e históricos francamente interpretativos merecería ser explorada. Hasta un guardián tan austero de la pureza metodológica de la psicología como Lee Cronbach nos recuerda que «la validez es subjetiva más que objetiva: la plausibilidad de la conclusión es lo que cuenta. Y la plausibilidad, por modificar el dicho, reside en el oído del espectador»¹⁸. En una palabra, la validez es un concepto interpretativo, no un ejercicio de diseño metodológico.

Voy a resumir brevemente cómo este nuevo impulso parece haberse abierto camino en las concepciones contemporáneas más importantes sobre el Yo. No voy a poder aquí hacerle justicia plenamente, pero puedo decir lo bastante para indicar por qué (al menos en mi opinión) marca un nuevo hito en el concepto de psicología cultural, el cual espero ser capaz de ilustrar mejor en la segunda parte de este capítulo.

El nuevo punto de vista surgió originalmente en protesta contra un objetivismo engañoso tanto en la psicología social como en el estudio de la personalidad. Entre los psicólogos sociales, Kenneth Gergen fue uno de los primeros en darse cuenta de cómo podría cambiar la psicología social adoptando una concepción interpretativa, constructivista y «distributiva» de los fenómenos psicológicos, y algunos de sus primeros trabajos abordaron precisamente el problema de la construcción del Yo. En este trabajo, que data de hace dos décadas, se propuso mostrar cómo la autoestima y el autoconcepto de las personas cambiaban abruptamente en reacción a los tipos de gente entre los que se encontraban, y cambiaban más aún en respuesta a las observaciones positivas o negativas que la gente hacía sobre ellos. Aunque se les pidiese simplemente que desempeñasen un determinado papel público en un grupo,

su autoimagen solía cambiar de forma congruente con ese papel. En presencia de otras personas de más edad o a las que se percibía como más poderosas, la gente tendía a considerar su «Yo» de forma muy distinta, rebajada, respecto a la manera en que se veían a sí mismos en presencia de personas más jóvenes u objeto de menor estima. Y si se les hacía interactuar con ególatras, se veían a sí mismos de una manera, mientras que con personas humildes se veían de otra¹⁹. En sentido distributivo, por consiguiente, el Yo puede considerarse como producto de las situaciones en las que opera, un «enjambre de sus participaciones», como dice Perkins.

Gergen insistía, además, en que estos «resultados» no podían en modo alguno generalizarse más allá de la ocasión histórica en que fueron obtenidos. «Ninguno de estos resultados debería considerarse fiable desde un punto de vista transhistórico. Todos dependían de manera fundamental del conocimiento que tenía el investigador de qué cambios conceptuales estaban sujetos a alteración dentro de un contexto histórico dado»²⁰. Pero a esto añadía que *hay* dos generalidades que, no obstante, hay que tomar en cuenta a la hora de interpretar resultados como éstos: ambos son rasgos universales que tienen que ver con la manera en que el hombre se orienta hacia la cultura y el pasado. La primera es la *reflexividad* humana, nuestra capacidad de volvernos al pasado y alterar el presente en función de él, o de alterar el pasado en función del presente. Ni el pasado ni el presente permanecen fijos al enfrentarse a esta reflexividad. El «inmenso depósito» de nuestras experiencias pasadas puede destacarse de distintas maneras cuando le pasamos revista reflexivamente o podemos cambiarlo mediante una reconceptualización²¹. El segundo universal es nuestra «deslumbrante» capacidad intelectual para *imaginar alternativas*: idear otras formas de ser, actuar, luchar. De manera que, aunque en un sentido puede que seamos «criaturas de la historia», en otro también somos agentes autónomos. El Yo, por consiguiente, como cualquier otro aspecto de la naturaleza humana, es tanto un guardián de la permanencia como un barómetro que responde al clima cultural local. La cultura, asimismo, nos procura guías y estrategias para encontrar un nicho entre la estabilidad y el cambio: exhorta, prohíbe, tienta, deniega o recompensa los compromisos emprendidos por el Yo. Y el Yo, utilizando su capacidad de reflexión y de imaginar alternativas, rehúye o abraza o reevalúa

y reformula lo que la cultura le ofrece. Por consiguiente, cualquier intento por comprender la naturaleza y orígenes del Yo es un esfuerzo interpretativo semejante al que realiza un historiador o un antropólogo al tratar de comprender un «período» o un «pueblo». Y no deja de ser irónico que, tan pronto como en una cultura se proclama una historia o una antropología oficial que pasan a ser de dominio público, el hecho mismo altera el proceso de construcción del Yo. No tiene nada de extraño que el primer ensayo de Gergen que llamó la atención de sus colegas dentro de la psicología social llevase el título de «La Psicología Social como Historia»²².

A Gergen —como a Garfinkel, Schutz y demás autores cuyos programas «etno» dentro de la sociología y la antropología encontramos en el capítulo 2— le interesaban inicialmente las «reglas» mediante las cuales construimos y negociamos las realidades sociales. El ego o el Yo se concebía como una especie de mezcla de tomador de decisiones, estrategia y jugador de ventaja que calcula sus compromisos, incluso el compromiso, por usar la expresión de Erwin Goffman, de cómo presentar el Yo a los Demás. Se trataba de una visión del Yo sumamente calculadora e intelectual, y creo que reflejaba un poco el racionalismo de los primeros tiempos de la revolución cognitiva²³. Fue probablemente la creciente revuelta contra la epistemología de corte verificacionista la que liberó a los científicos sociales, permitiéndoles explorar otras formas de concebir el Yo aparte de la que lo consideraba como un agente calculador gobernado por reglas lógicas. Pero eso nos lleva a la siguiente parte de la historia.

A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, saltó a la palestra la noción del Yo como narrador: el Yo cuenta historias en las que se incluye un bosquejo del Yo como parte de la historia. Sospecho que este cambio fue provocado por la teoría literaria y por las nuevas teorías sobre el conocimiento narrativo. Pero éste no es el lugar adecuado para examinar esta interesante transición en las ciencias humanas²⁴. Sea como fuere, la narración no tardó mucho en pasar a ocupar el centro del escenario.

Sin duda, Donald Spence (junto con Roy Schafer, del que nos ocuparemos en un momento) fue uno de los primeros en salir a escena²⁵. Hablando desde el psicoanálisis, Spence abordó la cuestión de si un paciente sometido a análisis *recobraba* el pasado en su memoria igual

que un arqueólogo desentierra los artefactos de una civilización enterrada, o si, más bien, el análisis nos permite *crear* una nueva narración que, aunque no sea más que un recuerdo encubridor o incluso una ficción, esté no obstante lo suficientemente cerca de la realidad como para permitir el comienzo de un proceso de reconstrucción. La «verdad» que importaba, según su razonamiento, no era la verdad histórica, sino lo que decidió llamar la verdad *narrativa*. Esta verdad narrativa, con independencia de que sea o no un recuerdo o una ficción encubridores, es válida si se ajusta a la historia «real» del paciente, si se las arregla para captar en su código de algún modo el *verdadero* problema del paciente²⁶.

Por consiguiente, de acuerdo con Spence, en el reparto al ego (o al Yo) le corresponde el papel de un narrador que elabora relatos sobre una vida. La labor del analista es ayudar al paciente a construir esta narración, una narración en cuyo centro se encuentra un Yo. En esta teoría hay una dificultad sin resolver. Ya que, según Spence, ni el analista ni el analizando pueden saber cuál es el «verdadero» problema. Según él, el problema está «ahí» pero no puede describirse. «Podría decirse que una interpretación proporciona un glosa útil de algo que es, por definición, inenarrable»²⁷. A pesar de este persistente positivismo (o, posiblemente, a causa de él), el libro de Spence fue objeto de mucha atención tanto dentro como fuera de los círculos psicoanalíticos. En general, se interpretó que lo que quería decir era que la tarea fundamental del psicoanálisis y del «funcionamiento del ego» era la construcción de una historia de la vida que se ajustase a las circunstancias presentes del paciente, sin preocuparse de si era o no «arqueológicamente cierta respecto a la memoria». Ciertamente fue en esta línea en la que David Polonoff retomó el debate algunos años después, intentando establecer la idea de que el «Yo de una vida» era producto de nuestra narración, en lugar de una «cosa» fija pero oculta que sería su referente. La meta de una narración del Yo no era que encajase con alguna «realidad» oculta, sino lograr que fuese «coherente, viable y apropiada tanto externa como internamente». El autoengaño consiste en no conseguir esto, no en no conseguir una correspondencia con alguna «realidad» inespecificable²⁸.

Roy Schafer adoptó una postura más radical que Spence. Ya que su meta incluía no sólo, por así decir, la sustancia o el contenido de los

Yoes contruidos con relación a la propia vida, sino también el modo en que se construían. Schafer dice, por ejemplo, cosas como las siguientes:

Estamos siempre contando historias sobre nosotros mismos. Cuando contamos estas historias a los *demás*, puede decirse, a casi todos los efectos, que estamos realizando simples acciones narrativas. Sin embargo, al decir que también nos contamos las mismas historias *a nosotros mismos*, encerramos una historia dentro de otra. Ésta es la historia de que hay un yo al que se le puede contar algo, un otro que actúa de audiencia y que es uno mismo o el yo de uno. Cuando las historias que contamos a los demás sobre nosotros mismos versan sobre esos otros yoes nuestros; por ejemplo, cuando decimos «no soy dueño de mí mismo», de nuevo encerramos una historia dentro de otra. Desde este punto de vista, el yo es un cuento. De un momento a otro y de una persona a otra este cuento varía en el grado en que resulta unificado, estable y aceptable como fiable y válido a observadores informados²⁹.

Schafer llega incluso a señalar que los *otros* también se presentan de forma narrativa, de manera que la narración sobre nosotros mismos que contamos a otra persona es, de hecho, una «narración doble». «Como proyecto de desarrollo personal, el análisis personal cambia las cuestiones principales que uno formula a la narración de su propia vida y las vidas de otras personas importantes para uno». El reto al que se enfrentan el analista y el analizando se convierte, por consiguiente, en éste: «Vamos a ver cómo podemos volver a contarlos de una manera que le permita comprender los orígenes, significados e importancia de sus dificultades actuales, y de manera que el cambio resulte concebible y alcanzable»³⁰. Durante este proceso, el analista y el analizando se concentran no sólo en el *contenido*, sino también en la *forma* de la narración (Schafer la llama la «acción» de la narración), en la que el acto mismo de *relatar* es tratado como el objeto que hay que describir, en lugar de tratarlo, por así decir, como un «medio transparente». La opacidad de la narración, su circunstancialidad, su género, se consideran tan importantes como su contenido o, de cualquier manera, inseparables del mismo. El Yo del analizando se convierte, por consiguiente, no sólo en un hacedor de relatos, sino además en un narrador con un estilo peculiar. Y, bajo las circunstancias del análisis, el analista viene a desempeñar cada vez más el papel de un redactor solícito o el de ama-

nuense provisional. De cualquier manera, el analista se hace cómplice del proceso de construcción. De este modo comienza un proceso mediante el cual se elabora un Yo distribuido.

Siguiendo básicamente la misma línea, los psicólogos comenzaron a formular la pregunta de si el amplio círculo de gente que le importa a una persona o en la que tiene confianza no podría considerarse también cómplice de nuestras narraciones y nuestras construcciones de nosotros mismos. ¿No podría, entonces, el círculo de nuestros cómplices ser algo parecido a un «Yo distribuido», de la misma manera en que nuestras notas y nuestros procedimientos de buscar información pasan a ser parte de nuestro conocimiento distribuido? Y exactamente igual que de esta manera el conocimiento cae en las redes de la cultura, el Yo también se ve enredado en una red constituida por otros. Esta imagen distribuida del Yo es la que prevaleció entre los «constructivistas sociales» y los «científicos sociales interpretativistas»³¹.

El «viraje narrativo» tuvo algunos efectos sorprendentes. Dio nuevo aliento a las ya de por sí activas voces contrarias a la universalidad de la denominada «concepción occidental de la individualidad», esa concepción de «la persona como un universo motivacional y cognitivo compacto, único y más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción, organizado en una totalidad peculiar y en contraste con otras totalidades semejantes y con un trasfondo social y natural»³². Aunque la concepción del Yo como calculador y estratégico puede, de algún modo, abrigar pretensiones de universalidad apelando a la universalidad de la razón, la universalidad no resulta tan obvia cuando invocamos la actividad de contar historias. Las historias son muchas y variadas; la razón está gobernada por una lógica única e ineludible.

Una vez adoptado un punto de vista narrativo, podemos preguntarnos por qué una historia y no otra. Y este tipo de preguntas no tardó mucho en llevar a la sospecha de que las concepciones «oficiales» o «inculcadas» del Yo podrían utilizarse para establecer un control político o hegemónico de un grupo sobre otro. Incluso en la cultura occidental, una concepción masculina del Yo, activo y atareado, podría de hecho marginar a las mujeres haciendo a sus Yoes parecer inferiores. Voces críticas feministas han escrito copiosamente en los últimos años sobre la manera en que la autobiografía de las mujeres

se ha visto marginada por la adopción de un canon masculino de escritura autobiográfica³³.

Sin duda, el «reciente» reconocimiento de que las personas narrativizan su experiencia del mundo y del papel que desempeñan en él ha obligado incluso a los científicos sociales a replantearse la manera en que utilizan su principal instrumento de investigación: la entrevista. El sociólogo Elliot Mishler nos recuerda que en la mayoría de las entrevistas esperamos que nuestros entrevistados respondan a las preguntas de la manera categórica que se exige en los encuentros formales, más que siguiendo las formas narrativas de las conversaciones naturales. Esperamos respuestas como «hacer frente a las dificultades financieras» ante preguntas como: ¿«Cuáles fueron los peores momentos al comienzo de su matrimonio»? Como entrevistadores, lo típico es que interrumpamos a nuestros entrevistados cuando empiezan a contar una historia, o, en todo caso, no nos molestamos en codificar las historias, ya que no encajan en nuestras categorías convencionales. De esta manera, los Yoes humanos que surgen de nuestras entrevistas son artificiales como consecuencia de nuestro método de entrevistar. Mishler ilustra esta cuestión con una entrevista en la que un sujeto cuenta con gran autenticidad lo que, al principio de su matrimonio, significaba para su autoestima «pagar sus deudas a tiempo». Su narración en ningún momento responde literalmente a la pregunta sobre «los momentos más difíciles en su matrimonio»³⁴.

Quizá la situación actual en este terreno no pueda ser resumida mejor de lo que lo hace Donald Polkinghorne en su libro *Narrative Knowing and the Human Sciences* [*El conocimiento narrativo y las ciencias humanas*]. Refiriéndose al Yo, dice lo siguiente:

Las herramientas que utilizan las disciplinas humanas para acceder al concepto de sí mismo son, por lo general, los tradicionales instrumentos de investigación concebidos por la ciencia formal para localizar y medir objetos y cosas... Logramos nuestra identidad personal y el concepto de nosotros mismos mediante el uso de la configuración narrativa, y damos unidad a nuestra existencia entendiéndola como la expresión de una historia singular que se despliega y desarrolla. Estamos en medio de nuestras historias y no podemos estar seguros de cómo van a terminar; tenemos que revisar constantemente el argumento a medida que se añaden nuevos acontecimientos a nuestras vidas. El Yo, por consiguiente, no es una cosa está-

tica o una sustancia, sino una configuración de acontecimientos personales en una unidad histórica, que incluye no sólo lo que uno ha sido, sino también previsiones de lo que uno va a ser³⁵.

II

¿Qué pasaría entonces con esa psicología cultural del tipo que he propuesto? ¿Cómo le iría a la hora de plantear el problema del Yo? Sin duda alguna, congeniaría con los nuevos avances que acabamos de relatar. Me parece que una psicología cultural impone dos requerimientos estrechamente relacionados entre sí sobre el estudio del Yo. Uno de ellos es que estos estudios deben centrarse sobre los *significados* en función de los cuales se define el Yo *tanto* por parte del individuo *como* por parte de la cultura en que éste participa. Pero esto no es suficiente si queremos entender cómo se negocia un «Yo», ya que el Yo no es un mero resultado de la reflexión contemplativa. El segundo requerimiento es, por consiguiente, prestar atención a las *prácticas* en que «el significado del Yo» se alcanza y pone en funcionamiento. Éstas nos proporcionan, de hecho, una visión más «distribuida» del Yo.

Voy a ocuparme de cada uno de ellos. Ya hemos visto cómo definen los *individuos* sus propios Yoes. Por una definición *cultural* de la individualidad (parte del primer requerimiento mencionado) entiendo más de lo que los Otros contemporáneos, por así decir, adoptan como su definición provisional de los Yoes en general y de un Yo en particular (como en los interesantes estudios de Gergen que hemos mencionado anteriormente), ya que existe también una dimensión histórica. Si el Yo de Gergen es un «Yo de fuera a dentro», el Yo histórico es un «Yo desde el pasado hasta el presente». En nuestra propia cultura, por ejemplo, las concepciones del Yo están conformadas y apuntaladas por nuestra teología judeocristiana y por el nuevo humanismo que surgió en el Renacimiento. Se encuentran conformadas también por una sociedad, una economía y un lenguaje, todos los cuales poseen «realidades» históricas que, aunque estén abiertas a ser revisadas, han creado un andamiaje que sostiene nuestras actividades como agentes humanos. Nuestra concepción misma de individualidad está configurada por las garantías legales de su inviolabilidad, como sucede en el

caso del *habeas corpus* y la Cuarta Enmienda de la Constitución estadounidense, que delinea minuciosamente nuestro derecho a la privacidad. Una psicología cultural que no fuese capaz de tener en cuenta estas cuestiones perpetuaría el sesgo antihistórico y anticultural al que se debe buena parte de las dificultades por las que atraviesa la psicología contemporánea³⁶.

Volvamos ahora al segundo criterio de la psicología cultural: el hecho de que haya de explorar no sólo el significado, sino también su utilización en la práctica. ¿Qué puede querer decir la «práctica» del Yo? Por ejemplo, *en prácticas* era corriente en las universidades americanas a finales de la atribulada década de 1960 que los estudiantes pidiesen permiso para marcharse a vivir durante un trimestre o un año entero a, pongamos por caso, un pueblecito de Vermont o una cabaña en los bosques de Maine, con el fin de «apartarse de todo» y poder «encontrarse a sí mismos». Estas creencias, deseos o razones sobre el Yo y cómo *encontrarlo* eran tan reales para quienes estaban metidos en ellas como las normas de la universidad por las que se sentían tan frustrados, y tan reales también como la geografía psíquica de aquellas regiones en que los jóvenes de entonces creían que podrían encontrar el «aislamiento» que buscaban. Esto era el Yo puesto en práctica, «el significado en la praxis». Era el Yo distribuido en la acción, en proyectos y en la práctica. Uno *iba a alguna parte a hacer algo* con una *meta* prevista en mente, algo que no se podía hacer en otra parte y seguir siendo el mismo Yo. Más aún, se hablaba con los demás sobre ello de una determinada manera. Para que resulten viables en una psicología cultural, los conceptos (incluido el «Yo») deben llevar consigo una especificación acerca de cómo hay que usarlos tanto en la acción como en el discurso que rodea a la acción. Si se me permite usar un ejemplo literario, es como el joven capitán del relato de Conrad *The Secret Sharer*, que tiene que poner a prueba su sentido de autonomía haciendo navegar con pericia a su barco peligrosamente cerca de la oscura y ominosa roca de Koh-ring, con el fin de que Leggatt, el *Doppelgänger* al que el capitán ha escondido a bordo a pesar de que sabe que está acusado del asesinato de un marinero cobarde a bordo de su propio barco, pueda descolgarse por la borda y huir a tierra firme, siendo «un hombre libre, un soberbio nadador»³⁷. Al final, no es la «autonomía» del joven capitán, como rasgo aislado, lo que importa para comprender su conducta, sino cómo ese

sentido de autonomía entra en la narración de su vida. Al igual que comenté dos capítulos atrás a propósito de la indeterminación *interpretativa* de las tres obras teatrales de Ibsen, tampoco es posible encontrar una interpretación ontológicamente *definitiva* de la acción del joven capitán. Ya que, en lo que al acto de crear significados se refiere, no hay causas de las que se pueda echar mano con certeza, sólo actos, expresiones y contextos que hay que interpretar. Y esto nos lleva al núcleo de la cuestión.

La psicología cultural es una psicología interpretativa, prácticamente en el mismo sentido en que la historia, la antropología y la lingüística son disciplinas interpretativas. Pero eso no significa que tenga que carecer de principios o prescindir de métodos, ni siquiera los más duros. Su objetivo son las reglas a las que recurren los seres humanos a la hora de crear significados en contextos culturales. Estos contextos son siempre *contextos prácticos*: siempre es necesario formular la pregunta de qué *hace* o *intenta* hacer la gente en ese contexto. No puede decirse que la idea de que el significado surge del uso sea especialmente original, pero, a pesar de la frecuencia con que se utiliza como si fuese un eslogan, sus consecuencias tienden a pasar inadvertidas.

¿Cuándo se invoca al «Yo», de qué manera y con qué fin? La mayoría de la gente, por poner un ejemplo general, no considera que la gravedad actúe sobre sus Yoes (salvo quizá en casos extremos). Pero si otra persona los agarra o los empuja o les arrebatara su cartera a la fuerza, sentirán que sus Yoes han sido «violados», e invocarán su Yo para describir lo sucedido. La agentividad está presente, la propia y la de alguien más. Es más o menos como lo planteaba en el capítulo sobre la psicología popular. El abanico de cosas que la gente considera que está bajo la influencia de su propia agentividad varía, como sabemos gracias a los estudios sobre el «locus de control», de una persona a otra, y, como también sabemos, varía con el lugar que uno siente que ocupa dentro de la cultura³⁸. Por otra parte, sentimos que determinadas situaciones son «impersonales», y en esas situaciones creemos que nuestros propios Yoes y los Yoes de los demás no son operativos, y no pueden invocarse «legítimamente». Para tener una noción *general* de un «Yo» determinado en la práctica, debemos obtener una muestra de sus actividades prácticas en distintos contextos, contextos que sean culturalmente especificables.

Es evidente que, en pos de esta meta, no podemos seguir a la gente a lo largo de toda su vida y observarla e interrogarla en cada paso del camino. Aunque pudiéramos, el mero hecho de hacerlo transformaría el significado de lo que hiciesen. En cualquier caso, no sabríamos cómo componer los fragmentos y las piezas al final de nuestra investigación. Existe una alternativa obvia y viable: efectuar la investigación retrospectivamente, a través de la *autobiografía*. Y no me refiero a una autobiografía en el sentido de un «registro» o «grabación» (ya que eso no existe). Me refiero sencillamente a una descripción de lo que uno cree que ha hecho, en qué situaciones, de qué maneras y por qué razones, en su opinión. Tendrá que ser inevitablemente una narración, como señala Polkinghorne, y, para retomar la idea de Schafer, su forma será tan reveladora como su sustancia. No importa si el relato coincide o no con lo que dirían otras personas, testigos de los hechos, ni es nuestra meta ocuparnos de cuestiones ontológicamente tan oscuras como saber si la descripción es «autoengañososa» o «verídica». Nuestro interés está en lo que la persona piensa que hizo, por qué piensa que lo hizo, en qué tipo de situación creía que se encontraba, etc.

III

A continuación voy a mostrar, muy brevemente, cómo puede uno emprender un estudio del Yo de esa manera con el necesario rigor interpretativo. Tengo que empezar de una forma ligeramente autobiográfica. Hace algunos años, mis colegas y yo nos interesamos por la naturaleza de la narración como texto y como modo de pensamiento. Como otros autores, nosotros nos concentramos en cómo reproducía la gente historias de cuyos textos disponíamos para efectuar las comparaciones oportunas. Como es lógico, terminamos por interesarnos en cómo cuenta la gente sus propias historias, con independencia de lo que haya oído. En la creencia de que sus propias vidas podrían proporcionar un buen material para ese tipo de relatos, nos pusimos a recoger algunas biografías espontáneas. Dejamos que cada sujeto se guiase por lo que Philippe Lejeune llama «un borrador aproximado, constantemente rehecho, de la historia de su vida», y no tardamos mucho en darnos cuenta de que estábamos escuchando a la gente en el proceso

de *construir* una versión longitudinal de su Yo³⁹. Lo que observábamos no era en modo alguno una construcción «libre». Por supuesto, estaba restringida por los acontecimientos de la vida de su autor, pero también estaba fuertemente restringida por los requerimientos de la historia que el narrador estaba en proceso de construir. Era, inevitablemente, una historia de desarrollo, pero las formas que adoptaba (aunque podían reconocerse como culturales) eran mucho más variadas de lo que nunca habríamos esperado.

En cuanto historias de desarrollo, estas «autobiografías espontáneas» constaban de historias más reducidas (relativas a sucesos, acontecimientos, proyectos), cada una de las cuales adquiriría significado por el hecho de ser parte de una «vida» a mayor escala. A este respecto, compartían una característica universal de todas las narraciones. Las narraciones generales más grandes se contaban en géneros fácilmente reconocibles: el relato de una víctima, un *Bildungsroman*, las formas del antihéroe, historias de *Wanderung*, comedia negra, etc. Los acontecimientos narrados que comprendían sólo tenían sentido en función de un cuadro más amplio. En el centro de cada relato había un Yo protagonista en proceso de construcción: ya fuera un agente activo, un paciente pasivo o el vehículo de un destino mal definido. Y, en momentos críticos, se producían «giros» en su vida, de nuevo culturalmente identificables, producidos casi invariablemente por la irrupción de una toma de conciencia provocada por el triunfo o el fracaso, por la traición de la confianza depositada en alguien, y cosas por el estilo. Pronto quedó claro que la vida no sólo imitaba al arte, sino que además lo hacía eligiendo los géneros artísticos y sus otros procedimientos de narración como modos de expresión.

Hay algo curioso en la autobiografía. Es un relato efectuado por un narrador en el aquí y ahora sobre un protagonista que lleva su nombre y que existía en el allí y entonces, y la historia termina en el presente, cuando el protagonista se funde con el narrador. Los episodios narrativos que componen la historia de una vida presentan una estructura típicamente laboviana, adhiriéndose estrictamente a la secuencia y a la justificación en función de la excepcionalidad. Pero la historia mayor revela una fuerte vena retórica, como justificando por qué era necesario (*no* en un sentido causal, sino moral, social, psicológico) que la vida siguiese un camino determinado. El Yo, cuando narra, no se limita a

contar, sino que además justifica. Y el Yo, cuando es protagonista, siempre está, por así decir, apuntando hacia el futuro. Cuando alguien dice, como resumiendo su infancia, «yo era un encantador niño rebelde», generalmente puede tomarse como una profecía además de como un resumen.

Se produce una enorme cantidad de trabajo en el aquí y ahora mientras la historia se hilvana. No tiene nada de extraño, por consiguiente, que, en las docenas de autobiografías que hemos recogido y analizado, haya aproximadamente entre un tercio y un cincuenta por ciento de «proposiciones nucleares» en tiempo presente; es decir, el narrador no está hablando del pasado, al que casi siempre se refiere en tiempo pasado, sino decidiendo qué sentido narrativo puede dar al pasado en el momento en que lo está contando.

Las presuposiciones que entrelazamos al contar nuestras vidas son profundas y virtualmente ilimitadas. Aparecen en cada línea: «infancia modesta», «muchacho soñador», etc. Y los motivos por los que se incluyen las cosas permanecen la mayor parte del tiempo implícitos, en lo que parece un pacto tácito que rige la entrevista, de acuerdo con el cual el entrevistador, cuya actividad se reduce casi por completo a escuchar, será capaz de imaginarlos por sí mismo. Y, si al entrevistador se le ocurre pedir que se hagan explícitas las razones, casi con toda seguridad la pregunta orientará el relato en una dirección que, si no, no habría tomado. Ya que el entrevistador se convierte en parte de ese «enjambre de participaciones» que distribuye el «Yo» entre sus ocasiones de uso.

Esta densa maleza de presuposiciones que se da en la autobiografía hizo nuestra tarea difícil, pero, como reacción, dimos con unas cuantas ideas defensivas felices. La mejor de todas fue el concentrarnos en miembros de la misma familia. De esa manera podríamos entender mejor lo que quería decir el hecho de que un miembro dijera «Éramos una familia unida». Pero esa decisión pragmática nos trajo otros beneficios que nunca habríamos previsto. Una familia, al fin y al cabo, es (como a los autores que se han ocupado del tema les gusta decir) el vicario de la cultura y, al mismo tiempo, un microcosmos de ella. De manera que, en lugar de seguir recogiendo biografías de individuos aislados, decidimos concentrarnos en seis miembros de la misma familia. Lo que empezó siendo una mera cuestión de conveniencia, terminó por convertirse en un principio de investigación.

Y así hizo su aparición la familia Goodhertz: el padre y la madre, sexagenarios, con dos hijos y dos hijas ya mayores. Los entrevistamos de forma individual e independiente preguntándoles acerca de sus vidas; dedicamos un año a hacer un análisis preliminar de sus autobiografías individuales, y después los reunimos, en familia, para mantener una «sesión de discusión», que duró más de tres horas, y en la que se habló sobre «en qué consiste crecer siendo un Goodhertz». Afortunadamente, grabamos la sesión en vídeo, ya que una familia sin sus gestos y algún indicio de a quién se está mirando es como una puesta de sol sin color.

Estábamos convencidos también de que podríamos sacar a la luz las presuposiciones sepultadas en las historias sobre la vida de cada uno mediante un minucioso estudio del lenguaje que se utilizara en ellas. Una narración, al fin y al cabo, no es solamente una trama, una *fábula*, sino también una forma de contar, un *sjuzet*. Así que analizamos el discurso mismo, descubriendo palabras reveladoras, expresiones tan características como las firmas, las formas gramaticales del relato. Contamos las expresiones modales deónticas y epistémicas para comprobar hasta qué punto cada miembro de la familia recurría a la contingencia o a la necesidad a la hora de estructurar sus descripciones. Examinamos los contextos de utilización de los verbos mentales para enriquecer nuestra imagen de la subjetividad de los Goodhertz. Afortunadamente, los ordenadores permiten efectuar recuentos y búsquedas específicas con gran facilidad. Pero las ideas acerca de cómo se pueden interpretar son, una vez más, harina de otro costal. Para esta tarea, nuestra guía más útil fue la lingüística literaria y del discurso.

IV

Nuestro procedimiento para realizar las entrevistas fue informal; estaba concebido para favorecer la creación de significados mediante el relato de narraciones, en lugar de las respuestas de tipo más categórico que se obtienen en las entrevistas habituales. Al empezar cada entrevista, les explicábamos que nos interesaban las autobiografías espontáneas y cómo cuenta la gente su propia vida, a su manera⁴⁰. Nosotros —mi colega Susan Weisser, profesora de literatura inglesa, y yo— comentá-

bamos lo interesados que estábamos desde hacía tiempo en este tema, y dejábamos claro que no nos interesaba hacer juicios de valor o hacer terapia, que lo que nos interesaba era la «vida» de las personas. Después, la doctora Weisser realizó ella sola las entrevistas en su despacho a lo largo de un período de varios meses.

A pesar de las dificultades epistemológicas que los modernos teóricos de la autobiografía han analizado durante los últimos quince años, las personas corrientes, o incluso las excepcionales, una vez puestas a la tarea, no tienen demasiadas dificultades para contar su historia. No cabe la menor duda de que las historias que escuchamos estaban estructuradas en alguna medida por nuestro interés en cómo contaba la gente su propia vida. Y no nos hacíamos ninguna ilusión respecto a la posibilidad de que el entrevistador pudiera permanecer neutral durante las entrevistas: la doctora Weisser se reía cuando le narraban algo gracioso, respondía de forma apropiada a los sucesos que le narraban con los habituales «uhmm» y «Dios mío», e incluso pedía aclaraciones cuando algo de lo que le decían realmente no le había quedado claro. Para ella, haber actuado de otra manera habría supuesto sin duda romper las reglas de un diálogo normal. La doctora Weisser es una mujer de cuarenta años, informal, cálida y afable en el trato, fascinada, tanto personal como profesionalmente, por las «vidas» de la gente, y se limitó a actuar conforme a su manera de ser. Obviamente, nuestros sujetos respondieron de una manera que reflejaba el estilo «atento» de su entrevistadora, y no cabe duda de que hubiesen reaccionado de forma distinta ante un entrevistador que se hubiese comportado, digamos, de manera más «formal» o cuya personalidad fuese distinta en algún otro aspecto, o ante un entrevistador de sexo masculino en lugar de femenino. Ciertamente, podría (y debería) emprenderse una investigación detallada acerca de este tipo de cuestiones, pero decidimos que un proyecto de esa índole no era el más indicado para una primera incursión en la materia. La «historia de una vida» contada a una persona determinada es, en sentido profundo, el producto común de quien la cuenta y quien la escucha. El Yo, cualquiera que sea la postura metafísica que uno adopte sobre la «realidad», sólo puede revelarse mediante una transacción entre alguien que habla y alguien que escucha, y, como nos recuerda Mishler, cualquier tema que abordemos en una entrevista debe evaluarse a la luz de esa transacción⁴¹. Dicho esto,

el único consejo que puede darse es el de ejercer una cierta precaución interpretativa.

Confeccionamos una lista de doce «preguntas guía» que formulábamos cuando los sujetos finalizaban su primera descripción espontánea, que ocupaban entre un cuarto de hora y una hora en la entrevista y que siempre se formulaban en el mismo orden. Abarcaban desde preguntas iniciales muy abiertas, como: «¿Qué idea diría que tenían sus padres de usted cuando era pequeño?», a indagaciones posteriores más orientativas, como: «¿Ha habido algo en su vida que le parezca poco típico de usted?» o «¿Si tuviera que describir su vida como una novela, una obra de teatro o un cuento, a qué diría usted que se parece más?». Las entrevistas duraban desde un hora hasta casi dos horas y, como es lógico, eran grabadas. Los seis miembros de la familia Goodhertz comentaron más adelante espontáneamente, en un contexto u otro, que habían disfrutado de la entrevista o que, personalmente, les había resultado muy útil. Algunos dijeron que les había sorprendido bastante lo que había salido a la luz. Esto último, dicho sea de paso, es algo corriente en las entrevistas autobiográficas, y resulta muy interesante en relación con la naturaleza constructiva de la actividad de «contar la propia vida».

En cuanto a la «sesión de familia», la comencé yo mismo diciéndoles que habíamos estudiado sus autobiografías y estábamos deseando oír su opinión acerca de qué es crecer siendo un Goodhertz. La sesión se extendió a lo largo de tres horas sin que se nos presentase ninguna ocasión en la que fuese necesario hacer uso de las cuestiones orientativas que habíamos tenido la precaución de planear por si acaso. La sesión seguía adelante con toda su fuerza cuando la dimos por finalizada; habíamos decidido de antemano que tres horas eran suficientes. Nos juntamos en torno a una mesa de reuniones, con café y otros refrigerios a nuestra disposición. No era una entrevista, aunque no cabe duda de que los Goodhertz nos tenían presentes en todo momento y, en cierto modo, nos hablaban a nosotros, aun cuando pareciese que se dirigían sus comentarios entre ellos con tanta frecuencia como nos los dirigían directamente a nosotros. Incluso hubo momentos en que parecían ignorarnos por completo a nosotros, los investigadores.

Sabíamos que era una familia «unida» cuyos miembros presumían de la libertad con que eran capaces de discutir «cualquier tema» en fa-

milia. Y actuaban con la suficiente naturalidad como para que su conversación en torno a la mesa de reuniones adoptara algunos tintes de confrontación, especialmente acerca de problemas intergeneracionales. En un momento dado, Debby, la hija más joven, que rondaba los 25 años pero aún era tratada como «la niña pequeña de la familia», acusó a sus padres de «racismo» por su actitud hacia un antiguo novio suyo que era negro. Su madre respondió que, si Dios hubiera querido que las razas se mezclasen, no las habría hecho de diferentes colores. Como cualquier persona interesada en mantener una atmósfera agradable, aproveché la pausa que se produjo después de esto para anunciar que acababa de llegar una nueva jarra de café. Sólo después me di cuenta de que me estaba comportando «en familia». Porque, como me indicó Clifford Geertz en los comienzos de nuestra investigación, las familias son sistemas que sirven para evitar que la gente se vea arrastrada centrifugamente por intereses inevitablemente encontrados, y esta familia tenía dos técnicas para alcanzar este fin. Una consistía en el ejercicio de hábiles maniobras interpersonales: hacer chistes, desviar la atención, y cosas por el estilo (como en el caso de mi anuncio de que había más café). La otra consistía en adoptar y desempeñar papeles familiares establecidos, llegando incluso a usar historias familiares típicas que sirven para resaltar esos papeles. Todas las familias tienen unas cuantas historias de estas almacenadas, y la que nos ocupa las usaba con mucha habilidad, como veremos a continuación.

V

Comenzaré por hacer un breve bosquejo de la familia Goodhertz, lo justo para que lo que sigue resulte comprensible. El cabeza de familia es George Goodhertz: un hombre que se hizo a sí mismo y que ya ha cumplido los sesenta. Su oficio es el de contratista de sistemas de calefacción, y es un hombre dedicado a su trabajo, pero que se siente igual de orgulloso en su papel de hombre de confianza de la comunidad al que acuden los amigos que se encuentran en algún apuro, ya sea en busca de consejo o para pedir pequeños préstamos. Su padre, según su propio testimonio, era un «borracho» que no aportaba nada a la familia, y, cuando los abandonó, George fue enviado a una escuela parro-

quial gratuita. Según él, se convirtió en el alumno favorito de las monjas, que sabían apreciar sus ganas de ayudar en la escuela. Se hizo católico; hasta entonces, su familia sólo había tenido vagas conexiones protestantes. Confiesa que ya no es creyente, pero sigue siendo muy consciente de las obligaciones morales que aprendió en la Iglesia, e intenta vivir de acuerdo con ellas. Es un hombre reflexivo, a pesar de que no llegó a terminar los estudios secundarios, y el lenguaje de su autobiografía contiene una elevada densidad de palabras o expresiones que distinguen entre «lo que parece ser» y «lo que es». Es una persona eficaz e independiente, pero le preocupa el que su vida haya perdido intimidad. Falsificando su fecha de nacimiento, entró en el ejército antes de tener la edad reglamentaria; lo dejó cinco años después cuando aún no había cumplido 25 años, con el grado de sargento mayor. Pero no se considera en modo alguno un «tipo duro», a pesar de que se muestra convencido de que, para salir adelante en este mundo, hay que poseer la astucia de la calle.

Su mujer, Rose, es una americana de ascendencia italiana de segunda generación, muy volcada en su familia, muy relacionada con los viejos amigos del barrio de Brooklyn en el que vivieron durante treinta años, «católica y demócrata». Como su marido, es hija de un padre que, en sus propias palabras, era «de la vieja escuela»: fanfarrón, borracho, desleal y un pobre sostén para la familia. Los dos, marido y mujer, comparten su dedicación a dar a sus hijos una vida mejor que la que ellos tuvieron. Le gusta la reputación de testaruda de que disfruta en la familia. Cuando sus hijos se hicieron mayores, «volvió al trabajo»: contable de su marido, pero con paga. No tan reflexiva como su esposo, cree firmemente en el destino, un destino que puede verse muy influido por el propio esfuerzo, como cuando decía que «con ayuda del destino crié a mis hijos sin que a ninguno le diese por las drogas». La transcripción de su entrevista autobiográfica está llena de expresiones en realismo indicativo, y presenta muy pocos esfuerzos de «interpretar el significado». «Es» precede a «parece».

El hijo mayor, Carl, que participó activamente en el Movimiento Católico para la Paz en sus años de estudiante preuniversitario, fue el primero de la familia que acudió a la universidad, a una universidad católica que abandonó al obtener su licenciatura para irse «fuera» a hacer la tesis, sobre el tema de la fisiología de los sentidos, a una univer-

sidad decididamente secular. Su relato autobiográfico es reflexivo, secuencial y didáctico, y su espíritu se refleja en expresiones tales como «si hubiera sabido entonces lo que sé ahora». Aunque es consciente de hasta qué punto ha superado el nivel de educación familiar, mantiene un contacto estrecho con los miembros de su familia. Pero hacia el final de su autobiografía se pregunta, un poco en el papel de Ícaro y burlándose de sí mismo tan sólo a medias, «¿Qué hace un chico de Brooklyn acá arriba?». Cree que hay algo «especial» en él que le permite ver a través de la hipocresía y el fingimiento y seguir su propio camino. Es el aliado natural de su hermana Debby, el miembro menos lineal y más espontáneo de la familia. Cercano a cumplir los cuarenta, permanece soltero; vive en Manhattan, donde trabaja en un puesto de investigador, pero los domingos suele ir a Brooklyn a cenar en casa.

Nina es la siguiente hermana. Según ella, era una niña obediente y gordita, pero empezó a rebelarse ante los problemas que le ponía su padre por la informalidad de sus vestidos y su despreocupada extroversión. «Se daba por supuesto que tenía que vestirme de negro y marrón y estarme callada». No tardó mucho en casarse con un hombre que acabó alcohólico, con el que tuvo una hija y del que se separó para volver a casa. Entonces descubrió su espíritu emprendedor dedicándose a vender tartas caseras a tiendas de la vecindad. Su vida cambió, según ella. Pertrechada con una confianza en sí misma inédita hasta entonces, entró a trabajar en una empresa de atención de llamadas telefónicas, y no tardó mucho en crear su propia empresa, con la que ahora le va muy bien. Cuando, al final de la entrevista autobiográfica, le preguntamos qué era lo que más le gustaría obtener de la vida, nos respondió riéndose que «Más». Nina tiene una risa fácil, y la utiliza para ayudar a sus padres y sus hermanos a salir de los atolladeros en que se meten. Durante el enfrentamiento que Debby tuvo con sus padres sobre el tema del racismo, pueden oírse al fondo sus jocosos esfuerzos de reconciliación. Con independencia de que sea fingida o genuina, burlándose de sí misma es una de las formas en que se hace querer por su familia. Cuando realizamos la sesión familiar, resultó que se había casado y divorciado de nuevo durante el año que había transcurrido desde que la entrevistamos a ella. Cuando nos lo comentó, en su mejor estilo de «mujer grande y alegre que se ríe de sí misma», dijo: «Creo que el matrimonio es ahora mi pasatiempo favorito». A pesar de su es-

píritu emprendedor, se siente muy identificada con su familia y con su hija, y se ve a sí misma como formada en el molde de su madre.

Harry representa la mala suerte en la familia. Fue el que más se esforzó por complacer, pero no fue lo que se dice un niño feliz. Cuando era pequeño, llegó a comer de forma tan exagerada que su madre le colgaba del cuello un cartel de NO DAR DE COMER cuando salían de casa. El relato autobiográfico de Harry resulta un poco disfásico. No se le da demasiado bien conservar el orden de los acontecimientos; no consigue transmitir demasiado bien sus intenciones, y sus referencias resultan confusamente «exofóricas», en el sentido de que el texto no siempre revela a qué es a lo que se refiere. Se casó con una muchacha del vecindario cuando aún era muy joven, y para hacer que «se sintiese mejor» la animó a ver a sus antiguos amigos, incluido un antiguo novio, y eso les causó problemas. Llegó un momento en que ella le «robó» el dinero que él había ahorrado gracias a su club de bolos. Eso hizo que él «le diese una paliza», según nos dijo. Tuvieron un niño, se divorciaron poco después y en su relato no queda claro cómo se las arregló ella para que él no gozase de derechos de visita. Sea como fuere, durante este período de tanta ansiedad, un día estalló frente a un cliente en su trabajo y fue despedido o sancionado con suspensión de empleo. Cuando nos contó la historia, estaba inmerso en dos procesos judiciales: uno para conseguir que se le reconociese el derecho de visitar a su hijo, y el otro para que le diesen de nuevo el trabajo. Su vida estaba en suspenso. Su relato era el que tenía una mayor proporción de oraciones incompletas, no analizables, y presentaba una forma narrativa más desestructurada. Resultaba entrañable ver cómo, tanto en las entrevistas como en la sesión familiar, había verdadera deferencia y preocupación por Harry. Su madre llegó a decir: «Creo que es el mejor de todos nosotros».

Debby disfrutó de la placentera infancia de la más joven de la familia, según dijo ella misma, siendo además la más joven por varios años de diferencia. Tenía muchos amigos en el vecindario, caía bien y fue a una universidad local en la que no podía soportar el anonimato. La personalización es lo que más le preocupa, pero no una personalización de esas que te dejan atrapado en las viejas rutinas del vecindario, «casarse y acabar encerrada entre cuatro paredes con cuatro críos». Debby quiere «experiencias», conocer el mundo. Su ideal es la «es-

pontaneidad» y la «ligereza». Ha decidido ser actriz y va a una escuela de arte dramático. Trabajar en papeles nuevos es, según ella, lo que más le divierte. Su autobiografía es una sucesión de impresiones descritas vívidamente, combinadas como un conjunto de variaciones sobre los temas de la experiencia, la intimidad y la espontaneidad. En lo que un lector de su relato denominó «estilo posmoderno», Debby es tan ordenada como Carl, en el sentido de que relaciona los temas entre sí, pero, mientras que el de él es un relato causal, lineal, el de ella es un flujo de temas metafóricamente ligados entre sí y que se funden unos con otros. Las expresiones causales son relativamente raras, pero su falta se ve compensada por la viveza y especificidad de los detalles evocados. Debby es aceptada en la familia tal y como es: cálida, espontánea, leal a la familia, pero deficiente en «astucia de la calle». Quiere ser actriz, pero su deseo parece de naturaleza más personal que mundana.

Toda cultura cara a cara tiene ocasiones de «atención conjunta» en que sus miembros se reúnen para actualizar el estado de las cosas, para reajustar sus sentimientos mutuos y, como si dijéramos, para reafirmar el canon. Las familias no son una excepción: las cenas de Navidad o del Día de Acción de Gracias, La Pascua Judía, las bodas, etc. La «unidad» de los Goodhertz se debía, en su opinión, a que solían comer juntos a menudo. No vivían muy lejos unos de otros (excepto Carl), y «se sentaban juntos alrededor de la mesa», por usar la expresión que ellos mismos empleaban, al menos una vez a la semana. Presumían de que ningún tema estaba prohibido en torno a la mesa. Y se habían sentado en torno a ella desde que los niños eran pequeños. Existía también una norma no escrita según la cual, si uno tenía problemas, podía volver a casa y reclamar su antigua habitación. Nina volvió a casa con su hija después de sus divorcios; lo mismo hizo Harry después de su desgraciada ruptura. En el momento en que realizamos su entrevista autobiográfica, Debby aún vivía allí. Cuando más adelante dejó la casa de sus padres para irse a vivir más cerca de la escuela de arte dramático a la que iba, situada en otra parte de Brooklyn, su hermana le gastaba bromas bienintencionadas por el hecho de que llevase la ropa sucia para que se la lavasen en casa.

VI

En esta sección voy a volver al problema que me había planteado abordar al principio: la formación y distribución del Yo en las prácticas de una familia, siendo la función de la familia la de vicario de la cultura. Sólo voy a poder ocuparme de un tema: la distinción que todos los miembros de la familia Goodhertz hacen entre lo público y lo privado, distinción cultural que penetra desde la sociedad en la ideología de la familia y se ve finalmente incorporada en los Yoes de sus miembros. Mi objetivo no es tanto presentar unos «resultados» como transmitir la idea de cómo se puede investigar dentro del espíritu de la psicología cultural.

Como sin duda habrá ya captado el lector, el contraste entre el «hogar» y, por usar la expresión de los Goodhertz, «el mundo real» es esencial para esta familia y para cada uno de sus miembros. De todos los «temas» discutidos en las autobiografías y en la sesión familiar, éste es el dominante. Es el que se menciona con más frecuencia, y es también el que se encuentra implícito más a menudo en la resolución de los desequilibrios de la péntada burkeana que comprenden las «historias» narradas por ellos, y es la cuestión que suele dar lugar a lo que en un capítulo anterior denominé «Problema», con P mayúscula. Es también el tema que genera la frecuencia más elevada de proposiciones deónticas, es decir, pronunciamientos acerca de lo que *debe* ser, de aquello con lo que se puede contar, lo que uno tiene que tener en cuenta.

Esta distinción ha adoptado muchas formas distintas en diferentes épocas. En esta familia se expresa de una forma contemporánea, ya que los textos autobiográficos de los Goodhertz son, por así decir, documentos históricos y sociológicos al mismo tiempo que personales. Ciertamente, la historia «personal» de esta familia refleja incluso de manera profunda la historia de la inmigración en América, de los inmigrantes italianos que venían a América, por un lado, de la familia, y de la emigración a la ciudad desde el interior, por el otro. George y Rose Goodhertz vivieron infancias que, en sus propias palabras, estuvieron marcadas por las lindes de la pobreza y sus desgraciadas consecuencias. Los dos estaban tan decididos a proteger a sus hijos de una infancia como ésa, que, sin pretenderlo, exageraron el contraste entre el «hogar» y el «mundo real» hasta tal punto que provocaron tensión

en sus hijos, tensión sobre «lo seguro frente a lo peligroso» y «lo aburrido frente a lo emocionante». Tanto el padre como la madre hicieron hincapié en que su más ferviente deseo era «evitar» a sus hijos una infancia como la suya.

Pero también hay una verdad sociológica en relación con esta distinción. Los neoyorquinos contemporáneos *ven* su ciudad y *hablan sobre* ella diciendo que está dominada por el crimen y la droga, que es extraordinariamente insolidaria, explotadora y, al mismo tiempo, emocionante e innovadora. La expresión «astucia de la calle» es típica de los neoyorquinos, y constituye una invitación a distinguir entre lo público y lo privado de una manera determinada. Es la expresión de una historia y una sociología determinadas, tanto como de una psicología individual. La psicología cultural, obviamente, no se inclina a «confundir» los diferentes niveles de análisis que representan estos tres campos, cada uno de los cuales tiene sus propias bases de datos, necesariamente distintas. Pero uno de sus objetivos principales es explorar la manera en que cada uno de estos niveles proporciona un contexto a los demás.

El «hogar», para los Goodhertz, es la intimidad, la confianza, la ayuda mutua, el perdón, la flexibilidad. Es la prescripción de un compromiso, una manera de relacionarse con los demás, una forma de discurso, incluso un tipo de afecto. Como cabría esperar, se encuentra encarnado en historias emblemáticas que los miembros de la familia cuentan sobre «la familia», narraciones que ilustran apuros simbólicos y soluciones simbólicas (o divertidas faltas de solución). Cada miembro tiene sus propias historias que contar. Debby, por ejemplo, se ha especializado en historias de desamparo, incluso de «desamparo del pobre animalito», siendo esta la característica que desencadena la simpatía de la familia Goodhertz. Está «su» historia de la gaviota que tenía un ala partida posándose desamparada en el patio de los Goodhertz; años después, los miembros de la familia cuentan los exagerados mimos que prodigaron al animal hasta que murió como una exageración absurda de lo sentimentales que son. Debby la contó en la reunión familiar, y todos aportaron sus propios adornos a la historia. También está su relato autobiográfico del pollo que se cayó de un camión en la autopista de Brooklyn a Queens, con un giro narrativo que simboliza su lealtad adulta al mismo ideal. Su amigo se niega a detener el coche para rescatar al pollo: «Vamos a matarnos todos». Ella se pone hecha

una furia: el «mundo real», la horrenda autopista, ha dado al traste con la bondad humana.

El «mundo real» de Carl presenta una crueldad y una hipocresía más deliberadas, es un mundo más corrupto que el de Debby. El entrenador de su colegio le daba instrucciones para que «cazase» a un rival, «haz que tenga que abandonar el campo». Él deja el equipo, en silencio y sin armar jaleo. Carl se ajusta a su versión del «mundo real» buscando enclaves benévolos, de ideas similares a las suyas, como el Movimiento Católico para la Paz, institución a la que dedicaba su tiempo libre durante sus años de estudiante universitario. En la universidad, una vez acabados sus estudios, en lugar de dejarse desanimar por la «competitividad encarnizada» y el «aislamiento de las facultades», intenta hacer que las cosas sucedan de manera que «todos podamos sentarnos a hablar de los problemas como iguales», que es la metáfora clave del hogar familiar. En sus historias, «aguantar» las presiones requiere algo especial. «Somos una familia moral», fue lo que dijo durante la sesión familiar sin que viniese demasiado a cuento.

Todos los miembros de la familia tienen su propia versión narrativa del conflicto, hasta el reservado señor Goodhertz al contarnos la historia de su intimidad amenazada por las demandas de confianza y confidencialidad de sus amigos. Otro enfrentamiento que se produjo en la sesión familiar y que tiene visos de llegar a convertirse en otra «historia», Debby echa en cara a su padre no haberse mostrado más compasivo con ella unos meses antes, cuando le comunicó por teléfono la muerte de una amiga. El padre le responde: «Mira, la verdad es que no la conocía. En este mundo a uno no se le puede partir el corazón por todo». Es consciente de que está caminando peligrosamente cerca de la espinosa frontera que separa la intimidad paterna de la astucia del mundo real de la calle. Al fin y al cabo, como acérrimo patriota antiliberal y antiguo sargento mayor, dio a Carl sus bendiciones cuando éste decidió eludir ser reclutado para ir a Vietnam. Y Debby vuelve siempre al tema de «perderse a sí misma», que significa dedicarse por completo a su carrera. Lo cual no quiere decir que los Goodhertz hayan renunciado a sus ambiciones en el «mundo real». Ni mucho menos. Pero en una medida sorprendente, sus sentimientos de autolegitimación no provienen del hecho de «tener éxito fuera», sino de su identificación y participación en el mundo de confianza e inti-

midad del «hogar». En este sentido, esta familia refleja sin duda lo que muchos escritores denominan la «privatización» contemporánea del significado y del Yo. Tanto en las sesiones familiares como en las autobiografías, no cabe la menor duda de que, tal y como lo pintan, el «Yo real» no es la «persona externa», sino los sentimientos y creencias ligados a los valores de privacidad, intimidad e intercambio mutuo. Los Yoes de los Goodhertz, si se me permite utilizar una metáfora emblemática, se encuentran distribuidos en torno a la famosa mesa del comedor. Cuando la doctora Weisser y yo fuimos vagamente invitados por la señora Goodhertz a una cena italiana en su casa, lo interpretamos como el acto semiótico que era: *nosotros* nos habíamos convertido también en personas reales, yoes residentes en ese mundo que es el «hogar».

La estructura primaria del Yo de cada uno de los miembros de la familia Goodhertz es esta división entre el «Yo real» legitimador y el Yo instrumental dotado de «astucia de la calle» que les protege del «mundo real». Ambos se encuentran en un equilibrio mutuo inestable. Una historia procedente de la autobiografía de Carl nos proporciona una ilustración muy significativa de este hecho. Un verano, en California, conoce a una chica con la que tiene una historia. Él la describe como una persona «indolente y despreocupada». Una tarde, charlando en la cama, la chica le dice que no se tome las cosas tan a pecho. A la mañana siguiente, Carl se levanta temprano, recoge sus cosas y coge el primer avión de vuelta a Nueva York, antes de que ella se despierte. Lo que él quiere no es un *dolce far niente*, sino la cómoda incomodidad de vivir con el conflicto que le define.

VII

Ahora es el momento de volver a una perspectiva histórica. Los psicólogos olvidamos a nuestro propio riesgo que, en época tan reciente como el siglo XVIII, el dominio privado no era tan real, ni tan autodefinidor ni tan estabilizador como el mundo público del trabajo y el poder. Como el historiador inglés Keith Thomas nos recuerda en su profunda recensión del tercer volumen de la *Historia de la vida privada* de la escuela de los *Annales*:

En períodos posteriores de la historia europea, la privacidad se consideraba equivalente al secreto, el ocultamiento y un deseo vergonzante de cubrirse a los ojos de la comunidad. Como decía un sacerdote en el siglo XVI: «el asesino y el adúltero desean por igual la privacidad». En el siglo XVIII Denis Diderot creía que la proliferación de muebles fabricados con compartimentos secretos era señal del deterioro moral de la época... Para Jean-Jacques Rousseau, una sociedad sin privacidad sería una sociedad sin vicios⁴².

No cabe duda de que las vidas y los Yoes que hemos explorado están conformados por fuerzas intrapsíquicas que operan en el aquí y el ahora. La distinción que comparten, esa abrupta separación entre Hogar y el Mundo Real, es *su* distinción, de la que se han apropiado en sus propias vidas. Es algo, en todos los sentidos, rabiosamente *contemporáneo*. Pero si dejamos que la cuestión concluya aquí, estaremos sustrayendo a los Goodhertz de la historia y empobreciendo nuestra comprensión de su vida y vicisitudes, ya que como individuos y como familia son, siempre han sido y nunca podrán dejar de ser, expresiones de fuerzas sociales e históricas. Cualesquiera que sean los elementos que constituyeron esas «fuerzas», con independencia de cuál sea el punto de vista que queramos adoptar sobre esas fuerzas históricas, se han visto convertidas en significados humanos, en lenguaje, en narraciones, y han penetrado en las mentes de hombres y mujeres. Fue este proceso de conversión el que terminó por crear la psicología popular y el mundo *experimentado* de la cultura.

El campo de la psicología cultural está constituido por estas cuestiones. No se ocupa de ellas, como no he dejado de repetir en más de unas cuantas ocasiones, prescindiendo o negando la existencia de límites biológicos y físicos o de necesidades económicas. Pero, por otra parte, insiste en que la «metodología de la causación» no puede ni captar la riqueza social y personal de las vidas que transcurren en una cultura ni empezar siquiera a sondear su profundidad histórica. Los psicólogos sólo podemos hacer justicia al mundo de la cultura mediante la aplicación de la interpretación.

VIII

Ha llegado el momento de concluir estos cuatro capítulos. Empecé censurando a la Revolución Cognitiva por abandonar la construcción del significado» como su principal objetivo, optando en su lugar por el «procesamiento de información» y la computación. En el segundo capítulo hice un llamamiento para que tomásemos en cuenta en nuestros estudios de la condición humana lo que he llamado «psicología popular», esas nociones conformadas culturalmente en función de las cuales la gente organiza la visión que tiene de sí misma, de los demás y del mundo en que vive. Insistí en que la psicología popular es una base esencial no sólo del significado personal, sino también de la cohesión cultural, ya que creamos nuestras instituciones en apoyo de sus postulados, aunque la psicología popular, a su vez, cambia en respuesta a los cambios institucionales. También intenté mostrar que la psicología popular no es tanto un conjunto de proposiciones lógicas como un ejercicio de narración, de contar historias. Se apoya en una poderosa estructura de cultura narrativa: historias, mitos, géneros de literatura.

En el capítulo tercero he explorado los orígenes de la predisposición a participar en la cultura humana y usar sus narraciones. He tratado de mostrar cómo el niño, por dotación genética y por exposición, llega a participar en la cultura *usando* el lenguaje y su discurso narrativo *in vivo*. Llegué incluso a especular con la idea de que la gramática humana podría haber surgido a partir de la presión protolingüística de narrar.

Por último, he intentado mostrar cómo las vidas y los Yoes que construimos son el resultado de este proceso de construcción de significados. Pero también he intentado dejar claro que los Yoes no son núcleos aislados de conciencia encerrados en nuestras cabezas, sino que se encuentran «distribuidos» de forma interpersonal. Ni tampoco los Yoes surgen desarraigados en respuesta sólo al presente; también toman significado de las circunstancias históricas que dan forma a la cultura de la que son expresión.

El programa de una psicología cultural no es negar la biología o la economía, sino mostrar cómo las mentes y las vidas humanas son reflejo de la cultura y la historia tanto como de la biología y los recursos físicos. Necesariamente, utiliza las herramientas de interpretación de

las que siempre se ha servido el investigador de la cultura y la historia. No existe una sola «explicación» del hombre, ni biológica ni de otro tipo. En última instancia, ni siquiera las explicaciones causales más poderosas de la condición humana pueden tener sentido y plausibilidad sin ser interpretadas a la luz del mundo simbólico que constituye la cultura humana.

NOTAS

Capítulo 1

¹ Howard Gardner, *The Mind's New Science: a History of the Cognitive Revolution* (Nueva York: Basic Books, 1985; traducción castellana: *La Nueva Ciencia de la Mente*. Barcelona: Paidós, 1988). Earl Hunt, «Cognitive science: definition, status and questions», *Annual Review of Psychology* 40 (1989): 603-629.

² Hubert L. Dreyfus y Stuart E. Dreyfus, con Tom Athanasiou, *Mind over Machine: the Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer* (Nueva York: Free Press, 1986). Terry Winograd, *Understanding Computers and Cognition a New Foundation for Design* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1987).

³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culturas* (Nueva York: Basic Books, 1973; traducción castellana: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988). Ibídem, *Local Knowledge: further essays in interpretive anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983). Georg Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we Live* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). John R. Searle, *Intentionality: an essay in the philosophy of mind* (Nueva York: Cambridge University Press, 1983). Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). Wolfgang Iser, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*