

Conciencia social y su historia*

Serge Moscovici**

La idea de representación colectiva, muy extendida en los años veinte, juega un papel esencial en la obra tanto de Piaget como de Vygotsky en la medida en que posibilitó la unión de la psicología y la antropología en un marco de teorías del desarrollo. Ellos y otros grandes pensadores de la década de 1920 tenían un enorme interés en explicar la evolución del pensamiento llamado “primitivo” al pensamiento científico. Se argumenta que la concepción de Lévy-Bruhl de la representación colectiva y su hipótesis, en aquel entonces radical, de que las formas culturales de pensamiento no pueden universalizarse fueron los catalizadores de la primera teorización de Piaget y Vygotsky, la cual reconstruye la idea de “mentalidad primitiva” en un marco teórico psicológico, de etapas del desarrollo, a través del pensamiento primitivo (prelógico) del niño. Cada uno de estos pensadores dio seguimiento en su marco de etapas de desarrollo a los temas clave expuestos por primera vez por Lévy-Bruhl. La hipótesis de continuidad de Piaget, empero, refleja la influencia de Durkheim, mientras que la hipótesis de discontinuidad de Vygotsky tiene su antecedente en Lévy-Bruhl.

Cuando era un joven investigador, Piaget, más que ningún otro científico contemporáneo, articuló una verdadera concepción de la investigación en psicología. Leí *La concepción del mundo en el*

* Título original: “Social Consciousness and its History”, publicado en *Culture and Psychology*, Sage Publication, Londres, Thousand Oaks, Oca and New Delhi, vol. IV (3): pp. 411-429. Traducido por Leticia García.

** Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia

niño (1926-1929) en forma un poco tardía, ya casi a los 30 años. Sin embargo, luego de leerlo quedé conmocionado. Tenía una gran oportunidad. Gracias a esa lectura y a otros escritos de Piaget, mi pensamiento se liberó de innumerables nociones que lo limitaban tanto en lo referente a los métodos de investigación como a las cuestiones significativas de las que trata nuestra ciencia.

Una de las paradojas de la psicología es que el estudio de la cognición en los adultos está referido sobre todo a la atención, la percepción, el aprendizaje básico y la memoria, y por tanto a procesos elementales para los cuales se aplican las mismas técnicas simplificadas y no lingüísticas que se utilizan en el estudio de ratas, palomas y conejos. Por el contrario, el estudio de la vida mental de los niños proporciona una base para una observación rica y detallada e intenta entender antropológica y filosóficamente temas centrales como los de las explicaciones, clasificaciones, la moralidad, las representaciones espontáneas y el lenguaje, esto es, las funciones mentales superiores, partiendo de su contenido en el contexto real. Era tentador considerar el trabajo previo de Piaget como una exploración de nuestra cultura a través del discurso infantil, y el material por él recopilado, como expresión de su folclor, sentido común y conocimiento, todo en el pensamiento de un solo niño. Esto me llevó a considerar bajo una nueva luz lo que podría ser la psicología social como disciplina científica especializada: un tipo de conocimiento de una antropología de nuestra cultura, así como la antropología a menudo es la psicología social de otras culturas, denominadas "primitivas". Cuando a finales de los sesenta Piaget me invitó a Ginebra para organizar el primer instituto de psicología social ahí, esto constituyó para mí un reconocimiento de los esfuerzos que había realizado desde mi primera lectura de su obra, lectura que transformó el pensamiento de un estudiante que había abordado tardíamente sus estudios por haberse visto alejado de ellos a causa de la guerra.

Por el contrario, sólo conocí a Vygotsky más recientemente. Fue durante mis cursos en Nueva York cuando las ideas respecto a la cultura, el pensamiento y el lenguaje discutidas en diversos libros y artículos pasaron a formar parte de mi paisaje intelectual. En muchos aspectos Vygotsky fue un autor de moda. Comencé a leer su obra y me pareció atractiva, estimulante y nada convencional. Sobre todo me causó curiosidad conocer a

alguien que escribió en los veinte como si lo hiciera en los ochenta, y para quien era difícil concebir la distinción entre lo social y el marxismo. Quedé fascinado con la fuerza de su estilo, impresión perdurable que seguí teniendo conforme más penetraba en su horizonte intelectual.

Cualquiera que conozca bien las tan irregulares trayectorias vitales tanto de Piaget como de Vygotsky sabe que ambos fueron, en lo que a su formación se refiere, intrusos en la psicología. Por otro lado, ninguno fue, y quizás siga sin serlo, profeta en su propia tierra. Fue América la que les confirió ese estatus y, en la medida en que se puede hablar de alguien que se vale de su poder e influencia para convertir a otro en rey, fue Jerome Bruner quien los elevó al rango de profetas. No me detuve, sin embargo, a reflexionar sobre una cuestión ineludible: ¿por qué celebrar a Piaget y a Vygotsky juntos?

A primera vista pueden parecer una pareja incongruente. Después de pensarlo yo diría que Piaget y Vygotsky tenían más cosas en común que la mayoría de los psicólogos del siglo XX. Por principio de cuentas, compartían la convicción de que la psicología enfrentaba un serio problema: la modernidad. Lo que estaba en juego aquí era dar una explicación de la evolución no tanto del animal al ser humano, como de la vida mental del hombre “primitivo” al llamado “civilizado”; del pensamiento prerracional y colectivo al pensamiento individual y científico. En suma, el problema era entender cómo llegan a ser racionales los seres humanos, cómo manejan su propia conducta, y cómo se emancipan de la dependencia del ambiente y la tradición. En su totalidad, su obra, de la cual la psicología del niño no es más que un capítulo, constituye una respuesta a una cuestión fundamental de la que se ocuparon todos los grandes pensadores de la época. Su obra corre el riesgo de convertirse en una mancha de Rorschach, y podemos tener tantos Piaget y Vygotsky como queramos si nuestra comprensión de su obra no se ancla en su contexto histórico. Pues no sería más que una exageración dispensable decir que la prolífica bibliografía que en la actualidad existe sobre los temas que les interesaban da cuenta de una resistencia a explorar ese contexto histórico.

Hablando de Vygotsky —aunque podría decirse lo mismo de Piaget—, Van der Veer y Valsiner (1991) señalan que “con el

surgimiento de las modas ‘neovygotiskianas’ en la psicología contemporánea, el foco histórico de Vygotsky y sus ideas se retrae al contexto” (p. 1).

Esta reticencia, desde mi punto de vista, es resultado de una tendencia común a buscar la fuente de una teoría en la psicología misma. Como si, en nuestra ciencia, uno no obtuviera inspiración o la encontrara en ideas y principios de otras ciencias, así como la física de Maxwell tomó hipótesis estadísticas de las matemáticas sociales que estaban en boga en su época.

Curiosamente, incluso las teorías referentes a la sociedad parecen tener un origen psicológico, como puede verse en el brillante trabajo de Wertsch, *Vygotsky and the Social Formation of Mind* (1985): “Muchos de los conceptos de Vygotsky acerca de los orígenes sociales de la conciencia humana no se encuentran necesariamente basados en las ideas de Marx ni de ningún otro teórico social” (p. 60).

Desde luego, si cada psicólogo o psicóloga inventara su propia teoría social, tendría el mismo valor científico que el de la creación de una teoría química propia de un genetista o de una teoría física particular de un astrónomo. No obstante, si uno considera que las de Piaget y Vygotsky eran mentes en extremo creativas con una cultura ampliamente cimentada, se ve llevado a observar que sus ideas germinaron dentro de un vasto espectro de ámbitos filosóficos y científicos. Por otra parte, resulta interesante el hecho de que ambos basen sus teorías en la misma perspectiva teórica, cuya influencia fue sumamente ubicua en su generación. Ellos heredaron esta perspectiva teórica de la sociología y la antropología, e hicieron un uso extensivo de ella para sentar las bases de la psicología infantil. La indeleble inspiración que Piaget y Vygotsky tomaron de estas fuentes explica esa persistente proximidad, si no es que similitud constante, la cual ha hecho persistir un diálogo entre ellos a través de sus respectivas obras, aunque nunca se conocieron. Pero ésta es otra historia, aunque no del todo ajena.

Los orígenes de la visión social de Piaget y Vygotsky

Cuando viajar en tren de París a Ginebra tomaba más de tres horas, uno podía leer todos los señalamientos de los cruces: “Aten-

ción, un tren puede ocultar a otro.” Actualmente, cuando nos interesa identificar los orígenes conceptuales de ideas particulares, podemos advertir: “Atención, un centenario puede ocultar a otro.” Así pues, el centenario de Piaget y Vygotsky puede ocultar el centenario que celebramos en 1996/1997, el de la idea de la representación colectiva que juega un papel esencial en su obra y sin la cual esa obra sería incomprensible. Requiere efectivamente un esfuerzo de la imaginación ver cómo podrían vincularse seriamente la cultura y la psicología sin prestar atención a esta idea. Tampoco podría hablarse de las teorías de Piaget y Vygotsky como si esa idea nunca hubiera sido formulada. La idea de representación colectiva o social hizo posible el matrimonio de la antropología y la psicología dentro de un marco teórico de etapas de desarrollo. Consideremos las razones de esa unión.

Para empezar, esta idea introduce lo que el gran sociólogo Talcot Parsons llamó una concepción cultural de la sociedad en el pensamiento moderno. Durkheim, quien fue el autor de esta concepción, rompe con las analogías fáciles entre los organismos vivos y la sociedad humana, y con aquéllas entre la evolución biológica y la historia social, analogías éstas a las cuales podría denominárseles subproductos ideológicos del darwinismo vulgar. A continuación realiza una crítica de las teorías psicológicas y antropológicas que explican las peculiaridades étnicas y culturales en términos de raza, instinto, herencia, en suma, apelando a la sociobiología de la época. Para él, el medio natural de los seres humanos es la sociedad. La sociedad parece ser un sistema de relaciones generadoras de creencias, normas y rituales colectivamente compartidos que unen a la gente. Así como hay instituciones, conocimientos y creencias que existen con anterioridad, durante y posteriormente a la vida de los individuos particulares. Ésta es la razón por la que todas estas formas de representaciones son estables, coercitivas y constitutivas de la sociedad. Es decir, tienen una realidad que, con todo y que es simbólica y mental, es tan real como la realidad física, si no es que más. “Los conceptos”, dice Durkheim (1955/1983):

[...] de origen colectivo (como son realmente todos los conceptos) adquieren a nuestros ojos, incluso cuando su objeto no es real, tal fuerza

que parecen reales. Ésta es la razón por la que los conceptos adquieren la viveza y la fuerza de acción de las sensaciones. (pp. 101-102)

Las representaciones sociales o colectivas constituyen la fuerza de la sociedad que se comunica y genera su propia transformación. El punto de vista de Durkheim acerca del pensamiento y la realidad de una representación social encuadrada en su historia se encuentra más claramente expresado en su libro *Pragmatismo y sociología* (1955/1983):

Todo en el hombre —declara— [...] ha sido hecho por la humanidad en el transcurso del tiempo. En consecuencia, si la verdad es humana, también es un producto humano. La sociología aplica la misma concepción a la razón. Todo lo que constituye a la razón, sus principios y categorías, ha sido elaborado en el transcurso de la historia. (p. 67)

La consecuencia de esto es que las representaciones colectivas o sociales no pueden explicarse con hechos menos complejos que los que gobiernan la interacción social. En otras palabras, no pueden explicarse mediante los hechos de la psicología individual ni aludiendo a ciertos procesos elementales.

Ésta es una visión que me parece totalmente aceptable, aunque supongo que no a todos les ha de parecer así, y da el siguiente sentido a la afirmación de Durkheim: todas las representaciones sociales, incluidos los mitos y la religión, independientemente de a qué cultura pertenezcan, son racionales. Parafraseando a Hegel, podría decirse que, para Durkheim, todo lo social es racional y todo lo racional es social. En otras palabras, las representaciones míticas o religiosas, por ejemplo, de otros pueblos con sociedades diferentes, no son erróneas o irracionales, como creía Frazer (1922), por ejemplo. En su brillante libro, *Razón y cultura*, Gellner (1992) presenta el carácter único de la teoría en los siguientes términos:

Esta teoría tiene el propósito de explicar por qué son racionales todos los hombres: por qué todos los hombres piensan según conceptos sumamente circunscritos, compartidos y prescriptivos, en lugar de hacerlo en términos de asociaciones formadas de manera personal y quizá violentamente divergentes. Esto es a lo que Durkheim se refiere con racionalidad [...] Esta teoría, sin embargo, no diferencia entre un sistema de compulsiones compartidas y otro. Los explica todos, y no

enaltece a ninguno de ellos por encima de los demás. Al igual que la lluvia que benévola cae sobre justos y pecadores, esto se aplica a todas las culturas humanas sin favorecer a ninguna. (pp. 41-42)

Al hacer una acusación de prejuicios, falacias e ilusiones lo que se hace es encubrir esta compulsión compartida de una comunidad y favorecer un modo de conocer cara a cara al otro. A este respecto podemos apuntar que Horton (1993) ha comentado la relevancia actual de esta obra de Durkheim y Lévy-Bruhl y ha evaluado su influencia: “incluso hoy —escribe—, muchas de las ideas dominantes en este campo derivan de su obra” (p. 63).

En todo caso, debe reconocerse que en los años veintes la idea de representación social o colectiva apareció en la sociología, se extendió a la antropología, fertilizó la lingüística (por ejemplo, Saussure), e ingresó en la filosofía y la epistemología, donde, por mencionar sólo unos cuantos nombres, vienen a la mente Cornford, Koyré y Fleck. En psicología, uno puede pensar en Ribot, Dumas, Wallon, Janet, Blondel y otros.

Cuando Piaget y Vygotsky emprendieron sus primeras investigaciones, la idea de representación social o colectiva estaba ya en el ambiente en toda Europa. Podría decirse que Piaget fue iniciado en esta idea y estimulado por el ejemplo de otro gran ginebrés, Saussure. Piaget estuvo tan vinculado en su razonamiento con esta forma de pensar que un contemporáneo suyo, el psicólogo ruso Rubinstein, conocedor de las corrientes importantes de la época, lo señaló específicamente. En un capítulo en el que habla de otros pensadores de Occidente que compartían la idea de representación colectiva, comenta: “Las mismas consideraciones tienen, en principio, relación con la concepción del desarrollo infantil elaborada por Piaget en sus primeras obras, según él ha mostrado, con base en la influencia directa de la ‘psicología social’ de Blondel y Lévy-Bruhl” (Rubinstein, 1959, p. 328). En lo que respecta a Vygotsky, él se “convirtió” a la misma idea luego de una seria crisis intelectual, como refiere Kozulin (1990) o, según creo yo, influido por Janet y Piaget. Por más que leo lo que se ha escrito sobre Piaget y Vigotsky, no deja de sorprenderme cuán poco puede uno hallar respecto a esta relación científica e históricamente esencial.

Recordando a Lévy-Bruhl

La historia, incluso considerando la de las escuelas de pensamiento, no es un largo y calmo río. La meticulosa concepción de Durkheim de las representaciones colectivas implica una continuidad de conceptos y formas de pensamiento que abarca desde las religiones arcaicas hasta las ciencias modernas. Rechazaba lo que en otra parte (Moscovici, 1998) llamo la paradoja de la racionalidad de las representaciones sociales. De hecho todas las representaciones son racionales, aun cuando, parafraseando a Orwell, algunas parezcan más racionales que otras. Puede ser que las representaciones del hombre civilizado parezcan más racionales que las del supuesto hombre primitivo, que las representaciones científicas parezcan más racionales que las religiosas, y así sucesivamente. Tal sugerencia, empero, lleva a un punto muerto si uno asume seriamente la opinión de que el concepto de representación colectiva es instituido por una cultura solamente.

Lévy-Bruhl advierte esta paradoja. Él trata de demostrar que si las representaciones sociales son racionales a los ojos de los miembros de una cultura, no tienen que serlo, sea en los mismos términos según la misma lógica, a los ojos de otra cultura. El proyecto de toda la vida de Lévy-Bruhl fue doble: primero, explicar la mentalidad de las culturas llamadas "primitivas" a partir de causas sociales en lugar de individuales, como había hecho Frazer (1922); y segundo, desmitificar la noción del pensamiento occidental como el privilegiado frente a otras formas de pensamiento. Lévy-Bruhl no era durkheimiano, más bien orientó su esfuerzo a una comprensión más rigurosa de las representaciones colectivas, la cual convirtió luego en un concepto auténticamente autónomo con respecto a una teoría particular de la sociedad y la historia. Como resultado, elaboró una de las concepciones más sorprendentes y radicales de la mentalidad. Según él, es imposible convertir formas superiores de pensamiento, elegidas por una cultura, en leyes universales de la mente humana. El concepto de elección tiene un carácter social del cual se sigue que una de estas formas podría legitimarse como el prototipo normal a costa de todas las demás. En la actualidad es difícil imaginar el escándalo que provocó la visión de Lévy-Bruhl. La idea de que la humanidad com-

parte una unidad psíquica constituyó la base sobre la que psicólogos y antropólogos fundaron sus iglesias. Al igual que la relatividad einsteiniana en esa misma época, la hipótesis de Lévy-Bruhl echó por tierra la idea kantiana de que las categorías de la mente humana son las mismas en todas las épocas y culturas. Lévy-Bruhl añadió un elemento inescrutable, por no decir trágico, a su concepto de representación social. Realizó un cambio en la manera en que nos concebimos, racionales desde luego, pero atrasados en ciertos sentidos, dependiendo de la cultura a la que pertenezcamos. En toda cultura, incluida la nuestra, existe una tensión mental, porque, dice él, nunca se logra la homogeneidad cognitiva. Algo asombroso es que de todos hayan sido los antropólogos y los psicólogos los que más tardíamente reconocieron esta tensión. La hipótesis de Lévy-Bruhl, elaborada por él en muchos de sus libros, se extendió muchísimo en diferentes ámbitos de la vida artística y filosófica, desde Musil hasta Fontane, desde Husserl hasta Bergson, desde Jung hasta Koyré o Fleck. “Dando por sentado”, dice Evans-Pritchard (1964) con referencia a Lévy-Bruhl,

[...] que las creencias, mitos y en general las ideas de los pueblos primitivos son reflejo de sus estructuras sociales, y por tanto difieren de un tipo de sociedad a otro, se dedicó a mostrar cómo forman sistemas cuyos principios lógicos constituyen lo que él denominaba la ley de la participación mística. (p. 53)

Tenemos aquí un pensador cuya obra proporcionó un fundamento común tanto a Piaget como a Vygotsky. Desde luego, los dos tomaron elementos también de Darwin, Freud, Baldwin, Kofka, Bakhtin, Saussure, Janet y muchos otros. La hipótesis y el enfoque de Lévy-Bruhl fueron el catalizador de las primeras teorías de Piaget y Vygotsky. Fue a partir de su esfuerzo por explicar, en términos psicológicos, los conceptos del antropólogo francés que surgió una nueva psicología. En general, todo mundo conoce o debería conocer este hecho, y deberían asimismo reconocerse sus consecuencias históricas. Sin embargo, en realidad este reconocimiento no se da normalmente debido a la tendencia académica comprensible de nuestros contemporáneos a desafilarse los dientes de las ideas muy provocadoras y a abandonar las palabras pasadas de moda y discordantes: mentali-

dad prelógica, primitivismo, participación mística y otras por el estilo. En cualquier caso, no necesitamos estas palabras.

El prestigio de una obra se encuentra indudablemente vinculado con el número de oponentes que se movilizan en su contra. Uno puede decir lo mismo de la clase de lectores que la obra atrae y en cuyo razonamiento influye. Con base en esto, el prestigio de Lévy-Bruhl está justificado en la medida en que su obra sigue siendo tanto admirada como impugnada. Fue un pensador y escritor notable que analizaba los textos de las culturas tradicionales con el mismo rigor conceptual que aplicaba al análisis de los textos de Pascal o Descartes como historiador de la filosofía. Husserl reconoció este talento cuando le escribió a Lévy-Bruhl diciendo que las representaciones colectivas le parecían el mundo de la cultura habitado por pueblos.

Debido a los debates polémicos a los que dieron lugar sus ideas, ciertos especialistas notables ni siquiera hacen alusión a su obra. Y me parece difícil entender lo que quieren decir otros especialistas reconocidos cuando afirman que Vygotsky tomó, sobre todo, su material etnográfico de la obra de Lévy-Bruhl (Van der Veer y Valsiner, 1991, p. 209). Sería como decir que Weber tomó de *El capital* de Marx el material histórico de la sociedad capitalista y no las poderosas ideas acerca de sus procesos económicos y del origen de la plusvalía. Luria (1979) en sus memorias no cometió este error. Tampoco lo cometió Piaget, quien siempre se refirió a la “memorable” o “esencial” obra de Lévy-Bruhl (p. ej., 1951/1955, p. 147). Incluso en 1951, en su ensayo sobre las explicaciones en la sociología, Piaget defendió a Lévy-Bruhl contra sus oponentes cuando escribe: “Parece que la noción de participación resistió victoriosamente a sus críticos” (Piaget, 1951/1955, p. 88).

Sin embargo, quienes han leído la obra de Lévy-Bruhl saben que concibió todo en torno a un único tema: ¿cómo se forma la lógica de la mente humana? Ciertamente, declara, a través de caminos prelógicos que, originalmente, deben haber sido innumerables. Empero, aunque el sinnúmero de culturas en las que la razón ha surgido de manera diferente de la nuestra hayan desaparecido, esto no debería significar que debamos adoptar nuestra propia cultura como modelo. El único resultado de esto sería ratificar, como la norma, la jerarquía de las formas de conocimien-

to y de culturas. En este sentido Lévy-Bruhl es, como diríamos hoy, no eurocéntrico. Lo que las ciencias humanas le deben es sobre todo una regla metodológica que puede definirse como sigue: lo que resulta absurdo a nuestros ojos no necesariamente lo es a los ojos de otros. Hagamos un experimento, y si la conjetura de Lévy-Bruhl se verifica, esta regla necesariamente se tornará inteligible y clara en la medida en que los hechos lo permitan.

En este punto nos encontramos, pienso, con el *quid* del asunto. Así pues, fiel a esta regla, Lévy-Bruhl examinó las representaciones colectivas en todos sus aspectos para ver si podía sacar a luz su coherencia, siguiendo su particular estructura concreta en todas sus expresiones y peculiaridades y tratando de justificar su influencia en la vida de los pueblos. La claridad de Lévy-Bruhl, la cual considero magnífica, ha demostrado ser consistente desde sus primeras aseveraciones hasta los interrogantes finales, en los cuales puso en tela de juicio el trabajo de toda su vida. Cualquiera que lea sus *Cuadernos* se sorprenderá por su honestidad científica y por las efímeras emociones del hombre.

En los siguientes párrafos resumiré tres temas que él desarrolló con respecto a la naturaleza de las representaciones en las culturas premodernas o, como se les ha denominado, “primitivas”.

El primer tema: Estas representaciones colectivas son impenetrables para la experiencia. Esto puede ser porque uno las considera santificadas por la autoridad o la tradición y por tanto cerradas a la información que pudiera refutarlas. También puede ser que los miembros del grupo nunca confronten directamente la experiencia, sino sólo por medio de categorías y sentimientos compartidos. En cierto sentido, estas representaciones son como paradigmas, es decir, son inconmensurables. Además, de acuerdo con Finis (1994), la noción de la inconmensurabilidad entre paradigmas fue una consecuencia de la idea de Lévy-Bruhl de la impermeabilidad respecto a la experiencia.

El segundo tema: Todos los pueblos son sensibles a la contradicción. Sin embargo, esta afirmación no es una verdad aplicable a todas las representaciones que ellos comparten. Esto es particularmente cierto respecto de las civilizaciones premodernas en las que la ley de la participación tiene precedencia sobre la eliminación de la contradicción. Al adherirse a esta ley, los individuos

juzgan idénticos aquellos objetos que para ellos son o familiares o similares.

Por último, el tercer tema podría expresarse como una eficacia semántica, aludiendo a la famosa eficacia simbólica. En ciertos sentidos, el lenguaje para Lévy-Bruhl es una forma de representación social, incluso un sistema basado en representaciones sociales. Y, en las culturas llamadas “primitivas”, su finalidad última debe ser reproducir, tan fielmente como sea posible, imágenes de los objetos y las personas, de cada situación o cambio de situación. Tal es la razón, según él, por la que las culturas tienen un léxico particularmente rico, flexible, cambiante, términos casi fluidos, siempre susceptibles de ser moldeados de acuerdo con las imágenes cambiantes.

Al traer a la memoria esta evidencia histórica, no pretendo originalidad alguna, a no ser, y muy modestamente, ubicar a Lévy-Bruhl y a Vygotsky en su contexto. Ellos son los iniciadores de una serie de ideas y supuestos interconectados con respecto a la naturaleza de las funciones mentales superiores que durante un tiempo fueron dejados de lado porque carecían de rigor formal y porque la psicología se desentendió de la cultura. Incluso se aludía a la cultura como un resultado particular de este proceso histórico. La autonomía de lo individual era ampliamente considerada como el resultado natural de esta larga historia. Este proceso se asumió como un avance único y progresivo de la cultura humana. Ahora bien, cuando la palabra “cultura” comienza a utilizarse en plural, sugiriendo diversas formas de vida diferentes, locales e igualmente significativas, los supuestos con respecto a la naturaleza compartida de las representaciones y su carácter psicológico distintivo puede surgir una vez más bajo una nueva forma.

El niño, un novicio en la cultura moderna

Ahora es el momento de preguntarnos: ¿qué clase de niño, por lo menos al comienzo, asumieron Piaget y Vygotsky al trabajar en su psicología. En realidad, y esto resulta llamativo a primera vista, pareciera que ambos hicieron del niño una figura totalmente cultural y social. No obstante, si quieres conocer a este niño y las bases sobre

las que Piaget y Vygotsky lo observaron y construyeron, has de buscarlo no sólo en las escuelas de Ginebra o Kharbin, sino también en los libros de Lévy-Bruhl! Analizándolo, parece que los adultos de las culturas premodernas son reinventados como niños, como novicios de nuestra cultura preadulta. Al final uno tiene que enfrentar el siguiente hecho, sin importar el razonamiento inductivo: lo que Piaget y Vygotsky estuvieron buscando todo el tiempo al estudiar a los niños eran indicios más que pruebas. Los indicios de la llamada mentalidad "primitiva", y de ninguna otra. Y una vez que encontraron estos indicios, les dieron una formulación psicológica.

Por tal razón, insisto en que los tres temas de la obra de Lévy-Bruhl que he mencionado antes constituyen también los temas de las teorías de Piaget y Vygotsky. Me parece necesario sugerir, aunque no aseverar, su filiación intelectual. Quizás debiera decir que puede mostrarse cómo hicieron del niño el camino genial para la comprensión de la vida mental de una cultura y una sociedad. Piaget y Vygotsky siguieron un camino común no porque ambos estuvieran interesados en la niñez, sino porque construyeron y reinventaron la niñez utilizando materiales similares. Primero que nada, quisiera señalar aquellas características comunes en Piaget y Vygotsky. Esto me permitirá, más tarde, enfatizar con mayor facilidad la principal razón de sus divergencias.

¿No es sorprendente y muy significativo que Piaget y Vygotsky establecieran ambos la ley de la participación, ley sumamente debatida en aquel tiempo, como el pilar de la mentalidad infantil? Al hacerlo, se alinean con Lévy-Bruhl y apoyan su concepción de las funciones mentales superiores. ¿Cómo pudimos no ver que para ambos el desarrollo del pensamiento avanza hacia el pensamiento científico y la ausencia de contradicción? Piaget definió el pensamiento prelógico y preoperacional, y Vygotsky definió el pensamiento según complejos, como las etapas necesarias de este desarrollo. A este respecto, la ley de la participación no es ya una ley particular de una cultura específica, sino una ley universal del pensamiento que todos encuentran en el desarrollo del niño. La conexión teórica entre una experiencia antropológica y un análisis psicológico es lograda de este modo.

Piaget comienza, además, extendiendo la diversidad de las participaciones y considera que aparecen en el momento en que el

niño empieza a diferenciar entre el yo y el mundo. Así pues, tanto la asunción de poderes mágicos por parte del niño como el dotar a las cosas del mundo de vida y conciencia surgen simultáneamente con esta diversidad de participaciones. Piaget explica las participaciones por un egocentrismo ontológico, el cual se manifiesta en una confusión entre un signo y una cosa, entre lo objetivo y lo subjetivo. Ya sea que el niño haga una conjetura con respecto a sus poderes mágicos cuando dice que él obliga al sol o a la luna a que lo sigan, o que le atribuya conciencia a las cosas materiales, es una participación la que está en juego. Es, según Piaget, equivalente a un pensamiento intuitivo o preoperacional de la segunda etapa del desarrollo del niño.

Hay un cierto estilo victoriano en la manera en que tratamos a los pensadores y sus ideas. Los años veinte eran todo menos victorianos. La mezcla de surrealismo, futurismo, antropología y psicología era una realidad, y pienso que esto influyó en pensadores como Vygotsky y modeló su atracción hacia el pensamiento mágico y las llamadas culturas “primitivas”. Le fascinaban los fenómenos de identificación totémica, la cual, creía, debía encontrarse igualmente en la mente de los niños. Si un miembro de un clan dice que es un loro rojo, esta afirmación puede parecer extraña si se considera en términos de su validez física, pero es completamente comprensible en términos de la participación, así como saludar a la bandera o identificar a diferentes miembros de la misma familia por su nombre. El término “complejo” fue acuñado por Vygotsky para explicar esas formas de pensamiento en niños de entre cuatro y cinco años. A esta edad se supone que los niños son capaces de ordenar y seleccionar objetos con base en ciertos atributos concretos —atributos que un adulto puede considerar irrelevantes— y que, en todo caso, pueden cambiar muchas veces en el transcurso de las clasificaciones de objetos que hace el niño. Pensar según complejos, al igual que el acto de nombrar, significa que un objeto individual es simultáneamente él mismo, con sus características propias, y algo que corresponde a una red de todos los demás objetos con los que tiene algún atributo en común. Hay una evidente relación entre la noción de Vygotsky de “lo complejo” y la noción de Wittgenstein de “parecido de familia”.

Sea como sea, el pensamiento según complejos tiene una carac-

terística común con las representaciones de los llamados “primitivos”, a saber, una insensibilidad ante la contradicción. Vygotsky estaba convencido de que su análisis explica la formulación psicológica de la ley de la participación. En suma, el pensamiento llamado “primitivo” no es tan prelógico como preconceptual.

Piaget y Vygotsky adoptaron estrategias de análisis diferentes de las de Lévy-Bruhl. Piaget llegó a creer, empero, que todas las características de la mentalidad prelógica se transferían a los conceptos de la psicología del niño. Mencionaré aquí sólo una entre la gran diversidad de estas características, a saber, el egocentrismo. Este concepto evidentemente debe mucho a Bleuer y a Freud. Por otra parte, y esto no ha sido señalado antes, debe mucho a Durkheim, para quien el egocentrismo estaba asociado con anomia y alienación. De acuerdo con Piaget, los escritos de Durkheim proporcionan evidencia en el sentido de que el niño se encuentra alienado en una sociedad gerontocrática. Lo cierto es que el egocentrismo se encuentra a medio camino entre el pensamiento autista y el pensamiento socializado, de modo tal que el niño no es capaz de comprender el punto de vista del otro. Es precisamente porque el niño está centrado en sí mismo, al igual que el individuo primitivo está centrado en su grupo, que tiene sólo una comprensión parcial y a corto plazo de la realidad, lo cual, no obstante, no afecta la tendencia general de su razonamiento. Si se acepta esa sociedad gerontocrática, la cual, como insistía Piaget, afecta el juicio del niño, bien podría uno decir que el niño resulta sobresociocentrado. En estas circunstancias en que una persona se encuentra completamente subordinada a su familia, la iglesia o la comunidad, tal persona es incapaz de concebirse sin concebir al mismo tiempo a su familia, la iglesia o la comunidad. Esto se aplica igualmente a niños y a adultos. Esta condición proporciona el modelo de toda la concepción de Piaget de la participación. Sea que se trate de egocentrismo o, por el contrario, de sociocentrismo, las representaciones del niño, al igual que las de un “hombre primitivo”, serían impermeables a la experiencia, y por tanto también a la contradicción. “La impermeabilidad a la experiencia e insensibilidad a las contradicciones”, escribió Rubinstein (1959), “caracterizan igualmente el pensamiento del niño en las obras de Piaget como el pensamiento del hombre

‘primitivo’ en Lévy-Bruhl. En este caso, como en aquél, la ‘participación’ remplaza los principios lógicos de identidad y de contradicción” (pp. 328-329).

Este pasaje contiene un tema que también permea la obra de Vygotsky. De acuerdo con él, el pensamiento y el lenguaje del niño están subordinados al pensamiento y lenguaje de la sociedad. El niño adquiere la mayor parte de sus ideas y vocabulario a través de las instituciones socializadoras de la sociedad. Así pues, él no domina la realidad pues carece del acceso a la experiencia que necesitaría tener, como vive en un mundo restringido por la experiencia de los adultos, para él resultará liberador el momento en que, de conformidad con el lenguaje, comience a interiorizar estas representaciones.

La divergencia entre Piaget y Vygotsky

Es imposible entender la psicología del niño sin entender las ideas y los hallazgos de Piaget y Vygotsky. Esto requiere a su vez que entendamos los descubrimientos de Durkheim y Lévy-Bruhl y en qué difieren estos descubrimientos con respecto a la evolución de las representaciones colectivas. Es precisamente porque las teorías de Piaget y de Vygotsky se encuentran en el mismo nivel y tienen muchos puntos en común que la principal fuente de divergencia entre ellos, que no corresponde al mismo orden de hechos, resulta transparente, clara. De hecho, Parsons señaló que la idea de representación social o colectiva no fue más que esbozada por Durkheim. Aun así, hubo, desde el comienzo, una oposición fundamental entre Durkheim y Lévy-Bruhl. Ésta se debió no tanto a diferencias en cuanto a la naturaleza de las representaciones como a sus concepciones disímiles de la evolución. En consecuencia, los dos estudiosos dieron soluciones distintas al problema de la modernidad que se esbozó al inicio de este artículo. Según Durkheim, el pensamiento de una representación religiosa “primitiva” y el de una representación científica “moderna” son dos pasos de un único proceso histórico, en donde el último es un avance con respecto al primero. Según Lévy-Bruhl, la representación “primitiva” y la “moderna” son antitéticas, de tal suerte que

la evolución de la primera a la segunda implica la sustitución de una forma de pensamiento y de sentimiento por su contraria. Ésta es, claro está, una distinción muy burda que aclararé más adelante.

Sostengo que esta oposición entre Durkheim y Lévy-Bruhl se refleja en el pensamiento de Piaget y de Vygotsky. En suma, sugiero que Piaget sigue a Durkheim y que Vygotsky sigue a Lévy-Bruhl. No quisiera, empero, reducir las diferencias entre Piaget y Vygotsky a esta sola diferencia, pues hay también otras ideas, descabelladas o atinadas, con respecto a las cuales difieren. La creencia de que el desarrollo es continuo, como sostenía Durkheim, o discontinuo, como pensaba Lévy-Bruhl, constituye el punto fundamental que sirve de entrada a la singularidad teórica de cada uno de estos dos grandes psicólogos.

En cierto sentido, las ideas de Piaget son una continuación del racionalismo durkheimiano. Se trata de un tipo de racionalismo que invierte la fórmula clásica que va del pensamiento a la acción, y hace de la acción o el ritual el principal agente que dota a las personas de representaciones estables y compartidas sin las que no serían ni humanos ni sociales. Partiendo de la acción, Piaget concibió un nuevo y complejo mecanismo —acomodación y asimilación— para explicar la evolución de un estado de equilibrio a otro por medio de un reacomodo nuevo de elementos preexistentes. Percibía una continuidad ininterrumpida del niño al adulto. En 1965 afirmó que esto, por consiguiente, restaura la continuidad entre las representaciones llamadas “primitivas” y las nuestras más de lo que Lévy-Bruhl pudo suponer. El sentido mismo de esta evolución hacia la reversibilidad y hacia los conceptos científicos tiene una correspondencia con la concepción durkheimiana según la cual mientras más autónomos se hacen los individuos, más diferenciadas se hacen las representaciones y más abiertas a la crítica. Lo que anteriormente era considerado una intuición y un símbolo se enclavará en conceptos. En el proceso de descentración, las representaciones sociocéntricas, según las llama Piaget, se transforman en representaciones científicas.

Es necesario comentar brevemente la teoría histórico cultural de Vygotsky. Actualmente, palabras como “cultura” e “historia” evocan sentimientos positivos y son muy populares. Sin embar-

go, los significados de estas palabras son oscuros en su origen. Es tautológico aseverar que la idea central de Vigotsky y de Lévy-Bruhl es que la gente que vive en diferentes épocas y culturas tiene diferentes funciones mentales o representaciones distintas. ¿Quién podría imaginar que se necesita una teoría para explicar que el mundo es diferente en distintos tiempos y lugares y que tal sugerencia tendría implicaciones subversivas? Tomemos, en un sentido literal, los escritos de Vygotsky y Luria (Luria y Vygotsky, 1992). Desde el punto de vista de Vygotsky, el origen de las funciones mentales superiores ha de buscarse no en las profundidades de la mente o en los tejidos nerviosos, sino en la historia social, fuera del organismo individual. Esto, desde luego, implica un cambio fundamental en todas las áreas de la psicología. Recordemos que éste era más o menos el supuesto básico de Durkheim y su escuela.

Lévy-Bruhl, no obstante, introduce la osada y difícilmente creíble hipótesis de que el desarrollo histórico del conocimiento y de las representaciones es el resultado de una serie de transformaciones cualitativas y de discontinuidades no sólo en cuanto a contenido sino en cuanto a estructuras cognitivas.

Lévy-Bruhl fue el primero en señalar la característica cualitativa del pensamiento primitivo y el primero en tratar los procesos lógicos como productos del desarrollo histórico. Él tuvo una gran influencia en los psicólogos de los años veinte que intentaron ir más allá de las nociones simplistas de la mente y entender la conciencia humana como un producto del desarrollo sociocultural. (Luria, 1976, p. 7)

La apreciación histórica es atinada y precisa. Lévy-Bruhl abandonó el sendero estéril de la psicología evolutiva de su tiempo y ofreció una nueva visión de la conciencia social. Al mismo tiempo propuso una nueva hipótesis del desarrollo histórico y una forma práctica de hacerlo evidente. Aunque él no utilizó la palabra “revolución”, constituyen no obstante los saltos cualitativos propios de las revoluciones representacionales que tienen mucho en común con los cambios de paradigma de Kuhn (1962). Tales consideraciones llevaron a Vygotsky y Luria a creer que la conjetura de Lévy-Bruhl merecía demostrarse. La revolución bolchevique constituyó un experimento natural que en verdad les permitió ponerla a prue-

ba. “El periodo”, escribió Luria refiriéndose a los años 1931-1932, “proporcionó una oportunidad única para observar cuán decisivamente todas estas reformas no sólo lograron una ampliación de la visión sino también cambios radicales en la estructura de los procesos cognitivos” (Luria, 1976, p. iv). No se pueden resumir mejor las dos tareas que se propusieron lograr y el enfoque hipotético-deductivo que hace original a esta teoría histórico cultural. Por esto me sorprendió que tan excelentes investigadores como Van der Veer y Valsiner (1991) escribieran que “Vygotsky y Luria sintieron la necesidad [al planear esta investigación] de ser testigos de estas similitudes y diferencias cognitivas” (p. 242).

Por los escritos de Luria, parece que él y Vygotsky sintieron la necesidad de poner a prueba una audaz conjetura de Lévy-Bruhl y fue con esta idea en mente que se organizó la expedición. En su excelente libro de memorias, Luria (1979) narra el primer encuentro de ellos con Durkheim y su visión de la sociedad, la cual comprende las representaciones y normas sociales que conforman la vida mental de los individuos. Tiempo después conoció las ideas de Janet, quien, bajo la influencia de este sociólogo francés, profundizó en el entendimiento de la relación entre las actividades sociales e intelectuales en el desarrollo infantil. Finalmente, escribe acerca de Lévy-Bruhl, quien, en cierto sentido, había justificado el experimento natural que se plantearon realizar en Uzbekistán. Luria estaba convencido de que habían demostrado que los cambios revolucionarios en la sociedad producían cambios fundamentales en las representaciones de las personas y en sus procesos mentales. Así, su teoría sociohistórica es peligrosamente correcta, diría yo. Uno puede recordar cómo Rubinstein criticó implícitamente en 1934 a Vygotsky por haber elegido la hipótesis de la discontinuidad de Lévy-Bruhl en lugar de la hipótesis de la continuidad de Marx: “Lo decisivo aquí”, escribe,

[...] puede detectarse en una comparación entre Marx y Lévy-Bruhl. Este último sostenía que se daba no sólo una transformación cuantitativa sino cualitativa de la psique en el proceso de desarrollo sociohistórico —cambios no sólo de contenido sino también de formas y estructuras [...] Hay una *cesura* entre lo primigenio cognitivo y lo intelectual. La continuidad aquí se vuelve imposible. Este énfasis en las diferencias,

básicamente falso y políticamente reaccionario, muestra el resultado del misticismo ideológico. (Rubinstein, 1934/1987, pp. 119-120)

Pero al elegir la hipótesis de la discontinuidad de Lévy-Bruhl, Vygotsky está rechazando al mismo tiempo la hipótesis de la continuidad de Durkheim. Durkheim tenía la creencia de que conforme los individuos se vuelven, en el proceso de evolución, menos subordinados a la colectividad y más capaces de percibir directamente la realidad física, y de reaccionar a sus propios sentimientos, las representaciones científicas modernas remplazan a sus predecesoras no científicas. Contrariamente a Durkheim, Lévy-Bruhl estaba convencido de que el pensamiento científico no remplaza del todo al pensamiento precientífico, la ley de no contradicción no elimina la ley de la participación. En ese sentido, el punto de vista de Lévy-Bruhl es la clave del problema de la teoría histórico cultural. Uno entiende por qué, de acuerdo con esta teoría, los conceptos o representaciones científicos finalmente se transforman en representaciones del sentido común en lugar de que éstas sean totalmente eliminadas por ellos.

Recordemos aquellos estudios seminales del desarrollo del pensamiento en el niño desde el nivel de complejos hasta el de los conceptos racionales. Tales estudios son inacabados en cierto sentido, y nos dejan a la espera de una continuación. Yo no habría podido apreciar su importancia sin los comentarios históricos y teóricos del profesor Brushlinsky, del Instituto de Psicología de Moscú, de la Academia Rusa de Ciencias. Estos estudios y los que les siguieron —y esto es algo que rara vez se menciona— se ocupan de la “difusión” del conocimiento, por así decirlo. Para ser más precisos, con la difusión, luego de la Revolución soviética, de los conceptos marxistas en el pensamiento cotidiano de los niños. Claramente, los conceptos espontáneos o de sentido común y los científicos tienen dos orígenes distintos, y posiblemente opuestos: en primer lugar, la escuela o el partido; y en segundo lugar, el ambiente familiar. En el proceso comunicativo del maestro al alumno estas representaciones chocan y se transforman una a la otra. Las representaciones espontáneas facilitan la asimilación de las científicas, y las científicas enriquecen las espontáneas de modo que se vuelven más abstractas. O, como

diría Vygotsky, las primeras ascienden y las segundas descienden, haciéndose más concretas. Así pues, Vygotsky y sus discípulos, al igual que Lévy-Bruhl antes que ellos, sugirieron que no se puede erradicar el pensamiento precientífico. Por el contrario, sugieren que el sentido común es un mediador necesario de la asimilación, ya sea cultural o científica. No sería infundado incluir estos estudios entre los precursores de nuestros trabajos basados en la teoría de las representaciones sociales e incluirlos como parte de la psicología social. ¿Hay más en ellos de lo que parece a primera vista? Recordemos que estos estudios fueron debatidos durante el periodo en el que la preocupación era la cuestión de la pedagogía socialista. De acuerdo con Lenin, la conciencia social es creada por el partido fuera de la mente del individuo y entra en la mente del pueblo y particularmente de los trabajadores quitándoles sus ideas y creencias espontáneas, no revolucionarias, y conceptos no marxistas. Rubinstein menciona en un artículo en qué sentido esto es relevante para la psicología: "El problema leninista de lo espontáneo y lo consciente (cf. *¿Qué hacer?*) no corresponde, desde luego, a la psicología, pero la transición de lo uno a lo otro constituye un profundo cambio psíquico" (Rubinstein, 1934/1987, p. 123). De tal suerte, los estudios de Vygotsky y sus colegas también pueden ser vistos como intentos de poner a prueba, en tiempos estimulantes pero peligrosos, el dogma leninista de la conciencia social, el cual había sido fuertemente criticado por los oponentes socialdemócratas de Lenin. Probablemente este intento, más que ninguna otra cosa, debe haber suscitado críticas y sospechas hacia el gran psicólogo ruso.

Nuestra época no es la de entonces. Empero, por lo que acabo de decir puede imaginarse el origen de la diferencia entre Piaget y Vygotsky respecto a la solución del problema de la modernidad. Para el primero ese problema tenía que ver con la capacidad de pensar científicamente y descentrarse de la sociedad para cooperar o actuar racionalmente. Para el segundo, la solución al problema de la modernidad era crear una conciencia social basada en una visión científica, sin duda una visión marxista, del mundo y la sociedad. Esta diferencia no fue particular de estos dos grandes psicólogos. Corresponde a las dos corrientes que dividieron Europa en la marcha de la historia moderna.

Comentarios a manera de conclusión

Fleck escribió en 1936: "El embrión de la teoría moderna de la cognición se encuentra en los estudios de la escuela de Durkheim y Lévy-Bruhl sobre la sociología del pensamiento y sobre el pensamiento de los pueblos primitivos" (Fleck, 1936/1986, citado en Cohen y Schnelle, 1986, p. 86). Es este embrión lo que Piaget y Vygotsky han formulado en su psicología del desarrollo y lo que en psicología social se elaboró a partir de la teoría de las representaciones sociales. También he tratado de recordarles que la idea de las representaciones sociales es fundamental, no sólo en el pasado sino también en el futuro, para una psicología cultural vigorosa. Se encuentran, por así decirlo, en el centro de su código genético.

Antes de concluir, es necesario enfatizar que el punto esencial no es la mera comparación de las dos teorías de estos pensadores. Ellos vivieron en la misma época, pero no la misma historia. Vygotsky trabajó justo en el ojo del huracán y en un entorno que representa una de las grandes tragedias de nuestro tiempo. Y aunque Piaget fue quizás más sensible de lo que podría pensarse al flujo y reflujo de la democracia en Europa, tuvo más o menos la oportunidad de observarlo desde Ginebra, así como Kant observó la Revolución francesa desde el otro lado del Rin. El trabajo de Piaget es un monumento, el de Vygotsky un magnífico torso, pero un torso no obstante. Un poco una obra como las de Leonardo de Vinci, quien escribió mucho, pero comenzó obras que no concluyó. La gran tentación es oponer a Piaget y Vygotsky como la razón controlada *versus* la pasión, una vida ordenada *versus* una existencia desorganizada, una carrera normal frente a la rebelión, lo clásico *versus* lo moderno.

En suma, tenemos enfrente lo que Nietzsche llamaba un espíritu apolíneo, totalmente equilibrado, regular, continuo, expresión de unidad en la vida psíquica, y un espíritu dionisiaco de ruptura, irregularidad, conflicto y la dualidad de las fuerzas psíquicas y de novedades imprevistas. La historia nos invita aquí, al comparar a Wundt y Fechner, Freud y Janet, Lewin y Skinner, Baldwin y Tolman, a hablar sólo de los muertos. Esta comparación de visiones científicas, empero, resultaría bastante ramplona

si no se obtiene un entendimiento de los orígenes de sus historias paralelas y si no nos preguntamos si ellos representan o no una oposición intelectual más permanente que se remonta al nacimiento de la psicología. Les pido que lean todo esto con tolerancia: como una aspiración a hacer más interesante la historia de la psicología tanto como ciencia de la humanidad como en tanto ciencia humana.

Agradecimientos

Este artículo originalmente fue preparado para una conferencia de la Segunda Conferencia sobre Estudios Socioculturales de Ginebra, septiembre de 1996, como parte de la celebración del centenario del nacimiento de Jean Piaget y Lev Vygotsky.

Bibliografía

- Durkheim, É. (1983). *Pragmatism and Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press. (La obra original se publicó en 1955.)
- Evans-Pritchard, E. E. (1964). *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, Free Press.
- Finis, de V. G. (1994). "La filosofía nello specchio della cultura", *Il Mondo* 3, 1, pp. 266-277.
- Fleck, L. (1936). The problem of epistemology, en R. S. Cohen y T. Schnelle, *Cognition and Fact: Materials on Ludwick Fleck*, Dordrecht, Reidel.
- Frazer, J. (1992). *The Golden Bough*, Londres, Macmillan.
- Gellner, E. (1922). *Reason and Culture: The Historical Role of Rationality and Rationalism*, Oxford, Blackwell.
- Horton, R. (1993). *Patterns of Thought in Africa and in the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kozulin, A. (1990). *Vygotsky's Psychology: A Biography of Ideas*, Nueva York y Londres, Harvester Wheatsheaf.
- Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

- Luria, A. R. (1976). *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Luria, A. R. (1979). *The Making of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Luria, A. R. y Vygotsky, L. S. (1992). *Ape, Primitive Man, and Child: Essays in the History of Behavior*, Nueva York/Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- Moscovici, S. (1998). "The History and Actuality of Social Representations", en U. Flick (comp.), *The Psychology of the Social*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Piaget, J. (1929). *The Child's Conception of the World*, Londres, Routledge y Kegan Paul. (Obra publicada originalmente en 1926.)
- Piaget, J. (1995). "Explanation in Sociology", en *Sociological Studies*, Londres, Routledge. (Obra original publicada en 1951.)
- Rubinstein, S. L. (1959). *Principy... psichologii*, Moscú, Izdatelstvo Akademii nauk SSSR.
- Rubinstein, S. L. (1987). "Problems of Psychology in the Works of Karl Marx", *Studies in Soviet Thought*, núm. 33, pp. 111-130. (Obra original publicada en 1934.)
- Van der Veer, R. y Valsiner, J. (1991). *Understanding Vygotsky: A Quest for Synthesis*, Oxford, Blackwell.
- Wertsch, J. V. (1985). *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press.