

Les arrels filosòfiques i antropològiques de la «psicologia cultural» de Jerome Bruner

Josep Maria Domingo Curto*

El psicòleg nord-americà Jerome Bruner, nascut a Nova York l'any 1915, ha esdevingut amb el pas del temps un dels patriarques vius més consolidats i respectats de tota la psicologia mundial. I això no ha estat per casualitat. El seu caràcter inquiet, entusiàstic, alegre i quasi infantil, podríem dir, per la seva gran capacitat de sorprendre's davant dels descobriments més insignificants realitzats per les ciències humanes, l'han dut a explorar amb infatigable constància la ment humana des de les perspectives més innovadores o inversemblants. Però, juntament amb aquesta amplitud de mires, que s'escau perfectament amb els seus trets caracteriològics, potser el nom i l'obra de Jerome Bruner no haurien tingut el ressò internacional que han acabat adquirint si no hagués estat, en primer lloc, perquè ha sabut envoltar-se dels prohoms de les ciències i les lletres més eminents de la segona part del segle xx (Jakobson, Chomsky, Quine, Luria, Miller, Piaget, Sartre, Oppenheimer, Bohr, Tinbergen, Gombrich, Searle, Von Neumann, etc.), així com de sòlids col·laboradors que l'han acompanyat en les seves aventures científiques; i, en segon lloc, perquè ha sabut trobar el veritable sentit pràctic i humanístic de la ciència psicològica amb aportacions crucials en els terrenys de la percepció, l'evolució mental, la instrucció pedagògica, l'autoconsciència o la psicologia popular i transcultural, entre d'altres. Cal afegir, tanmateix, que probablement la difusió i el reconeixement de la seva obra haurien estat encara més notables si Bruner no hagués topat amb un enemic tan poderós i resistent dins el seu propi camp de batalla, com és la psicologia acadèmica hegemònica d'inspiració positivista. De fet, el gruix dels seus representants —adequadament adoctrinats en els principis de científicitat, objectivitat, quantificació, contrastació i altres, que ha estandaritzat la filosofia neopositivista— no han deixat mai de considerar la figura intel·lectual de Bruner com un cas atípic (per no dir extravagant) dins la mateixa psicologia; justament pel fet que no s'ha deixat sotmetre a la requisitòria de l'Acadèmia i ha practicat, autònomament, un tipus d'anàlisi mental que als seus ulls és eclèctica, incontrastable, difusa, altament especulativa i, per tant, metafísica. Però aquests retrets, que per uns poden és-

* Josep Maria Domingo Curto és catedràtic de Filosofia a l'Institut Milà i Fontanals de Barcelona. La recerca de la seva tesi doctoral es va centrar en l'anàlisi del concepte de cultura de J. S. Bruner. Ha publicat diversos articles sobre el tema de la cultura i el multiculturalisme en revistes com «Mientras Tanto» i «Enrahonar». Col·labora amb el departament de Psicologia Social de la Universitat de Barcelona en una recerca sobre «la construcció cultural de la identitat».

Adreça professional: c/ Àngel Guimerà, nº 3. 08330 Premià de Mar. Telf.: 93 7512553

ser considerats com a altament reprotxables, per altres poden semblar, per contra, absolutament honorables i dignificants. Efectivament, quan de debò es creu que la ment humana té quelcom d'inaprehensible a causa de la seva immensa complexitat, i que difícilment és reduïble a versions simplificades de models mecanicistes que ignoren els vincles que la uneixen amb l'entorn social i cultural, pretendre escriure-la amb unes eines rudimentàries (o inadequades) per fer front a la gran diversitat de registres amb què funciona pot semblar, sense cap mena de dubte, foll i incompreensible. Per tant, que Bruner s'hagi vist impulsat a transgredir les fronteres disciplinàries i a capbussar-se en aigües aparentment estranyes a la psicologia, com ara la primatologia, l'antropologia, la jurisprudència, la història, la lingüística, la narratologia o la crítica literària, entre d'altres, per llançar hipòtesis genèriques i provisionals sobre l'arquitectura profunda que engrana tota la dinàmica mental humana és, més aviat, una manera de procedir que diu molt a favor de qui la practica i, sobretot, de qui és capaç d'exercitar-la. Que això impliqui l'ús d'estrís conceptuals de molta potència abstractiva i, fins i tot, de conjectures heurístiques de factura metafísica no és pas motiu d'escandalitzar-se, ja que prou ens ha demostrat la història de la ciència que hi ha hagut hipòtesis metafísiques (com l'evolucionisme o l'atomisme premodern) que han fecundat moltes més teories científicopositives, en comparació amb d'altres que —com la neopositivista— s'han mostrat molt més estèrils i limitadores.

Dit això en defensa de la versatilitat de l'estil intel·lectual i del talent interdisciplinari en què Bruner ha realitzat el seu magisteri al llarg de la seva dilatada carrera professional, cal afegir, però, que l'evolució del seu pensament no ha estat pas gens lineal, ans al contrari, ha experimentat importants modificacions que, en part, responien a les seves necessitats investigadores i, en part, reflectien els canvis de paradigma que han sofert les ciències humanes i socials des dels anys finals de la Segona Gran Guerra fins al present. Per aquest motiu podem afirmar amb tota certesa que Jerome Bruner ha estat un autèntic fill del seu temps. Però vegem-ho amb més deteniment. Com que seria pràcticament impossible glossar en aquestes breus ratlles tota la biografia intel·lectual de Bruner, proposo, de forma esquemàtica, la següent periodització de les principals etapes del seu pensament, realitzada en funció de les tres ciutats on ell ha desenvolupat les seves recerques, que corresponen, seqüencialment, a Harvard, Oxford i Nova York.¹

Durant els quasi vint anys d'estada a Harvard, universitat a la qual restarà vinculat des del seu doctorat, l'any 1941, fins al 1972 (any en què dei-

(1) Un intent sistemàtic per a la reconstrucció i la periodització del pensament de Bruner des del punt de vista dels seus fonaments filosòfics i antropològics es pot trobar en el meu llibre *La cultura en el laberinto de la mente. Aproximación filosófica a la «psicología cultural» de Jerome Bruner*, Proyecto A Ediciones, Barcelona (en premsa). També és útil consultar, per a més detalls, l'autobiografia escrita pel mateix Bruner *En busca de la mente*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1983.

xa els EUA per instal·lar-se a Anglaterra), Bruner esdevindrà impulsor destacat de tres dels moviments més sonats en la història recent de la psicologia: en primer lloc, l'anomenat «New Look», que capgirarà la teoria de la percepció recurrent als models informacionals i cibernètics que estaven de moda a la dècada dels cinquanta. En segon lloc, la «revolució cognitiva», l'inici de la qual molts historiadors daten l'any 1956 i que va representar (amb la creació, l'any 1962, del Center for Cognitive Studies) el principi de la fi de l'era conductista. I, en tercer lloc, el moviment psicopedagògic de la «reforma curricular», que va pretendre alterar (sense gaire fortuna, per cert, durant l'Administració Nixon) els fonaments clàssics de la instrucció escolar. Aquesta primera etapa del pensament de Bruner es caracteritzà, en línies generals, per un gradual allunyament respecte del credo conductista dins el qual ell mateix s'havia format (igual que Tolman i tants d'altres), i un creixent compromís amb la nova filosofia cognitiva de la ment (tot i que no coincidí amb la versió computacional dels enginyers del Massachusetts Institut of Technology). D'altra banda, en els seus estudis sobre la percepció visual, el pensament cognitiu o la instrucció educativa despuntava un plantejament funcionalista de fons, que s'esqueia perfectament amb la seva embrionària preocupació per vincular les diferents funcions psicològiques entre si, així com entre elles i l'entorn social que les possibilita.

La següent etapa de l'evolució del seu pensament, tot i que es va gestar els darrers anys de Harvard, s'inicia quan Bruner és invitat a la Universitat d'Oxford l'any 1972, i durarà pràcticament més d'una dècada fins que retornarà finalment a la seva ciutat natal, Nova York. Crec que la principal novetat d'aquesta època rau en el fet que va tenir la possibilitat d'entrar en estret contacte amb la filosofia «pragmàtica» del llenguatge (i en concret amb la pragmàtica dels «actes de parla»), que autors com ara Austin o Searle estaven desenvolupant aleshores a Oxford i que procedia, sens dubte, de l'obra genial, però inacabada, del segon Wittgenstein. Aquest nou paradigma que emergia lentament en l'àrea de la lingüística, i que intentava superar els límits dels anteriors estudis sobre la sintaxi i la semàntica del llenguatge, es va estendre com una taca d'oli per gran part de les ciències humanes, remoyent, fins i tot, camps tan impermeables a les influències filosòfiques com ara l'antropologia, l'etnografia o la història oral. Bruner va saber treure profit d'aquests nous aires generacionals per aprofundir l'anàlisi de l'adquisició del llenguatge per part dels nadons, així com per aclarir i escorcollar els mecanismes psicosocials que intervenen en el desenvolupament cognitiu i afectiu dels infants, en una direcció paral·lela —però sensiblement diferent— a la que va utilitzar en el seu moment el reconegut «príncep» rus de la psicologia Lev Vigotsky. Tota aquesta intensa etapa va representar per a Bruner un salt cap endavant que esdevingué capital en la mesura que incorporava gran part de les noves idees del paradigma interaccionista als plantejaments cognitivistes ja habilitats en la fase anterior. La complementarietat d'ambdós punts de vista va tenir, com a conseqüència, un posicionament més crític vers el «cognitivisme com-

putacional» (que restava insensible al *rol* que desenvolupen les estructures interaccionals humanes —jocs, formats, relacions dialògiques, etc.— en el creixement mental) i un decantament molt més decidit vers el «cognitivisme culturalista» (que propugnava, com és sabut, que els préstecs culturals rebuts formen part constitutiva de l'arquitectura de la ment humana). Però, simultàniament, implicava en termes filosòfics un altre canvi d'orientació no menys significatiu, a saber: l'abandonament definitiu de tota resta de «realisme» ontològic i epistemològic, que postulés l'existència d'una realitat pristina, primigènia i, per dir-ho així, independent de tota forma de representació mental prefigurada; i, per contra, el compromís ferm en una visió «constructivista» de la «realitat» natural, social i, en definitiva, mental, forjada a partir de les disposicions combinatòries i les capacitats creatives de la ment humana. És cert que l'eminent psicòleg ginebrí Piaget, ja havia recorregut a una mena de «constructivisme genètic» per explicar l'evolució asincopada a través de la qual avancen els models representacionals de la ment, però, segons la mirada escrutadora de Bruner, aquesta teoria amagava un tipus de constructivisme, el pitjor aspecte del qual no era que fos d'inspiració estructuralista, sinó de naturalesa eminentment immanentista, innatista i, en última instància, formalista. Per contra, el tipus de constructivisme pel qual ell aposta s'acabarà definint més aviat com un «constructivisme simbòlic» (i, per extensió, «cultural»), en la mesura en que considera que la «realitat» dels signes que s'utilitzen en la vida social humana és l'única «realitat» possible capaç d'alimentar permanentment la vida mental dels individus. En resum, podem afirmar, per tant, que en el transcurs d'aquest segon període formatiu Bruner perfilarà —si més no— les eines analítiques i metodològiques per prosseguir el seu viatge cap a la ment en un sentit clarament orientat a ressaltar-ne els fonaments interactius i socioconstructius.

Per últim, des del seu retorn a Nova York, als anys vuitanta, fins a l'actualitat, Bruner tampoc ha deixat de ser sensible a les vicissituds intel·lectuals de la filosofia i al pensament contemporani d'aquesta darrera dècada i mitja. En efecte, la principal novetat incorporada en les seves recerques psicològiques denota de forma palesa el seu compromís amb dos emergents camps de la investigació filosòfica, com han estat l'«hermenèutica» i —per dir-ho en termes genèrics— el «contextualisme». Si segons aquest últim corrent és impensable conèixer el procedir de la ment sense fer referència explícita al context immediat en què opera, segons la primera es fa impossible esbrinar la diversitat semiòtica de la ment sense desxifrar, així mateix, les capacitats interpretatives que porta incorporades. I el fet curiós de tota aquesta aproximació és que l'estudi de les estructures psicolingüístiques associades a la producció narrativa i discursiva de la vida humana esdevindrà central per a la seva escomesa. No sembla, per tant, res estrany que l'atmosfera creada per l'anomenat «gir lingüístic» i, en concret, «narratològic», viscut per tantes i tantes ciències socials aquests darrers temps hagi esquitxat de manera palpable l'obra d'un dels homes més versàtils i imprevisibles que hom pot conèixer. El terreny, però, ja es-

tava preparat des de feia temps, puix el seu interès —sempre viu— per la literatura va facilitar aquesta darrera aproximació cognitiva a la teoria literària i als seus derivats, com ara la teoria dels gèneres, la teoria del *tropos*, la teoria narrativa i, en definitiva, la crítica literària. D'una manera o altra, tots aquests camps han estat explorats per Bruner a fi i efecte d'extreure'n el màxim nombre de conseqüències per a l'anàlisi de l'activitat cognitiva de la ment humana. I això no només s'ha concretat darrerament en la seva proposta de classificació de dos tipus de pensament —el paradigmàtic (o lògic) i el sintagmàtic (o narratiu)—, en què aquest darrer disposaria de la virtut de recollir la facultat intencional que acompanya tota acció humana, sinó, sobretot, en les seves anàlisis sobre la manera en què la gent construeix la seva pròpia biografia mitjançant l'ús de determinats recursos literaris i/o estratègies narratives. Un cop més podem afirmar aquí que tots aquests processos pels quals els individus adquireixen els nivells adequats d'autoconsciència identitària serien, segons Bruner, absolutament insuficients, sense la imprescindible contribució de les grans o petites narratives i metanarratives que tota cultura ofereix, com a préstecs interpretatius, a les seves criatures. En aquest sentit, aquesta darrera i prolífica etapa en la qual es troba actualment el professor Bruner confirma, de forma concloent, que, a pesar de la multitud de registres filosòfics que en el transcurs del temps han anat teixint el seu discurs psicològic sobre la ment, s'hi troba una idea persistent que ha anat guanyant cada cop més rellevància i pes específic; ens referim, sens dubte, a la simple idea —tan metafísica com es vulgui, però tan intuïtiva, d'altra banda— segons la qual la ment i la cultura es fertilitzen mútuament, de tal manera que la primera esdevé una construcció cultural en la mateixa mesura que la segona esdevé una construcció mental. És precisament en aquesta tesi de fons que considero que es troba la clau mestra per poder obrir una interpretació plausible, coherent i profunda de tota l'obra investigadora desplegada per Bruner, que ell mateix ha coronat, aquests darrers anys, amb el disseny d'un projecte global d'investigació que porta com a denominació el nom de «psicologia cultural» o *Folk Psychology*.

El perfil de la «psicologia cultural» de Bruner

Si fins aquí hem fet un breu repàs dels principals referents paradigmàtics que han servit a Jerome Bruner de guia en la seva inquieta recerca de la ment, a partir d'ara, i sent conseqüents amb la nostra interpretació d'aquest autor, intentarem dibuixar a grans trets el perfil prospectiu que va adquirir la seva «psicologia cultural», amb la finalitat de poder esbrinar amb molta més claredat —en el proper apartat— les arrels filosòfiques sobre les quals se sustenta. Tot i que les referències sobre aquesta qüestió es troben molt

disperses en els seus escrits, és en els darrers llibres —i, en especial, a *Actual Minds, Possible Worlds* (1986), *Acts of Meaning* (1990) i *The Culture of Education* (1995)—² on es presenten de forma més matisada les característiques de la seva *Folk Psychology*, per tant, ens centrarem fonamentalment en aquest últim període per intentar glossar-les tan bé com poguem.

En primer lloc, la «psicologia cultural» de Bruner consisteix, en línies generals, en l'intent d'orientar l'estudi dels comportaments psicològics humans en relació amb els diferents marcs socioculturals en els quals se situen. En conseqüència, ha de prendre en consideració allò que la gent fa, com ho fa i on ho fa, com a punt de partida. Contra la postura de tants psicòlegs i filòsofs que neguen la naturalesa proposicional de les accions humanes, reivindica, però, la necessitat d'atendre aspectes com ara: les «intencions» (en virtut de les quals els agents socials organitzen i orienten la seva experiència quotidiana), els «desigs» (a través dels quals es regulen les motivacions de la conducta i s'estableixen els fins valoratius del comportament pràctic), les «creences» (mitjançant les quals es confereix sentit ontològic al mode en què està organitzat el món), les «normes» (per les quals s'estableixen les regles regulatives de la convivència social), els «compromisos» (sobre els quals s'organitzen certes formes comunitàries de vida) i les «disposicions» (per mitjà de les quals es revelen les exigències dels individus cap als altres i cap a si mateixos). Com que tots aquests aspectes es donen en circumstàncies ambientals molt definides, que varien segons coordenades geogràfiques i històriques molt diverses, la «psicologia cultural» ha de saber-los contextualitzar en cada cas amb la finalitat premeditada d'establir els nexes d'unió entre el psiquisme dels individus i la cultura que els envolta.

En segon lloc, la «psicologia cultural» és considerada com una filosofia de la *doxa*; és a dir, pressuposa que no només existeix un elevat grau de congruència entre allò que es diu i allò que es fa, sinó que ambdós aspectes són potencialment interpretables. La premissa que fa possible aquest plantejament es basa, però, en la idea tan essencial a l'antropologia interpretativa de Geertz segons la qual, si bé els agents socials són els que ofereixen en primera persona la interpretació de les seves pròpies experiències (el que s'anomena enfocament «èmic»), tot aquell que vulgui accedir-hi, no tindrà altre remei —per més estranyes i alienes que li semblin— que interpretar-les a partir de les interpretacions dels mateixos protagonistes. És per això que la «psicologia cultural» no es pot limitar a «explicar» les conductes humanes, si no és capaç de «comprendre-les» prèviament de manera significativa.

En tercer lloc, la «psicologia cultural» considera que la ment i la cultura comparteixen un mateix material simbòlic (signes, icones, indicis, llen-

(2) Les referències de les versions castellanes són les següents: *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa, 1988; *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza, 1991; i *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor, 1997.

guatges, etc.) i unes estructures simbòliques similars (regles generatives, normes discursives, codis classificadors, etc.) que fan possible entendre per què l'acció humana no és reduïble a una pura cadena de conductes mecàniques, sinó a un complex comportament significatiu i, per tant, cultural. És a dir, com que el significat de les accions està profundament condicionat per les pretensions discursives de qui les realitza i, a l'inrevés, el significat dels discursos ho està pels tipus d'accions que s'emprenen, tant el «dir» com el «fer» (però també, el «sentir» o el «pensar») configuren una totalitat culturalment integrada, en què cada una de les respectives estructures (ja siguin cognitives, afectives o praxiològiques), lluny de ser governades per estrictes mecanismes innatistes, ho són, en canvi, per complexos sistemes simbòlics d'arrel cultural. És en aquest sentit que la «psicologia cultural» no s'interessa tant per la «conducta» (terme massa contaminat per la ideologia conductista) com per «l'acció» dels agents socials, concebuda aquesta última com a «acció simbòlicament situada» en determinats escenaris interactivament construïts.

En quart lloc, la «psicologia cultural» propugnada per Bruner considera que, a més a més d'una mateixa naturalesa simbòlica, la ment i la cultura comparteixen uns processos i fonaments constructivistes similars. Pressuposa, per tant, que la «realitat» mental i la «realitat» cultural no es poden prendre com a «realitats» ja donades, sinó com a «realitats» simbòlicament construïdes. El tipus de constructivisme aquí utilitzat no té res a veure, tanmateix, amb la versió innatista practicada per pensadors com ara Chomsky o Piaget. El seu, en canvi, és un constructivisme que, podríem dir, té un doble vessant: d'una banda és de caràcter eminentment simbòlic i, de l'altra, de caràcter social; encara que, de fet, són mútuament indissociables, ja que d'alguna manera tot constructe simbòlic, pel fet de ser necessàriament públic, és de naturalesa social. Aquesta mena de «socioconstructivisme simbòlic», tot i que resulta malsonant, té la virtut de permetre contemplar la «realitat» des d'un punt de vista epistemològic absolutament divers, ja que és evident que quan es perd la fe de trobar una «realitat aborigen» des d'on poder fonamentar ontològicament el món i es creu, per contra, que la comprensió que en tenim depèn d'alguna de les artificioses construccions simbòliques disponibles (com és evident per la pluralitat de móns culturals existents), aleshores el coneixement del món no es pot mesurar amb criteris absoluts de «veritat» o «falsedat», sinó amb criteris relatius d'«adequació» o d'«incorrecció». Però s'ha de tenir en compte que el constructivisme simbòlic aquí defensat no pretén precipitar-se cap a les postures extremes del relativisme cultural (i, sobretot, moral), les quals serien epistemològicament absurdes i moralment perilloses; ans al contrari, té clara consciència dels límits que el constrenyen. D'una banda està circumscrit pels factors filoontogenètics de la nostra espècie i d'una altra, pels condicionants estructurals i regulatius que els mateixos «sistemes simbòlics» —utilitzats en les diverses formacions sociohistòriques— s'autoimposen. No pot, per tant, prescindir del substrat biològic dels així anomenats «universals culturals», que en darrera instància conformen la

«unitat psíquica» de tota la humanitat, ni de la dinàmica interna dels diferents universos simbòlics, que, curiosament, són els que impedeixen que mai s'arribi a assolir la total «unitat cultural» de la humanitat. És per tot això, que l'enfocament constructivista de l'anàlisi psicocultural de Bruner no és gens procliu a les tesis extremistes del «relativisme cultural», ni gens afí als plantejaments «dadaistes» (el «tot val») atribuïts, en gran part, a la pràctica postmoderna d'un tipus de desconstrucció poc temperat.

En cinquè lloc, la *Folk Psychology* de Bruner defensa una anàlisi psicocultural que és de naturalesa eminentment discursiva. En efecte, com que considera que els humans expliquem el «per què», el «com», el «quan», etc., dels nostres actes, recorrent a relats, descripcions, històries, contes o, en definitiva, a algun tipus de discurs narrat (més proper, sens dubte, a l'estil de la novel·la que al de la ciència), és comprensible que s'apropi a l'anàlisi de la «psicologia de les poblacions» amb les mateixes eines discursives que elles utilitzen. Per aquest motiu, l'estudi de la narrativa esdevindrà central per entendre fins a quin punt la ment humana està organitzada segons els principis de l'estructuració narrativa de les pràctiques discursives. A més a més, com que cada cultura subministra els criteris per poder distingir allò que és corrent (o canònic) d'allò que és excepcional (o anòmic) per mitjà d'específiques formes i estratègies narratives, la «psicologia cultural» troba en elles la manera idònia per reconstruir el sentit axiològic (o valoratiu) de les pràctiques culturals més diverses, incloent-hi, sens dubte, aquelles que s'aparten o es desvien d'allò que és usual. En aquest sentit, la «psicologia cultural», entesa aquí com un tipus de psicologia orientada a l'estudi dels processos cognitius (i emotius) associats a les pràctiques narratives utilitzades en la vida quotidiana, es troba en condicions d'integrar dins d'un mateix aparell analític tant allò que és rutinari com allò que és aberrant (o tant allò que és majoritàriament consensuat com allò que és minoritàriament admès). En ambdós casos, l'anàlisi del perfil psiconarratiu de la ment dels individus només és possible contrastant-la amb el perfil sociodiscursiu de la comunitat on es troben. És, ni més ni menys, la producció discursiva d'una cultura (amb les seves llegendes, els seus contes, els seus mites i, en definitiva, els seus metarelats) la que subministra, permanentment i a gran escala, els recursos estilístics i discursius apropiats perquè la ment dels individus trobi ple sentit a llurs accions (i a les dels altres). Així, les estructures narratives fan, per dir-ho així, de pont entre «l'autoconsciència» biogràfica que els individus van adquirint de si mateixos i la «consciència col·lectiva» que constantment es va renovant en el si de la comunitat social a la qual pertanyen.

En sisè i darrer lloc, el projecte psicocultural de Bruner considera que el procés d'aprenentatge de la psicologia popular, és a dir, de la psicologia que de forma espontània practiquen les poblacions, comença a aparèixer en els individus a edats molt primerenques; és més, s'aprèn al mateix temps que s'adquireix l'ús del llenguatge i altres transaccions inter-subjectives que tota vida social comporta. En conseqüència, la «psicologia cultural» —com a ciència interpretativa— no pot oblidar en cap mo-

ment l'estudi del procés ontogenètic pel qual tots els individus de qualsevol societat arriben a adquirir els nivells de competència simbolicocultural que se n'espera; ni tampoc pot desatendre, evidentment, les institucions o organismes socials a través dels quals la psicologia popular és inculcada (o incrustada) en la ment dels individus, com poden ser, per exemple, l'escola, la família, els jutjats, les esglésies o qualsevol altra «institució cultural normativament orientada». El fet que cada societat construeixi pragmàticament i negociadament les seves organitzacions a partir —entre altres raons— de les creences psicològiques mantingudes pels col·lectius humans que les promouen, esdevé, sense cap mena de dubte, un dels principis inexorables d'aquesta orientació psicocultural. Segons això, qualsevol organització social és considerada com una «macroconstrucció» sorgida a partir de determinats processos transaccionals entre agents socials, els interessos dels quals es concreten per mitjà d'específics sistemes simbòlics i estils cognitius culturalment compartits. En aquest sentit, les institucions que reglamenten, per exemple, l'educació, el dret, l'oci o el treball, lluny de ser considerades com a simples «organismes» que contribueixen funcionalment a la reproducció del tot social (a la manera que els agrada fer als sociòlegs organicistes o funcionalistes), s'interpreten, per contra, com uns «fòrums» en permanent negociació de significats; «fòrums» que són tant el producte de les habilitats cognitives històricament adquirides pels agents socials, com productors de noves destreses mentals i de noves formes d'autoconsciència social.

Amb el que hem dit fins ara es fa palès que aquest projecte de «psicologia cultural» intenta per tots els mitjans al seu abast encabir la «psyche» en l'antropologia i la «cultura» en la psicologia. Dins del paradigma interpretatiu en què se situa, persegueix, en conseqüència, un model teòric multidimensional en què, a més a més del factor «cognitiu» que li és propi, n'intervenien d'altres, com ara «l'interactiu», el «simbòlic», el «constructivista», el «discursiu», el «contextual», «l'institucional», el «sociohistòric» i també, com tindrem ocasió de veure, el «metacultural». Seria realment difícil —si no impossible— deslliurar cada una d'aquestes dimensions per separat o ponderar el pes relatiu de totes elles; però, en qualsevol cas, aquest és un projecte de llarg abast en què els factors abans anotats troben un harmònic equilibri entre si. Com a mínim, en els que considero els sis camps més conreats de la *Folk Psychology* —a saber: 1) el de la teoria cognitiva de la pragmàtica cultural, 2) el de la teoria constructivista de la «realitat» mental, 3) el de la teoria psicocultural de l'educació, 4) el de la teoria transcultural del desenvolupament mental, 5) el de la teoria psicohermenèutica de la transmissió narrativa dels sabers culturals i 6) el de la teoria psiconarrativa de la formació de la consciència autobiogràfica— es pot comprovar, i de forma prou eloqüent, que l'ordit pluridimensional és un fet practicat de manera molt freqüent.

Les arrels filosòfiques de la «psicologia cultural»

Com és usual en totes les síntesis apressades, és evident que es perd de vista la percepció del detall, però es guanya, tanmateix, en visió panoràmica. Espero, per tant, que amb aquest breu esbrossament que hem fet de la «psicologia cultural» que defensa Bruner es trobin els suficients materials de reflexió per poder començar a entreveure l'aparell filosòfic que el sustenta. Al meu entendre, són principalment tres les línies filosòfiques sobre les quals reposa tota aquesta analítica psicocultural: la «pragmàtica», el «constructivisme» i l'«hermenèutica». No vull dir amb això que amb aquestes tres escoles filosòfiques s'exhaureixin totes les consideracions filosòfiques implícites en la seva obra. Ans al contrari, no seria gens difícil trobar-hi clares referències —tot i que difuses— d'indole epistemològica, ontològica o metodològica que entronquen —directament o indirectament— amb tradicions científicofilosòfiques com ara l'evolucionisme darwinista, el funcionalisme social, l'interaccionisme simbòlic, la psicoanàlisi o la teoria crítica (ja que, no per casualitat, es va incorporar a l'institut creat per Adorno i els freudomarxistes a Nova York, després del seu retorn d'Oxford). Però tot i així, considero que no posseeixen ni la importància ni la rellevància que s'atorga a les tres abans esmentades.

Per començar per la primera, la «filosofia pragmàtica», val a dir que Bruner s'inspira, de fet, en dos de les seves més sòlides ramificacions: l'anglesa i la nord-americana. De la branca anglesa, que apareix al voltant de la figura de Wittgenstein (sobretot de la seva obra tardana culminada en les *Investigacions filosòfiques*)³ i que és desenvolupada gràcies als esforços de gent com ara Ryle, Strawson, Warnock i, especialment, Austin i Searle, Bruner n'extreu, sobretot, la idea segons la qual les condicions praxiològiques que acompanyen tot acte comunicatiu mediatitzat per algun tipus de llenguatge determinen el significat discursiu —però també mental— que tota interacció humana comporta. Tant les «formes de vida» de Wittgenstein com els «actes de parla» de Searle conformarien, per tant, els contextos pragmàtics responsables de regular i reglamentar el sentit de les oracions i el significat de les intencions que despleguen els individus en el seu interior. Dit breument, la praxi seria, des d'aquest punt de vista, prèvia a la *lexi*.

Quant a la branca nord-americana, Bruner coincideix, en línies generals, amb la gran majoria dels seus representants —W. James, Dewey, Schiller, Ch. Morris, Ch. Peirce o G. H. Mead— pel que fa a la seva actitud manifestament antipositivista. És cert que no tots han jugat un paper igualment destacat en la formació intel·lectual de Bruner, ja que, d'una manera

(3) WITTGENSTEIN, L.: *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Laia, 1983. Trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.

o altra, sempre s'ha manifestat molt crític amb les versions més individualistes del pragmatisme i, per contra, molt més afí amb aquelles més properes a postures holístiques o col·lectivistes. Per això, la seva afiliació filosòfica ha estat marcada, sobretot, per figures de la talla de Peirce, Mead o Morris. Del primer cal dir, d'entrada, que Bruner li reconeix el mèrit d'haver estat un dels pioners a elaborar una teoria cognitiva i semiòtica de la cultura. De fet, la seva teoria pragmàtica dels signes i, en concret, la classificació que en fa (en icones, indicis i símbols), el situa en un lloc privilegiat per entendre els processos psicosemiòtics a través dels quals l'home —constituït dins d'específics universos sígnics— estableix vincles socials altament significatius. Quant a Charles Morris, les conseqüències pragmàtiques que n'extreu Bruner consisteixen bàsicament en l'adopció del seu esquema tripartit de la semiòtica en «sintaxi», «semàntica» i «pragmàtica», i en la comprensió d'aquesta última com a responsable de l'articulació i la configuració de les dues primeres. En aquest sentit, el punt de mira que adopta Bruner —com a psicòleg cognitiu— consisteix a preguntar-se per la «realitat psicològica» que amaga tot acte lingüístic; i, evidentment, des d'aquesta perspectiva perd tot sentit plantejar-se el divorci entre la «gramaticalitat» i la «semanticitat» dels signes (verbals o gestuals), d'una banda, i la *praxi* que els envolta, de l'altra. La conclusió a què s'arriba, per tant, no és altra que la següent: la «realitat psicològica» que arrossega darrera seu l'ús del llenguatge es concentra en la totalitat pragmàtica dels «actes de parla» i no en les seves parts integrants o subordinades.

Per últim, pel que fa a Georg Herbert Mead, els vincles filosòfics són encara més estrets. Mead ha inspirat amb la seva obra —en concret, *Mind, Self and Society* (1934)—⁴ una aproximació molt original a l'estudi psicointeractiu de les pràctiques socials humanes (des dels jocs infantils fins a les institucions socials adultes), que ha estat primordialment ampliada pels fenomenòlegs socials (com ara P. Berger o T. Luckmann) i els etnometodòlegs (com, per exemple, Garfinkel). Bruner, per la seva banda, ha admirat sempre la destresa teòrica de Mead a l'hora d'abordar la construcció social de la ment i, específicament, del «jo» (*Self*) a partir de la lògica interactiva de l'acció pràctica humana. Però la importància de Mead per a l'anàlisi psicocultural és deguda, primordialment, al seu doble enfocament («interaccionista» i «simbòlic») dels fenòmens psicosocials. Precisament per això, el seu anomenat «interaccionisme simbòlic» ha aconpleert una funció teòrica de primer ordre en els plantejaments psicoculturals de Bruner.

En referència a la segona gran tradició que ha servit de base a la recerca psicològica de Bruner —la «filosofia constructivista»— és necessari recordar que, en general, per ésser molt més dispersa i difusa, es fa molt més difícil reconstruir-la. Ni tan sols, que jo sàpiga, no existeix encara avui en dia cap estudi seriós que hagi intentat, de forma clara i sistemàtica, la

(4) MEAD, G. H.: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós, 1982.

reconstrucció històrica del pensament constructivista modern, des dels inicis al voltant del segle XVII fins a les darreres expressions en clau postmodernista. No tinc cap dubte que una tasca d'aquestes característiques, malgrat les dificultats conceptuals i documentals que comporta, cobriria amb escreix les exigències de clarificació i ordenació que la filosofia, en particular, i el pensament social contemporani, en general, reclamen de forma peremptòria. Però, de totes formes, i centrant-nos en concret en l'obra de Bruner, intentaré resseguir algunes de les seves reflexions més destacades sobre aquest particular, amb el propòsit de trobar el fil conductor que l'ha dut a afiliar-se a una determinada versió del constructivisme filosòfic.

Si mirem enrere, just als inicis de la revolució cognitiva, cap als anys cinquanta, es fa palès que la lluita contra el paradigma conductista i la seva artilleria neopositivista exigia la recerca de nous estris filosòfics i metodològics, prou potents per oferir una imatge de la ment que fos plenament compatible amb els avenços teòrics i tècnics aconseguits en el camp de la computació i del processament de la informació. En l'atmosfera intel·lectual d'aquells temps, per tant, gent com ara H. Simon, G. Miller, N. Chomsky o el mateix Bruner pressentien que una aproximació cognitiva a l'analítica mental exigia sobretot un concepte de ment diferent del que s'havia utilitzat fins aleshores. És a dir, no un concepte de «ment» entès com una «caixa negra» enregistratora dels processos de computació dels estats mentals activats pel cervell humà (a la manera precoçment dissenyada per Locke), sinó com una singular eina capaç de desplegar potents facultats classificatòries, deductives, simbòliques i, evidentment, inventives i creatives. Dins d'aquesta perspectiva, Bruner va trobar resposta a les noves exigències teoricometodològiques, primer en la tradició filosòfica del «perspectivisme» i, després, en la del «constructivisme», com a versió més refinada que l'anterior. Així, les seves primeres investigacions en el camp de la percepció —que van donar lloc al moviment del *New Look*— estaven directament enllaçades amb la tradició «perspectivista» (tradició que s'origina durant el Renaixement per resoldre el problema de la perspectiva pictòrica, i serà posteriorment desenvolupada per filòsofs com ara Berkeley, Leibniz o Kant), però, en la mesura que les seves investigacions psicocognitives es van eixamplar cap als dominis de la pragmàtica del llenguatge i l'antropologia cultural, el seu referent filosòfic es va desplaçar progressivament cap al «constructivisme simbòlic» (elaborat de forma incipient pels filòsofs neokantians i, sobretot, pel filòsof actual Nelson Goodman), atès que oferia un marc teòric i conceptual molt més omnicomprensiu i globalitzador. És veritat que cada un dels tres primers filòsofs anomenats oferia, d'alguna manera, una particular visió de la ment que comportava l'existència de determinats «filtres cognitius»; és a dir, un tipus de filtres de naturalesa innata per mitjà dels quals se seleccionava, s'organitzava i s'estructurava tota la informació sensorial recollida per la nostra experiència empírica. Tant la teoria de Berkeley —segons la qual l'ontologia de l'ésser depèn de l'epistemologia de la percepció— com la teoria de la

«monadologia» de Leibniz —que pressuposa l'existència d'una curiosa «harmonia preestablerta» entre les diferents representacions que del món disposen les «mònades»— o, per últim, la teoria de la *Crítica de la raó pura* de Kant —que considera que la condició de possibilitat de l'experiència empírica rau en la preexistència de determinades formes estructurants, com ara les «intuïcions pures» de la sensibilitat o les «categories» (o «esquemes») de l'enteniment— estan totes emparentades per una similar visió de la ment, que, en expressió de Bruner, opera, sobretot, de forma deductiva, seguint l'esquema *top down* (de dalt a baix), i no a l'inrevés. El principal problema, però, d'aquestes tres versions primerenques del que podríem anomenar el «protoconstructivisme», consistia tanmateix en el fet que eren incapaces de —o encara no estaven prou madures per— plantejar l'existència d'aquests «filtres», «esquemes» o «categories» mentals (a partir dels quals s'estructura el coneixement humà) com a dispositius cognitius de naturalesa simbòlica. Per aquest motiu, bé se les pot classificar com a teories presemiòtiques de la ment humana i, com a tals, com a teories filosòfiques insuficientment preparades per assumir les interrelacions entre ment i cultura.

El pas cap a aquesta nova orientació el van fer, no obstant això, els filòsofs neokantians; en concret, els representants principals de l'Escola de Marburg. En efecte, tot i que autors de diferents procedències com ara Liebmann, Helmholtz, Schopenhauer, etc., reclamaven des de feia temps un estricte «retorn a Kant» com a antídote a la ressaça hegeliana que va imperar durant gran part del segle passat, el fet és que el neocriticisme desplegat per Herman Cohen, primer, i Paul Natorp, després, a Marburg, va fer possible el disseny d'un projecte constructivista molt més refinat. Però si aquests dos neokantians van desenvolupar el constructivisme fins a les mateixes portes de la filosofia de les «formes simbòliques», sense ser capaços d'ultrapassar-ne el llindar, no hi ha dubte que qui va fer el pas definitiu cap a la creació d'un projecte programàtic, que situés els pressupòsits kantians dins d'un marc de referència estrictament simbòlic, fou Ernst Cassirer. La seva hipòtesi segons la qual l'home és eminentment un *animal symbolicum* i, en conseqüència, l'experiència humana no es pot entendre com un producte derivat del simple desenvolupament cognitiu a nivell individual, sinó com un producte «construït» mitjançant determinades «formes simbòliques» que són operatives dins d'específics marcs culturals (com ara el món dels mites, els ritus, l'art o la ciència), no tan sols va representar una clara revalidació en clau semiòtica de la lectura de Kant, sinó que, just per això, es va avançar a molts altres en l'aventura de captar de manera sintètica els lligams culturals que mantenen units els «estils cognitius», les «estructures lingüístiques» i les «formes simbòliques».

Tampoc no es pot oblidar que, en el camí cap a una concepció constructivista de la ment i de la cultura, Bruner també va trobar suport en els psicòlegs de l'Escola de la Gestalt (en especial, en Köhler), que, curiosament, també estaven profundament influïts pel criticisme neokantià. Tot i que el constructivisme dels gestaltians ha estat font d'inspiració de molts

corrents de pensament contemporani —des de la pragmàtica de Wittgenstein fins a la filosofia de la ciència de Kuhn, passant per la teoria de l'art de Gombrich— el cert és que Köhler, Wertheimer o Koffka oferien un model constructivista de la percepció exageradament condescendent amb el formalisme estructuralista i l'universalisme innatista, de manera que bloquejava tota possibilitat de detectar els ingredients simbòlics i culturals que intervenen en la modulació de la visió humana. No és necessari afegir, tanmateix, que aquest entrebanc en el procés de disseny d'una teoria a la vegada constructivista i simbolista de la percepció va ésser feliçment superat per Bruner quan, a final dels anys quaranta, es van donar a conèixer a la llum pública els resultats de la investigació sobre les relacions entre percepció i valors axiològics realitzats pels membres del *New Look*.

Però, de tots els autors fins aquí analitzats, la figura més destacada en la formació filosòfica de Bruner pel que fa a l'assumpció dels principis del constructivisme ha estat, sens dubte, el filòsof nord-americà Nelson Goodman. Autor de procedència analítica i exponent brillant de la filosofia de l'art, Goodman ha estat dels pocs filòsofs contemporanis més radicalment compromesos en la defensa del «constructivisme simbòlic». Els seus llibres *Ways of worlmaking* (1978) i *Of mind and other matters* (1984),⁵ tot i que no han gaudit de prou reconeixement per part del gremi dels psicòlegs o pedagogs, han subministrat, no obstant això, les eines epistemològiques, ontològiques i metodològiques essencials per tal que Bruner perfilés amb molta més coherència i consistència la seva pròpia concepció simbolicconstructivista de la ment, així com també de la cultura. És per aquesta raó que ens hi detindrem una estona. La radicalitat del plantejament de Goodman —equidistant respecte de l'antirealisme i de l'antiidealisme— consisteix, en línies generals, a considerar els universos simbòlics, que omplen de significació els pensaments i les accions humanes, com a mons —reals, possibles o ficticis— construïts a partir de determinats llenguatges simbòlics amb una gramaticalitat que els és inherent. Així, mitjançant específics procediments operacionals —com ara la recomposició, la ponderació, l'ordenació, la supressió o la deformació— s'estableixen les bases per fer possible l'elaboració de determinades «versions» interna-ment vàlides dels mons simbòlics, o bé la reconfiguració de nous mons possibles a partir dels ja existents. Tot això comporta que la funció referencial dels símbols no es redueix, únicament i exclusivament, a la seva funció «denotativa» (com era el cas de l'empobrida visió neopositivista), sinó que inclou, també, la funció «expressiva» i «l'exemplificadora». En aquest sentit, la diversificació referencial dels símbols i la pluralitat de formes simbòliques possibles (gestos, paraules, imatges, diagrames, etc.) permet retre compte dels plurals mons que componen l'existència huma-

(5) GOODMAN, N.: *Ways of worlmaking*. Sussex: The Harvester Press, 1978. Versió castellana: *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor, 1990. També cal consultar *Of mind and other matters*. Cambridge: Harvard University Press, 1984. Versió castellana: *De la mente y otras materias*. Madrid: Visor, 1995.

na, pel fet que integra dins d'una mateixa «teoria general dels símbols» la ciència, l'art, el dret, la política o el pensament mític i filosòfic. Però potser allò més destacable del constructivisme de Goodman no es troba en aquesta proposta arquitectònica dels mons possibles, sinó en les conseqüències ontològiques i epistemològiques que se'n deriven. Vegem-ho amb més calma. Des del punt de vista ontològic, allò que anomenem «realitat» no és, segons el criteri de Goodman, res ja donat, essencial, preexistent i preestablert; és a dir, quelcom que es presenta virtualment «enfront de» i «oposat a» la consciència humana, com si aquesta només pogués accedir a aquella a la manera com els bàrbars organitzaven l'assalt definitiu a la fortalesa enemiga. Ans al contrari, la «realitat» és impensable sense el pensament simbòlic i, per tant, és configurada, construïda i, en definitiva, constituïda pels dispositius simbòlics que la ment hagi estat capaç d'articular en el transcurs de l'esdevenir històric.

Les derivacions epistemològiques d'aquest plantejament no són pas difícils d'esbrinar si s'entén, simultàniament, que els criteris de validesa que certifiquen la correcció o incorrecció de les diferents versions creades dels mons possibles depenen, en darrera instància, del convencionalisme simbòlic adoptat i, sobretot, de l'adequació lògica «interna» entre les versions triades i els mons simbòlics establerts. Els paral·lelismes que sobre aquesta qüestió es poden traçar entre el «realisme internalista» de H. Putnam, el «pragmatisme» de R. Rorty, el «cognitivisme científicista» de T. Kuhn i el «constructivisme simbòlic» de Goodman són múltiples i eloqüents; Bruner en pren bona nota quan, considerant l'artificiositat inevitable sobre la qual descansa tota comprensió humana, admet juntament amb tots ells que no per això hem d'acceptar acríticament el relativisme més estrident. Per a Bruner és clar que no es podria dir res sobre la seriositat dels principis d'una «psicologia cultural» que caigués en aquests extrems; però pensa que aquesta tampoc no esdevindria una ciència que pogués ser tractada amb tots els honors que reben les ciències empíriques, tret que no incorporés i assimilés el grau just de relativisme que tota vida cultural comporta. D'una manera o altra podem concloure que, necessàriament, la «psicologia cultural» de Bruner és una proposta científica dilemàtica en la mesura que no fa ulls clucs a les eternes contradiccions entre subjectivitat-objectivitat, dins-fora, essència-existència, literal-metafòric o veritat-falsedat, sinó que intenta assumir-les canalitzant-les a través d'un únic model filosòfic constructivista superador de totes aquestes antinòmies. En definitiva, i recollint els precedents històrics tractats, bé podem afirmar que, dins l'àmplia família d'escoles constructivistes existents, Bruner acabarà desestimant tant la versió presemiòtica (Berkeley, Kant, etc.) com la postestructuralista (Foucault, Derrida, Lyotard, etc.) del constructivisme —tot i reconèixer els mèrits respectius—, per afiliar-se de forma clara i manifesta amb la variant simbolicista brillantment desenvolupada per gent tan diversa com ara Gombrich, en la teoria de l'art, Geertz, en l'antropologia cultural, o Nelson Goodman, en el terreny conceptual de la filosofia.

La tercera gran incorporació filosòfica al programa psicocultural de Bruner és, com ja hem assenyalat anteriorment, la filosofia «hermenèutica». De la mateixa manera que en el cas anterior, també aquí ens trobem amb una riquíssima tradició, els orígens de la qual es poden remuntar perfectament al pensament clàssic grec (Aristòtil, sobretot) o medieval. Però, atenent al que convé a la nostra exposició, és preferible ometre tota aquesta evolució en profit d'un major aprofundiment en les fonts immediates que inspiren Bruner. Com és reconegut, l'hermenèutica és més a prop de l'art interpretatiu que de la ciència positiva i, com a tal —tot i que també s'ha de regir per criteris tècnics de coherència i consistència rigorosos— la seva capacitat d'il·luminar el significat profund dels símbols, textos o discursos dependrà, en gran mesura, de l'abast metodològic i de la preparació interpretativa del subjecte que desplegui el seu *rol* com a hermeneuta. En aquest sentit, trobem en quasi totes les ciències socials destacats intèrprets (Geertz en l'antropologia, Burckhardt en la història, Freud en la psicologia, Weber en la sociologia de la religió, Auerbach en la crítica literària, etc.) que han deixat una empremta subjectiva en la manera d'enfocar el seu particular estil interpretatiu. Però no per això són menys interessants i valuosos. Bruner sempre els ha manifestat un reconeixement cordial i franc. No hi ha cap dubte, però, que les referències més explícites que fa en relació amb aquest camp van dirigides directament a figures com ara Baumgarten, Schlegel, Schleiermacher, Collingwood, Dilthey, Heidegger i, sobretot, Gadamer i Ricoeur.

Certament, no tots reben el mateix tractament. Alguns autors només se citen de passada o, com a molt, en una nota a peu de pàgina. Cal notificar, però, que la contribució dels dos darrers ha estat quelcom més que assimilada: ha estat integrada en la recerca psicocultural de Bruner. Per exemple, el que Gadamer anomena «cercle hermenèutic», segons el qual la tasca interpretativa segueix una trajectòria en espiral que retorna infinitament sobre el mateix text en lectures constantment enriquides, esdevé imprescindible per a la comprensió de com els individus generen la seva autoconsciència mitjançant una renovada revisió interpretativa de la pròpia autobiografia. O, per posar un altre exemple, el concepte d'«horitzó hermenèutic», dissenyat per captar el «fons» (o rerefons) significatiu d'una determinada «figura» textual, té com a contrapartida empírica en les darreres investigacions de Bruner considerar la cultura familiar (que serveix com a horitzó interpretatiu) per copsar el sentit psicològic de les accions i/o discursos de cada un dels membres de la família. Amb tot, les anàlisis de Gadamer⁶ referents al paper hermenèutic de les tradicions, els prejudicis, les anticipacions i, en definitiva, els contextos espacials i, sobretot, temporals, li aporten uns materials imprescindibles per enfocar correctament l'ús de l'hermenèutica dins de l'anàlisi psicocultural.

(6) De H. G. Gadamer vegeu, sobretot, el seu ja clàssic *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1988.

D'altra banda, la recepció filosòfica de Ricoeur no deixa d'ésser menys significativa. D'entrada, ningú pot posar en dubte que tant l'evolució com l'amplitud del pensament hermenèutic del filòsof francès ha esdevingut punt de referència obligat per a un gran nombre d'investigadors actualment dedicats a les que s'ha convingut anomenar «ciències interpretatives». ⁷ Seria pràcticament impossible fer aquí una mínima ressenya de les nombroses qüestions tractades en la seva polifacètica obra, ni dels rastres que aquesta ha anat deixant darrere seu. No obstant això, no podem deixar de mencionar quelcom que ens sembla ineludible amb relació a Bruner. És probable que l'hermenèutica inicial revestida de fenomenologia (i cristianisme) que va desplegar Ricoeur en els seus primers escrits no despertés gaire interès en el psicòleg nord-americà, però sí, en canvi, el seu progressiu desplaçament cap a una filosofia hermenèutica que reconeixia en les estructures dels llenguatges (de la poesia, dels mites, de les religions, etc.) les condicions de possibilitat de tot significat procedent del pensament i de la voluntat humana. Des d'aquesta nova perspectiva, la coincidència temàtica entre ambdós autors no és menys significativa. Per donar-ne una petita mostra, l'interès manifestat per Ricoeur a concretar l'especificitat hermenèutica en diferents camps (com ara el «textual», el «dialògic», el de «l'acció», el de la «narrativa», el de la «metàfora», el de la «ideologia» o el de la «utopia») és similar als mateixos àmbits de preocupació recentment expressats per Bruner. No és, per tant, casualitat que hagi trobat en ell —directament o indirectament— un pedestal molt sòlid per a la fonamentació filosòfica de la seva aproximació psicohermenèutica als diferents «actes de parla», com per exemple l'acte de la lectura, l'acte de la narració, l'acte dialògic o l'acte de la confessió autobiogràfica. Com es pot demostrar en cada un d'aquests casos, tant el vessant psicològic com l'hermenèutic són, de fet, indistingibles i mútuament complementaris. Per tant, per a Bruner les estructures cognitives humanes s'expliciten mitjançant recursos hermenèutics en la mateixa mesura que les estructures significatives es plasmen per mitjà de recursos cognitius. I com que les estratègies hermenèutiques de la interpretació textual estan subministrades pel conjunt de relats, contes, epopeies i altres formes narratives, exitosament canonitzades per la força impulsora de les tradicions culturals, es dedueix de tot això que són precisament les cultures (siguin grans o petites, dominants o subordinades), amb tot el seu arsenal de dispositius semiòtics i hermenèutics socialment disponibles, les responsables, en darrera instància, de la modulació narrativa, simbòlica i, en definitiva, cognitiva de la ment humana. No és estrany, per tant, que Bruner hagi descobert en l'analítica hermenèutica de Ricoeur una mina d'idees quasibé inexhaurible; i molt més des del moment en què el filòsof francès ha focalitzat els seus esforços a aclarir la naturalesa de la «narrativa», ja que és justament aquí, en la seva misteriosa manera d'articular el sentit de l'experiència de la

(7) De Paul Ricoeur val la pena consultar les següents referències bibliogràfiques: *Ideologia y utopia*. Barcelona: Gedisa, 1989; *Tiempo y narración*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987; i *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. París: Seuil, 1986.

vida, on Bruner creu trobar el *mèdiu* necessari per fer possible la connexió entre ment i cultura.

És clar que, en una empresa d'aquesta envergadura, qualsevol recurs no és mai suficient. I tot i que la filosofia hermenèutica —sobretot la dels autors aquí ressenyats— hagi estat d'un ajut realment imprescindible, no esgota tota la complexitat que amaga en si l'art interpretatiu de què és capaç la ment humana. Deixem de banda, doncs, la filosofia pròpiament dita, per endinsar-nos en altres camps disciplinaris —i també en altres autors— que han ofert, tanmateix, destacades aportacions a la qüestió hermenèutica. Pel que fa a Bruner, analitzaré tres disciplines que han estat presents de forma especial en la seva obra: la crítica literària, la història i, sobretot, l'antropologia cultural.

De la primera, en recull un feix veritablement significatiu de ramificacions, que abraça des dels clàssics moderns (*Mimesis* d'Auerbach o *El gran codi* de Frye, etc.) fins a autors tan diversos com ara Kenneth Burke, Todorov, Bajtin, Eco, Wolfgang Iser o Donald Polkinghorne. D'una manera o altra, tots ells aporten —encara que sigui de manera puntual— reflexions interessants sobre la teoria de la novel·la (com a forma predominant de la narrativa moderna), sobre l'estructura narrativa i intencional de l'acció humana, sobre la teoria dels gèneres i els *tropos* lingüístics, sobre l'adquisició del pensament narratiu en els infants, sobre l'estructura psicològica de l'acte de recepció estètica, sobre els límits de la interpretació o, en general, sobre el paper del coneixement narratiu en les ciències humanes. És realment sorprenent com Bruner és capaç d'absorbir tot aquest material dispers per elaborar i oferir teories consistents i perfectament engranades dins del seu projecte psicocultural.

Quant a l'hermenèutica històrica, la retenció bruneriana no és menys curiosa. Ha estat molt receptiu a les inquietuds dels historiadors i metodòlegs de la història per una gran multitud de qüestions que afecten directament la reconstrucció del «sentit» dels esdeveniments sociohistòrics; inquietuds que, com se sap, han tingut lloc en aquestes darreres dècades. Considero que Bruner, amb aquesta finalitat, ha posat especial èmfasi en tres dels corrents historiogràfics més representatius de l'actualitat: el primer és sens dubte l'escola dels historiadors francesos dels *Annals*, els representants de la qual (Lucien Febre, Marc Bloch i, més recentment, Philippe Ariès, Vovelle o François Furet) han contribuït de forma molt diversa a il·luminar la funció que aconsegueix l'evolució de les «mentalitats» en el transcurs històric. És fàcilment comprensible, per tant, que un home com Bruner, profundament preocupat per establir els nexes d'unió entre ment i cultura, no hagi deixat passar per alt l'oportunitat que li brindaven aquests estudiosos per transcendir la caduca imatge cartesiana de la ment solipsista, tan recurrentment repetida en la psicologia tradicional, i transmutar-la així en la imatge reflectida d'una mentalitat popular en permanent moviment, la força de la qual és capaç de trasbalsar, fins i tot, les estructures socials i les tradicions seculares més inamovibles. Si l'Escola dels *Annals*

pretenia trobar la síntesi harmoniosa entre explicació (causal) i comprensió (hermenèutica) dels fets històrics, quelcom similar perseguia també l'escola historiogràfica anglesa d'inspiració marxista, representada, entre d'altres, per Eric Hobsbawm o E. P. Thompson. Per a Bruner, ells aporten una visió interpretativa de la història que, lluny de recaure en el vici del determinisme economicista tradicional, és molt més radical, global i enriquidora, puix que, a més a més de recuperar la «memòria» històrica dels pobles o grups socials sense història, han remarcat, amb un èmfasi gens comú, que les «tradicions» culturals són, en el fons, fruit de la invenció humana i que «l'economia moral», que sosté tota l'anatomia social, és tan o més important que l'economia material que la fa possible. D'on es dedueix, d'una forma molt poc ensolapada, que l'anàlisi interpretativa de les dinàmiques psicoculturals no pot prescindir de cap manera de les bases axiològiques, però tampoc materials, amb les quals estan relacionades. Així doncs, el principal consell que l'hermenèutica historiogràfica anglesa pot oferir a la «psicologia cultural» és evitar caure, de totes totes, en el punt de vista idealista —i, per tant, ingenu— de considerar que les «realitats» històriques, culturals i mentals són plenament autònomes entre si i lliures d'influències mútues; al contrari, han d'ésser conjuntament interpretades amb tota la riquesa de nexes que la reconstrucció de la «història total» exigeix. Per últim, la tercera línia historiogràfica que sembla ocupar un lloc privilegiat dins l'organigrama hermenèutic de Bruner és la que s'ha convingut anomenar «metahistoriogràfica». L'objectiu de la seva recerca, escrupolosament tractada per autors com ara Hayden White, Arthur Danto o el mateix Ricoeur, s'ha centrat de forma específica no tant en la revisió empírica del «contingut» de la història factual com en la supervisió crítica de l'aparell «formal» —és a dir, estructures discursives, estratègies narratives, etc.— a què han recorregut els historiadors més eminents, a fi i efecte d'atorgar ple sentit interpretatiu i persuasiu als seus respectius escrits. Des d'aquesta perspectiva, allò important que cal desvetllar per entendre el grau de convenciment i convicció que l'explicació històrica pot aconseguir entre els seus lectors no és pas «què» diuen els seus documents, sinó «com» narren i contenen les seves històries. Per tant, allò que es pretén demostrar és que el sentit que té el passat per al present s'assoleix, curiosament, mitjançant les habilitats i destreses narratives que siguin capaços de desplegar els historiadors (ja es tracti de Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt o Marx). Això pressuposa que la «forma» que adopta el «contingut» històric no és pas un aspecte secundari a l'hora de la interpretació; ni, en conseqüència, que la «poètica de la història» —com l'ha batejat White— sigui mai neutra. En plena sintonia amb aquesta sensibilitat, tan arquetípica entre els científics socials que han assumit l'impacte del «gir narratològic», també Bruner ha cregut veure importants paral·lelismes —així com útils punts de referència— amb la seva pròpia recerca investigadora. En efecte, de la mateixa manera que aquests metahistoriadors consideren que, en funció de les estratègies narratives utilitzades en la construcció del text historiogràfic, es transmet —conscientment o inconscientment— el sentit hermenèuticament profund dels fets interpretats, a més a més del sentit teleològica-

ment intencional que persegueix l'historiador (amb totes les motivacions morals i/o polítiques que l'acompanyen), també Bruner considera que, a nivell psicològic, quan els individus construeixen la seva pròpia autoconsciència biogràfica empenen, entre d'altres recursos, diverses estratègies discursives que, segons les escollides, ofereixen (a ells mateixos i als altres) una particular visió del sentit global de la seva existència, així com de les intencions morals que li són implícites. Concloent, doncs, si la «poètica de la història social» té la seva rèplica en la «poètica de la història biogràfica», la «psicologia cultural» de Bruner trobarà en els lligams que s'estableixen entre ambdues la contrarèplica adequada a l'opinió de tots aquells que neguen —o subestimen— les dependències estructurals que s'estableixen entre l'autoconsciència, la cultura i la memòria històrica.

Les fonts antropològiques de la «psicologia cultural»

Si fins aquí he fet una reconstrucció parcial de la recepció hermenèutica per part de Bruner, ens resta, tanmateix, la més important de les influències rebudes; em refereixo, sens dubte, a la de l'antropologia cultural. També aquí Bruner ha seguit atentament l'evolució que aquesta disciplina ha experimentat al llarg d'aquestes darreres dècades. I el motiu d'aquest resseguiment no ha estat pas gratuït, ja que, com és fàcilment comprensible, un dels conceptes capitals per anar perfilant la seva «psicologia cultural» és precisament el de «cultura». És clar que els antropòlegs han estat batallant des de fa més d'un segle per demarcar amb la màxima precisió analítica l'abast teòric i conceptual d'aquest terme, però també cal afegir que ho han fet des de perspectives tan diverses i contradictòries entre si, que es fa realment difícil, si no impossible, tractar-les de manera sistemàtica i coherent. Així doncs, davant d'un concepte tan polisèmic i tan poc neutre com aquest, cal optar necessàriament per aquella línia d'interpretació conceptual que més s'adigui als objectius fixats i als pressupòsits ontològics i epistemològics inicialment plantejats. Des d'aquesta perspectiva, Bruner va recórrer, cap als anys cinquanta i seixanta, a l'aportació de determinats antropòlegs nord-americans com ara Sapir, Whorf, Kroeber, Kluckhohn o Mead, que eren, tots, hereus directes de l'escola antropològica anomenada «particularisme històric», iniciada i inspirada a final del segle passat per Franz Boas. En línies generals, definien en primer lloc la «cultura» com aquella esfera de l'existència humana que se situa més enllà del món de la biologia i, per tant, com deia Kroeber, té una naturalesa «supraorgànica»; en segon lloc, l'entenien com el conjunt de «patrons», «esquemes» o «guions» que governen i modelen les diferents conductes humanes; i en tercer lloc, atorgaven al llenguatge un paper tan central en l'estructuració de les cultures, que, fins i tot, com fou el cas de la hipòtesi

relativista de Sapir-Whorf, esdevenia el responsable final en la configuració de les «formes de pensament» i dels «estils cognitius» de la gent. Aquesta línia interpretativa del concepte de cultura està, per exemple, explícitament recollida per Bruner en els seus primers estudis sobre psicologia de l'educació i, sobretot, en la recerca transcultural que va realitzar al Senegal, recollida en el llibre *Studies in cognitive Growth* (1966).⁸ Però quan, a partir de començament dels anys setanta, va irrompre en l'escena nord-americana la influència imparable dels pioners de l'antropologia interpretativa que s'inspiraven en la sociologia de Weber o Parsons, en la semiòtica simbolista de Cassirer o Burke, i en l'hermenèutica de Heidegger, Gadamer o Ricoeur, les coses van canviar radicalment. A partir d'aleshores, antropòlegs com ara Victor Turner, Marshall Sahlins o, sobretot, Clifford Geertz, van esdevenir per a Bruner figures d'obligada referència. Com que, de tots, Geertz fou el més revisat, em centraré primordialment en la seva antropologia hermenèutica i, específicament, en el concepte interpretatiu de «cultura» que fa servir. En el seu llibre més celebrat, *The Interpretation of Cultures* (1973),⁹ es pot recollir tot un feix de definicions de «cultura», entre les quals citaré les següents: és «un esquema històricament transmès de significacions representades per mitjà de formes simbòliques»; és «un sistema de concepcions heretades i expressades simbòlicament»; és «un conjunt de significats conceptuals compartits públicament»; és «un sistema ordenat de significacions i símbols»; es «un dispositiu simbòlic per controlar les conductes»; i, en definitiva, és «un context dins del qual es poden descriure tots els fenòmens socials d'una manera intel·ligible». Tot i l'aparent dispersió, el que sembla clar és que el conjunt de totes aquestes característiques apunta a un mateix denominador comú, a saber, que les cultures constitueixen —de fet— el complex món de la producció, negociació, transmissió i recepció de significats, que, directament o indirectament, omplen de sentit l'existència humana i les pràctiques socials que li són pròpies.

Aquesta original manera hermenèutica de concebre la «cultura» s'adiu molt poc, com hom es pot imaginar, a d'altres escoles precedents i/o coetànies a Geertz. Per exemple, no té cap relació ni amb l'evolucionisme darwinian de Tylor, Morgan o Spencer de final del segle passat, ni amb el funcionalisme utilitarista de Malinowski o dels antropòlegs socials anglesos de començament del segle xx, ni tampoc amb el materialisme cultural d'inspiració marxista de Steward, White i Marvin Harris, o l'estructuralisme cartesià de Levy-Bruhl o Lévi-Strauss, que tant de renom ha donat a l'escola francesa durant les primeres dècades de l'última postguerra mundial. Altrament, si hi ha algun punt des d'on es reclama la perspectiva de Geertz, amb totes les precaucions imaginables que es vulguin prendre, es trobaria

(8) BRUNER, J.; OLVER, R. R.; GREENFIELD, P. M.: *Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo*. Madrid: Pablo del Rio, 1980. L'edició anglesa es troba en *Studies in cognitive growth*. Nova York: John Wiley and Sons, Inc., 1966.

(9) GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Mèxic: Gedisa, 1987.

més aviat fora de l'antropologia; se situaria, sens dubte, en el terreny de la sociologia, la semiologia i, probablement, en l'art i la crítica literària. No deixa d'ésser curiós que, coincidint amb les mateixes inclinacions i gustos de Bruner, Geertz també es reclami hereu de la sociologia de Durkheim, de Weber i, de forma igualment reconeguda, de Parsons; de la semiologia de Peirce, K. Burke o R. Barthes; o del criticisme artístic de Goodman, Frye o Auerbach.

Partint d'aquesta particular visió de la noció geertziana de «cultura», de la qual es deriva la necessitat de dur a terme l'anàlisi interpretativa de les pròpies «interpretacions» dels agents socials de la manera més «densa» possible, Bruner acabarà dissenyant en el transcurs de les dues últimes dècades la seva pròpia teoria de la cultura, que, en el fons, estarà específicament conformada pels tres ingredients filosòfics ja tractats (el pragmatisme, el constructivisme i l'hermenèutica), i anirà especialment orientada a fer ressaltar els aspectes psíquics i cognitius amb els quals està relacionada. Així doncs, i per dir-ho de forma breu, la *Folk Psychology* de Bruner operarà amb un concepte híbrid de «cultura» entès, de manera sintètica, com un gran constructe psicosociosimbòlic, que es transmet pragmàticament i s'interpreta hermenèuticament. O, per explicar-ho amb més detall, com un «món» (entre d'altres possibles) compost per sistemes simbòlics, cognitius, emotius i interactius en constant procés de transformació; com un gran «fòrum» on els individus negocien i reinterpreten ininterrompudament els significats dels seus gestos, paraules, discursos, sentiments, accions o decisions; com una «caixa d'eines» de natura simbòlica i històrica, en virtut de la qual els individus aconsegueixen amplificar les seves capacitats mentals, i diversificar, així, les seves destreses intel·lectuals; o, en definitiva, com un gran «text» —o conjunt de textos— mai totalment aprehensible, ni completament codificable, ni definitivament interpretable, per més competència simbolicocultural que s'hagi adquirit. De tot això, se'n desprèn que Bruner utilitza un concepte de «cultura» equidistant d'aquelles versions estrictament «materialistes», que ignoren la naturalesa simbòlica de la cultura, com de les «idealistes», que redueixen la cultura a pures representacions simbòliques; tant de les «economicistes» i «utilitaristes», que destermen la cultura al món dels epifenòmens, com de les «estructuralistes» o «sistèmiques», que suprimeixen la intencionalitat humana de les dinàmiques socioculturals; i tant de les «fenomenològiques», que interpreten la cultura a un nivell microsòcial, com d'aquelles «interpretatives», que deixen levitar la cultura despullant-la de tot rastre terrenal.

Situats en aquest prudent punt intermedi, la cultura esdevé la principal subministradora de recursos interpretatius per tal que la ment realitzi adequadament la seva funció adaptativa a les circumstàncies socials més inversemblants, al mateix temps que s'altera periòdicament en la mesura que la potent maquinària mental crea noves formes i llenguatges simbòlics. Per tant, la cultura és productora de mentalitats i, no obstant això, és produïda per l'activitat de ments creatives; és impulsora d'habilitats cognitives i, simultàniament, receptora d'innovacions simbòliques, discursives i tec-

nològiques; en definitiva, ella fecunda les seves criatures en la mateixa mesura que és fertilitzada per elles, de tal manera que «cultura» i «ment» constitueixen un doble laberint, les parts constitutives del qual es retroalimenten mútuament i evolucionen paral·lelament.

Però, el que sí que sembla clar és que ambdós autors nord-americans s'han vist parcialment trasbalsats en les seves respectives obres amb l'aparició de la jove generació d'etnògrafs dedicats a l'estudi del camp estrictament «metaetnogràfic». Efectivament, un seguit de novells estudiosos de la cultura, tots educats en la persuasiva veu de Geertz, van cometre el crim del parricidi intel·lectual per dur l'antropologia interpretativa un esglau més amunt en l'escala hermenèutica. Aproximant-se a les postures (i compostures) postmodernes més estridents —com ara la de Lyotard, Derrida o Vattimo—, però conservant clares afinitats amb el filó crític de la cultura moderna —com, per exemple, Gramsci, Bajtin, Foucault, Habermas o Walter Benjamin—, aquest nodrit grup de nous hermeneutes culturals (dins del qual destacaria entre els més representatius James Clifford, Vincent Crapanzano, George Markus, Paul Rabinow, Talal Asad i, d'alguna manera, Edward Said), va llançar, a partir de mitjants dels anys vuitanta, una crítica —més o menys radical— al «sospitós» estil textual, narratiu i normatiu implícit en la pràctica etnogràfica tradicional, per reconduir alternativament la tasca etnològica cap a un horitzó interpretatiu en què els principis de la igualtat cultural, el diàleg intercultural i el respecte multicultural servissin com a marc de fons.¹⁰ Sota la seva mirada crítica, l'antropologia eurocèntrica practicada fins aleshores quedava, veritablement, molt malmesa; i es revalidava, per contra, l'etnografia realitzada des de les perifèries. L'examen a què fou sotmesa la primera deixava clara mostra de la seva ineptitud dialògica i de la seva clara vocació colonialista i imperialista. En efecte, l'anàlisi pormenoritzada/detallada dels textos, informes, documents o narracions que han servit com a vehicles preferentment utilitzats pels etnògrafs per fer pública la seva «presentació» de les «altres» cultures, manifestava de forma patent i persistent que: primer, la relació entre «nosaltres» i «ells» s'estableix usualment en termes «d'allò que és normal i natural» enfront «d'allò que és extravagant o exòtic»; segon, l'autor genera tot un llenguatge basat en la complicitat entre ell mateix i el seu públic lector, a fi de mantenir conjuntament la màxima distància respecte dels «altres»; tercer, l'autor usa —i abusa de— la seva «autoria» mitjançant estratègies narratives hàbilment edificades (com, per exemple, la cita indirecta, discursos impersonals, etc.), amb el fi inconfessat de reproduir objectivament i fidelment l'experiència cultural dels «altres», sense que traspuï, ni per un instant, cap llampurneig de subjectivisme capaç de qüestionar les normes del positivisme etnogràfic de rigor; quart, l'epistemologia implícita en la tex-

(10) Per a una visió de conjunt sobre aquesta antropologia metaetnogràfica vegeu, per exemple, CLIFFORD, J. i MARCUS, G. E.: *Retòriques de la antropologia*. Júcar Universidad, 1991 (títol en anglès: *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. University of California Press, 1986). O també REYNOSO, C. (comp.): *El surgimiento de la antropología post-moderna*. Mèxic: Gedisa, 1991.

tualització etnogràfica tradicional revela que les seves «formes de representació» responen als patrons cognitius i interpretatius imposats per la cultura occidental a partir del segle XVII (amb la qual cosa, pensen, és convenient «antropologitzar l'epistemologia» com a prevenció terapèutica davant dels excessos comesos); i cinquè i últim, com que la «mirada» de l'etnògraf, com a intèrpret de les cultures, mai no és neutra i sempre es fa des d'algun lloc, caldria que amb vista a les futures textualitzacions etnogràfiques es prenguéssin prou consciència discursiva per no ometre la complexa dialèctica hermenèutica que s'estableix necessàriament a tres bandes: és a dir, entre l'etnògraf, el públic receptor i els nadius. En resum, tot aquest projecte hermenèutic de la nova metaetnografia proposa unes noves pràctiques de textualització cultural que siguin «dialògiques», «polifòniques» i «heteroglòssiques» (per expressar-ho en termes de Bajtin), que superin el vell estil literari associat al tradicional «realisme etnogràfic», i que presentin la realitat sociocultural (la d'uns i d'altres) com una «realitat» sorgida de la negociació —sempre difícil i molt sovint asimètrica— entre societats culturalment distants. En aquest sentit, s'ha de considerar l'estratègia discursiva propugnada per aquesta etnografia postmoderna com un tipus d'estratègia necessàriament «multitextual» i «intertextual» de l'anàlisi cultural.

Com es pot comprovar, les afinitats entre la metahistorigrafia, abans referida, i la metaetnografia, aquí tractada, són múltiples. En ambdós casos, però, sobresurt un mateix denominador comú que apareix insistentment; a saber, d'una banda, la consciència crítica que la presentació (i representació) dels fets històrics o culturals depèn de les lleis del constructivisme narratiu utilitzat; i, de l'altra, la consciència autocrítica que la interpretació dels fenòmens històrics o culturals respon a les lleis d'una hermenèutica textual —per dir-ho així— ampliada, en què, a més a més del punt de vista de l'autor, hi càpiga el del nadiu i també el del potencial lector. No hi ha dubte que la tridimensionalitat d'aquesta nova hermenèutica —sempre que sàpiga preservar el sentit crític del modernisme i el sentit plural del postmodernisme— permet eixamplar l'esfera de la interpretació històrica i cultural fins a límits difícilment imaginables en temps recents, pel fet d'incorporar nous valors —com ara el reconeixement de la diferència, el respecte mutu o l'interculturalisme— entre els seus pressupòsits bàsics. Per tant, el vessant ètic d'aquesta darrera hermenèutica és essencial per a la nova pràctica literària que propugna.

Conscient de tot això, Bruner ha simpatitzat amb molts d'aquests elements i ha intentat treure partit d'altres. Però, del conjunt de tots, considero que, en línies generals, hi ha un aspecte que fa que hi hagi una complementarietat —tot i que no prou entesa ni explorada— entre la «psicologia cultural» de Bruner i la «metaetnografia» contemporània, que es concreta en el fet que la «construcció cultural de la ment», del primer, i la «construcció textual de les cultures», dels segons, exigeix inevitablement una visió global que sigui capaç d'intercalar «cultura», «text» i «ment» dins d'un mateix esquema interpretatiu. En efecte, tan necessari és per als etnò-

grafs de l'última generació incorporar un determinat concepte cognitiu de ment que faci de pont entre allò «textual» i allò «cultural», com per a Bruner assumir una determinada anàlisi textual que salvi les distàncies entre allò «cultural» i allò «mental». De tota manera, tot i que ja s'ha començat a esbossar el camí, falta encara un gran tret perquè l'anàlisi cognitiva de la ment desenvolupada per Bruner extregui totes les conseqüències possibles que amaga l'art subtil de la interpretació. I em refereixo bàsicament al fet que, com tindrem ocasió de comprovar en el pròxim apartat, dins d'un món caracteritzat per profundes desigualtats socioculturals, on els recursos materials i simbòlics estan repartits d'una manera profundament asimètrica i on la distribució del poder està obrint esclletxes creixentment insalvables, l'hermenèutica cultural no hauria de desestimar o ignorar — per raons morals òbvies— el seu vessant crític, així com també polític. I justament és aquí on, segons el meu parer, la «psicologia cultural» de Bruner mostra les seves majors febleses i limitacions. És, expressat sense embuts, com si els límits de la seva hermenèutica marquessin altrament els límits de la seva analítica psicocultural.

Per concloure, si fins aquí hem fet un breu recorregut a través de les múltiples fonts interpretatives (de la filosofia a l'antropologia passant per la crítica literària o la historiografia) és per ressaltar, fonamentalment, que l'orientació hermenèutica és molt present en el projecte psicocultural de Bruner, de la mateixa manera que abans he destacat, amb finalitat similar, l'orientació constructivista i pragmatista que l'acompanya. En el fons, doncs, el que he volgut és posar de manifest que el rerefons filosòfic que apunta la tota la *Folk Psychology* reposa en aquestes tres potents branques de la filosofia contemporània, així com en les ramificacions que han tingut en àrees científicohumanístiques afins; Bruner n'ha sabut treure profit amb una destresa realment sorprenent.

Més enllà de Bruner: cap a una «psicologia cultural crítica»

Ens resta exposar, per finalitzar, algunes consideracions de caràcter crític vers la *Folk Psychology* de Bruner. Hem vist com les presumpcions epistemològiques i ontològiques amb què opera es deriven de manera més o menys explícita de les bases filosòfiques aquí esmentades. Però si ens preguntéssim, en definitiva, per la seva filosofia moral i política, les coses no estarien pas tan clares. M'explico. Bruner és un home que es guarda molt d'emetre judicis de valor gratuïts quan realitza la seva feina professional com a científic de la ment; i, fins i tot, es mostra molt cautelós i reservat quan, en els seus escrits més polèmics —sobretot en el terreny educatiu— es veu obligat a emetre algun tipus de valoració ètica o políti-

ca. Això fa, sens dubte, que les referències explícites a la temàtica filosòficomoral siguin prou escasses i disperses; i, justament per aquest motiu, les dificultats per reconstruir-la són enormes.

No obstant això, el primer fet que constatem en llegir qualsevol text de Bruner és que, entre línies, hi batega un poderós impuls democràtic, a més a més d'humanístic. Com ell mateix afirma, «el constructivisme de la «psicologia cultural» és una expressió profunda de la cultura democràtica» i, en conseqüència, tant ha de recollir, assimilar i assumir la diversitat plural pròpia de les societats modernes com preservar-la i fomentar-la en la mesura de les seves possibilitats. D'aquí es desprèn, tot i que de forma genèrica, el primer i principal compromís ètic i polític de la psicologia cultural de Bruner. Tanmateix, disposem de raons i motius suficients per perfilar una mica més el contingut d'aquest principi democràtic. A grans trets, la filosofia política de Bruner —molt propera al partit demòcrata nord-americà— ja es va posar de manifest de forma pràctica amb el seu suport a l'impuls renovador de l'Administració Kennedy i, sobretot, contra el conservadorisme i el puritanisme de la subsegüent Administració Nixon. Aleshores, el seu afany per establir les bases d'una reforma educativa igualitarista, comprensiva, participativa i antidiscriminària (a nivell racial, classista o genèric) va xocar frontalment amb la creixent tendència neoconservadora i neoliberal del republicanisme més recalcitrant, que, coherent amb la seva òptica, pretenia —i de fet ho va aconseguir— transformar el camp educatiu en un camp profundament mercantilitzat, competitiu i, en definitiva, promotor de lacerants desigualtats socials. La confrontació política enfront d'aquesta estratègia reaccionària el va dur a importants reflexions sobre el sentit de l'educació democràtica dins d'un marc socioeconòmic creixentment regulat per les lleis de l'oferta i la demanda, així com sobre les possibilitats reals de què disposa l'aparell educatiu per aconseguir la igualtat d'oportunitats d'accés per a tothom a un ensenyament digne i de qualitat, que fos capaç de compensar les destrosses i les ferides que el neoliberalisme imperant infringia en el teixit social. Però, com ja hem vist, la força dels fets adversos va ésser superior a la noble lluita per la consecució de la utopia educativa, la qual cosa va acabar desencadenant, entre d'altres conseqüències, un «exili» voluntari cap a Anglaterra.

Tanmateix, en l'ordre teòric del pensament polític, hi trobem altres raons que acompanyen les esmentades aquí i que fan pensar, altrament, en un tipus de posicionament polític més perfilat i definit. Per exemple, en la polèmica que ha tingut lloc en temps recents entre els partidaris del «comunitarisme» (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel o Michael Walzer) i els defensors del «liberalisme» (John Rawls, Richard Rorty, Roland Dworkin o Joseph Raz), Bruner sembla haver pres partit —tot i mantenir el seu compromís amb el tarannà liberal propi dels drets humans universals— pels primers; o, si no, per aquelles versions del liberalisme més respectuoses amb el comunitarisme moderat, com ara la de Dworkin (que, com és notori, en els seus escrits sobre filosofia del dret ha sabut valorar adequadament les arrels culturals —i, per tant, d'origen comunitari— que

regeixen els principis normatius dels codis jurídics establerts en una societat donada). En efecte, si es pren en consideració el fet —tan repetit en aquest article— que Bruner admet com a principi incontrovertible el caràcter profundament cultural del psiquisme humà, no sembla pas estrany que simpatitzi —i de forma explícita— amb la màxima aristotelicohegeliana dels comunitaristes, segons la qual l'estructuració moral dels individus és presidida per l'*ethos* cultural de la societat a la qual pertanyen. Per dir-ho breument, el «nosaltres» és previ al «jo» i, en conseqüència, els valors, les normes i altres formes regulatives de la vida social són requeriments imprescindibles en l'articulació de la identitat dels individus. Per tant, quan l'autor comunitarista més citat per Bruner, Charles Taylor, s'enfronta amb la imatge individualista i autosuficient que ha estat específicament dissenyada pels pensadors liberals per representar el seu model idil·lic d'home modern, coincideix fil per randa amb pretensions iguals desplegades per Bruner quan, en un context més teòric, descarrega la seva crítica contra les suposades virtuts de l'«individualisme metodològic», la «teoria de la decisió racional» o, en general, la «teoria de jocs», justament perquè totes aquestes orientacions descansen sobre el sòrdid principi liberal de considerar l'individu com un agent plenament autònom i capaç d'establir racionalment el seu ordre jeràrquic de preferències sense cap vincle amb l'ordre cultural i/o moral dins del qual es mou. O, per ampliar les comparacions, quan Taylor avalua la necessitat d'emprendre una llarga reconstrucció historicocultural (que el duu fins al llindar del segle XVII) per recompondre la identitat «perduda» de l'home contemporani —reconstrucció que es troba en el seu llibre *Sources of the self. The making of the modern identity* (1989)—,¹¹ les afinitats amb els treballs de Bruner, orientats a refondre una nova imatge de l'autoconsciència humana formulada en termes de les tradicions narratives que la sostenen, són més que eloqüents: són essencials per comprendre les similars sensibilitats polítiques que ambdós autors mantenen, amb l'excepció, potser, que Taylor fa servir el seu peculiar comunitarisme per desenvolupar polítiques identitàries específiques que preservin el dret a la diferència de comunitats sense estat (com és el cas del Quebec, el seu país natal); en canvi, Bruner, sense aquestes premures identitàries, omet —o desatén— la possibilitat d'incorporar aquestes noves reflexions sobre les «polítiques multiculturals» entre els fonaments de la seva «psicologia cultural».

Tot això destaca la idea que, no obstant l'estel moral i polític que il·lumina l'obra de Bruner, hi ha una sèrie de límits —més implícits que explícits— que fan que la *Folk Psychology* no esdevingui encara més polititzada; o, si es prefereix, que no sigui capaç de desplegar totes les potencialitats crítiques que conté. Al meu entendre, els motius d'aquests «límits»

(11) Es pot consultar l'edició castellana: TAYLOR, Charles: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996. Des del punt de vista més polític, consulteu el seu llibre *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1993.

són d'ordre molt divers, però, a pesar de tot, en voldria esmentar uns quants de caràcter sociològic (i, específicament, de sociologia de la cultura) que considero que, en el fons, constitueixen el nucli central de qualsevol psicologia social o cultural que pretengui ser crítica. Em refereixo a la necessitat d'abordar (o incorporar) dins de l'esquema interpretatiu de la «psicologia cultural» aspectes —tan reals com ineludibles— com ara les relacions de poder que s'estableixen entre individus o grups socials; les relacions de jerarquització racial, sexual o classista que es donen a escala nacional o internacional; el paper que desenvolupen les ideologies en la conformació (o deformació) de les mentalitats populars; la ruptura dels tradicionals lligams ecològics entre les comunitats humanes i els seus entorns ambientals; l'impacte dels poderosos *mass media* en l'estructuració dels estils cognitius de les poblacions; la fractura multicultural —tant multiètnica com multinacional— dels estats moderns; la lluita per l'assoliment dels drets ciutadans (civils, polítics, socials o culturals), tan transcendents per al reconeixement de la identitat individual i/o col·lectiva; o, en definitiva, els profunds canvis experimentats per les societats tradicionals o posttradicionals sotmeses a l'esferèidora devastació de la globalització mundial generalitzada. Tots aquests nous fenòmens socials escenifiquen amb un realisme prou preocupant la trasbalsada condició humana a la darrereria del segon mil·lenni i, per tant, no haurien d'ésser ocultats per cap psicòleg o pedagog realment preocupat per esbrinar com funciona de debò la ment humana en les actuals situacions contextuais, i, sobretot, com nodrir-la millor per al complet creixement existencial.

Seria totalment fals afirmar que Bruner no els té gens en compte o que els ignora absolutament, ja que una lectura atenta sobre aquest particular manifestaria que, des dels anys seixanta, en els seus escrits relatius a la psicologia evolutiva o de l'educació s'hi troben interessants reflexions sobre els desastrosos efectes de la pobresa, la marginalitat o la discriminació social en el creixement i el desenvolupament de les capacitats cognitives i simbòliques de les ments humanes (i, sobretot, de les infantils). Fins i tot és innegable que en les seves obres més recents —en especial l'última, *The culture of education* (1995)—¹² les incursions en el camp institucional de les activitats pedagògiques o quotidianes són molt més freqüents i, fins i tot, les referències a la sociologia cultural (com ara les anàlisis sobre la «distinció» realitzades pel sociòleg francès Pierre Bourdieu) són molt més recurrents. Però, tot i això, la «psicologia cultural» de Bruner està desproveïda encara d'una potent «sociologia crítica de la cultura» que li permeti captar amb tota la profunditat exigible les turbulències culturals del món contemporani, a més a més de les contradiccions i els conflictes interns que li són propis. I el fet, per a mi evident, és que ell s'ha acostumat a moure's dins del paradigma que tradicionalment s'ha anomenat «sociologia de l'ordre» (o del «consens»), les arrels del qual es remunten a Durk-

(12) Ha aparegut recentment sota el títol *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor, 1997.

heim i a Parsons, i, per contra, sempre s'ha mostrat poc receptiu davant les «sociologies del conflicte», de les quals pràcticament no en trobem element. Ni la sociologia clàssica marxista, ni les diverses versions del críticisme sociocultural contemporani (com, per exemple, la variant alemanya de l'escola de Frankfurt, la italiana de l'escola gramsciana, l'anglesa dels *Cultural Studies* o l'americana de la *New Left*) són presents, de forma palpable, en la literatura que fins avui ha produït la *Folk Psychology*.

Potser la mostra més clara de tot el que estic dient es pot trobar en el mateix concepte de «cultura» que utilitza Bruner. Com hem tingut ocasió de veure, és un concepte extraordinàriament ric des del punt de vista interpretatiu i hermenèutic, però, altrament, s'esvaeix de forma injustificada a l'hora de desplegar les seves ales crítiques. En efecte, és cert que —com ell sosté— les cultures són grans fòrums de producció i negociació de significats, mitjançant els quals se subministren potents estris simbòlics capaços de multiplicar les capacitats mentals humanes. Però són quelcom més que això: són fòrums en permanent conflicte intern, travessats per específiques estructures jeràrquiques de poder, i en els quals la violència física i sobretot «simbòlica» semblen connaturals. No són, per tant, plàcids mons de transaccions ingènues, sinó turbulents mons de transgressions mútues. En aquest sentit crec que, si la «psicologia cultural» de Bruner ha de caminar cap a un tipus d'«etnopsicologia» —segons expressió pròpia— que reculli el sentit profund de la psicologia popular, no li queda altre remei que comprometre's amb una noció crítica de cultura que, sense perdre del tot l'encanteri amb el contractualisme innocent, expressi amb tota la força possible el dramatisme inevitable de la vida quotidiana. Potser així l'anàlisi psicocultural de Bruner, a més a més de ser una brillant contrarèplica acadèmica a les formulacions de tants psicòlegs o pedagogs que ignoren els lligams secrets entre la fràgil *psyche* i el musculós *ethos*, servirà, tanmateix, com un cant d'emancipació i d'alliberament, pel fet de denunciar els mecanismes psicossimbòlics als quals recorre usualment el poder per privar els seus súbdits de la llibertat de la seva pròpia ment.

En definitiva, no obstant les limitacions que hom pot detectar en la «psicologia cultural» de Bruner, si d'alguna cosa podem estar absolutament convençuts és que, a grans trets, les bases programàtiques sobre les quals s'assenta i les sensibilitats filosòfiques sobre les quals reposa ens ofereixen, si més no, els fonaments bàsics per prosseguir el camí que ha traçat. Raó per la qual, és just reconèixer-ho, la guia de Bruner continua sent irrenunciable, i el seu magisteri, imprescindible.

Paraules clau

Folk Psychology

Cultura

Ment

Cognitivisme culturalista

Pragmàtica del llenguatge

Constructivisme simbòlic

Hermenèutica cultural

Ciències interpretatives

Meta-etnografia

Textualització cultural

Gir narratològic

Psicologia cultural crítica

Abstracts

El artículo tiene como objetivo explicitar las premisas filosóficas y antropológicas que sustentan las principales guías heurísticas de su *Folk Psychology*. Se pondrá de manifiesto —tras un breve repaso por las etapas por las que ha transcurrido su pensamiento, y el perfil que ha ido adquiriendo su «psicología cultural»— que los tres ejes filosóficos sobre los que se apoya son: la pragmática del lenguaje, el constructivismo simbólico y la hermenéutica cultural. Se pondrán en evidencia las afinidades teóricas que Bruner ha mantenido con otras ciencias interpretativas, como la antropología semiótica. Se concluye con una propuesta de modificación del concepto de cultura para reorientar la *Folk Psychology* hacia una posible «psicología cultural crítica».

L'objectif de l'article est d'expliquer les prémisses philosophiques et anthropologiques que soutiennent les principaux guides heuristiques de sa *Folk Psychology*. Après avoir revu brièvement les étapes par lesquelles sa pensée est passée, et le profil que sa a acquis graduellement, il met en évidence que les trois axes philosophiques sur lesquels il s'appuie sont: la pragmatique du langage, le constructivisme symbolique et l'herméneutique culturelle. Il révèle les affinités théoriques que Bruner a maintenu avec d'autres sciences interprétatives, telles que l'anthropologie sémiotique. Il conclut avec une proposition de modification du concept de culture pour réorienter la *Folk Psychology* vers une possible «psychologie culturelle critique».

This article identifies the philosophical and anthropological premises underlying the main heuristic guidelines of Bruner's *Folk Psychology*. It highlights - following a brief review of the stages through which his thinking has developed and the characteristics which he has acquired - the three philosophical corner stones on which his theory is based: the pragmatics of language, symbolic constructivism and cultural hermeneutics. The paper reveals the theoretical affinities that Bruner has maintained with other interpretative sciences, such as semiotic anthropology. It concludes with a proposal to modify the concept of culture so as to reorientate *Folk Psychology* towards a possible «critical cultural psychology».