

PENSAMIENTO, LENGUAJE Y MEMORIA: LO MENTAL

Jorge Mendoza García
Universidad Pedagógica Nacional
jorgeuk@correo.unam.mx

Resumen

El presente trabajo argumenta que tanto pensamiento como lenguaje y memoria son procesos psicosociales, es decir, que se encuentran en el campo de la cultura y no en el interior de la cabeza. Para ello se traza i) que el pensamiento es un proceso que se edifica con los significados del lenguaje, que el pensamiento es lenguaje interiorizado, un diálogo con uno mismo. ii) Que el lenguaje es un producto edificado por las colectividades, por las sociedades, y sus significados son necesariamente compartidos, no dados. Siendo una pieza fuerte en esa dialogicidad las conversaciones que se establecen todos los días. iii) Que la memoria se edifica y comunica sobre todo con lenguaje y por él se posibilita, y la memoria es colectiva no individual. Que tanto pensamiento como lenguaje y memoria confluyen en una entidad, lo *mental*. El pensamiento mental sería ese que se funda y labra con pensamiento, lenguaje y memoria sociales. Ahí donde hay memoria hay, necesariamente, pensamiento y lenguaje. Lo mismo opera para los otros procesos. Y el uso de la palabra “mental” en la vida cotidiana da cuenta de ello.

Descriptores

Pensamiento, lenguaje, memoria, mental, social

En torno al pensamiento

La noción de que en el individuo se encuentra el pensamiento así como la percepción, la sensación o los afectos, es más una premisa, un punto de partida, que una derivación o consecuencia. Es, en sentido estricto, una metáfora. Es el énfasis de la cultura individualista, de un tiempo que no siempre ha estado presente, de una idea que no siempre ha dominado. Y esa idea de pensamiento es la que manifiesta el Diccionario de Psicología al definirlo como “experiencia cognoscitiva en general, distinto de sentimiento y acción” (Warren, 1934: 261). Esta postura es la que ha dominado en la psicología y se ha extendido a otros ámbitos de la vida social: un enfoque individualista, cognoscitivista y psicologista. Ante este tipo de postura John Shotter (1993: 38) se interroga: “¿por qué, por ejemplo, solemos simplemente dar por sentado que tenemos una mente dentro de la cabeza, y que funciona en términos de representaciones mentales internas que de alguna manera se asemejan a la estructura del mundo externo?”. Y ¿por qué asumir esta idea reduccionista y no proponer una más amplia y abarcadora? El presente trabajo parte de este entresijo.

Este cuestionamiento es el que llevó, al menos desde fines del siglo XIX y principios del XX, a un tipo de psicología a proponer otros supuestos para dar cuenta del pensamiento. No obstante la visión dominante arriba indicada, la psicología colectiva señala que hay otra versión sobre el pensamiento, una que dirá que éste es social, cultural e histórico. Eso, por ejemplo, es lo que argumentó la escuela rusa de psicología, con Lev Vygotsky a la cabeza, y es lo que continuó diciendo George H. Mead, padre del interaccionismo simbólico, y recientemente integrantes de la escuela retórica como Michael Billig y John Shotter. Este último ha expresado que lo que comúnmente se denomina como “pensamiento”, o cuando decimos que alguien está “pensando”, no hace sino “reflejar, esencialmente, las mismas características éticas, retóricas, políticas y poéticas que las expresadas en las transacciones entre las personas, afuera en el mundo” (1996: 214); *i. e.* que el pensamiento tiene la forma, estructura y contenido del discurso externo, del de las conversaciones de todos los días: el pensamiento es dialógico, relacional. Esa actividad es la que realizamos incluso cuando decimos que pensamos a “solos”: consideramos “nuestras relaciones con los otros”, por ejemplo, en el caso de las conversaciones afuera si queremos que los otros acepten o comprendan lo que hacemos, decimos o escribimos, debemos hacerlo con sentido para esos otros a los que nos dirigimos. Y eso es justamente lo que ocurre con el pensamiento: en el discurso, pensamiento o escritura de un autor, en ese soliloquio, pensamiento u hoja garabateada confluyen distintas voces, discursos, pensamientos o textos de otros; y tales discursos, pensamientos o textos manifiestan ideas que nos conducen a reaccionar en ciertas direcciones (y no en otras) ante lo que nos expresan, y a eso se denomina forma respondiente del pensamiento (Shotter, 1993: 87). Uno de los precursores de este planteamiento fue Mijail Bajtín, quien argüía que en el habla de una persona se manifiesta una “dialogicidad oculta”, es decir que cuando una persona se encuentra pensando, sus pensamientos se expresan y responden a un “hablante invisible”, un otro que puede ser amigo, familiar o sociedad, y por tanto su pensamiento se direcciona hacia fuera de la persona misma, a las palabras no enunciadas, en ese momento, de otra gente: ese “público que todos llevamos dentro” (Fernández Christlieb, 1994a, p. 79) o “los otros todos que nosotros somos”, como gustaba decir Octavio Paz.

El mundo dentro de uno, ese “mundo interior”, como denomina al pensamiento de las personas Voloshinov, “posee un *auditorio social* estable, en cuya atmósfera se estructuran sus argumentos internos, las motivaciones y valoraciones internas” (1929: 121); y cuanto más culta es la persona en cuestión, más amplio es el auditorio debido a la cantidad de voces y referencias que en esa cultivación confluyen. Confluencia cultural, social. Y es que, efectivamente, el pensamiento “tiene vida sólo en un ambiente de significados constituidos socialmente, y su contenido está determinado por su lugar dentro de éstos” (Ilyenkov, en Bakhurst, 1997: 130). Por eso es que, ante determinados eventos o acontecimientos en ciertas condiciones sociales, se puede saber cómo va a reaccionar la gente, cómo va pensar. Eso es justamente lo que se quiere referir cuando se alude a la capacidad de “leer el pensamiento”, que no es cuestión de individualidades o magia sino de compartir “un fondo común” de narraciones, contextos, significados, mitos, leyendas populares y tradiciones: cultura (Bruner, 2002). Es decir,

que las personas piensan en virtud de lo que las comunidades o grupos a los que pertenecen les han dotado, en tanto que les han inculcado ciertas formas de pensar, y dichas formas de pensamientos se realizan a través de determinadas prácticas y ciertos discursos.

Bien puede aseverarse que el pensamiento se va formando de tanta cultura que se encuentra a su paso. Veamos. Las funciones mentales superiores, entre ellas el pensamiento, se encuentran definidas por “instrumentos mediadores” de las que hacen uso. Y también están definidas sobre la base de la vida social: “la naturaleza psíquica de los seres humanos representa el conjunto de las relaciones sociales interiorizadas que se han convertido en funciones para el individuo, y forman la estructura del individuo” (Vygotsky, en Wertsch, 1991: 43). Cosa que ya había anticipado el psicólogo Pierre-Janet a principios del siglo XX en su denominada “Ley genética general del desarrollo cultural”. Ciertamente, la composición de las funciones mentales superiores, su estructura genética y sus medios de acción, su esencia, es social: “Incluso cuando nos volvemos hacia los procesos mentales, su naturaleza permanece cuasi-social. En su propia esfera privada, los seres humanos conservan el funcionamiento de la interacción social” (Vygotsky, en Wertsch, 1991: 44).

Lo que posibilita este proceso, desde la perspectiva de estos autores, es el uso de herramientas afuera y el uso de signos internamente. Por eso puede aseverarse que la mente se origina a través de la mediación semiótica de los signos. Un signo, como lo dijeron Peirce y Apel, es una cosa que está en lugar de otra para alguien (interpretante) en ciertas condiciones. Como la palabra “gato” que está en lugar del gato mismo. Y el sentido de la palabra “gato” incluida en una frase estará determinado por el contexto en que se use, y así se sabrá si se hace referencia a un siamés, a un hidráulico o a un juego. El signo, pues, surge en un ámbito relacional. Entre personas. Y es que un signo es originariamente un medio que se usa con propósitos sociales, es un medio que permite influir en los otros, y después se muda en un medio para influenciarnos a nosotros mismos. Por eso se argumenta que “la conciencia individual está llena de signos” (Voloshinov, 1929: 34). Y en este caso, la palabra se ha convertido en el “material sónico de la vida interior” (:38). De ahí que se afirme que “la psique interior no debe analizarse como una cosa sino que debe entenderse e interpretarse como signo” (:52).

El pensamiento requiere, en consecuencia, de “un material semiótico ágil y flexible, que pueda formalizarse, precisarse, diferenciarse en un medio extracorporal, mediante un proceso de la expresión externa. Es por eso que el material semiótico de la psique es por excelencia la palabra: el discurso interno” (:55-56). En ese sentido, la palabra es la “base” de la vida interior. La palabra exterior, el discurso propiamente, es la base del pensamiento aquí suscrito. Por eso se parece tanto a la estructura de lo conversado entre las personas: “las unidades del discurso interno son ciertas *totalidades* que en algo recuerdan los párrafos del discurso fonológico o bien enunciados enteros”, y recuerdan “*las réplicas de un diálogo*. Por algo el lenguaje interno fue conceptualizado ya por los pensadores más antiguos como diálogo interno” (:67). Cosa que le quedaba clara a Mead (1934: 90) para quien el pensamiento “es

simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo”, arguyendo que “la internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externos que llevamos a cabo con otros individuos en el proceso social, es la esencia del pensamiento”. Que es lo mismo que esgrimió Vygotsky (1934) al enunciar que el “habla interna”, *i. e.*, el pensamiento, deriva de la comunicación, del contacto social, de la influencia del medio, y que de algún modo refleja propiedades del dialogo externo, del hablado. En sentido estricto, hay un traslado de formas del mundo externo al mundo interno.

Ese traslado no es un acto mecánico ni copia a calca del mundo exterior. Tal proceso de internalización que se produce en las personas, la adquisición de la cultura, no es el mero traslado de algo (“alguna ‘cosa’ ya existente”) de un plano externo a un plano interno de actividad, se trata más bien de “la *constitución* lingüística real de un modo de ser psicológico nítidamente social y ético”; sí, porque “al aprender a *ser* miembros responsables de determinados grupos sociales, debemos aprender a *hacer* determinadas cosas de la manera correcta: cómo percibir, pensar, hablar...” y otras tantas cosas más (Shotter, 1993: 79). En ese sentido, el aprendizaje internalizado que se da constituye un movimiento social, una práctica, en la que las personas se forman a partir de los elementos que brindan aquellos de quienes se rodean conjugando diversos elementos de los grupos y comunidades distintas a las que se pertenece.

A pesar de lo anterior la psicología cognoscitiva insiste y se apresura a encontrar “reglas” con las que opera el pensamiento para buscar un orden de las cosas; “estrategias” con las cuales resolver los problemas, llegando a hablar incluso de “niveles” y “metaniveles”, de “cognición” y “metacognición”, puesto que concebido el pensamiento desde la postura individualista se mira como un saber que siguiendo reglas llegará a solucionar adecuadamente ciertos problemas, y cuando el problema queda resuelto el pensamiento concluye, se va de descanso, toma unas vacaciones, porque ya no hay más nada que pensarse. Desde esta perspectiva se asume que lo que provoca el pensamiento es el problema, y si el problema ya no existe, el pensamiento tampoco. A lo cual los retóricos-respondientes, entre los cuales se encuentra Shotter, replican que la vida interna, es decir el pensamiento de la gente “no es ni tan privada ni tan interna” y tampoco ordenada o lógica como suponen las visiones individualistas: más bien tiene la estructura y contenido de una conversación abierta, pública. Es esa la postura que asume otro retórico, Billig (1986: 19) quien como buen elocuente argumenta que las situaciones de la vida cotidiana no atraviesan por estas formas cerradas y ordenadas de pensamiento en tanto que “no poseen ningún punto final definible al que pueda llegarse por una deducción correcta”, debido a que no es lógica formal la que se pone en juego, sino argucias de la cotidianeidad que van delineando la forma y el contenido del pensamiento. En efecto, la forma del tipo de problemas sobre los que se piensa ordinariamente es la misma con la que se argumenta en los espacios públicos, porque son los mismos problemas de la vida diaria los que delinean los discursos externos y también los internos. En sentido estricto, y a diferencia de lo señalado por la corriente cognoscitivista, los problemas diarios, con su pensamiento, son de final abierto, tienen continuación, como ocurre en la retórica donde

es interminable la discusión, porque siempre hay algo que antepone a un argumento, como cuando la adolescente, al pensar, establece un debate con la mamá para que le permita llegar a casa más tarde de lo acostumbrado: como si la mamá estuviera presente establece un diálogo (interno), le argumenta por qué ha de llegar tarde, y su progenitora le responde, y así hasta que la muchacha cae en la cuenta de lo difícil que será convencerla y que será mejor inventar otro pretexto, como el del estudio para los exámenes, que siempre tendrá un contra-argumento, como el de “por qué no estudian aquí”, y así sucesivamente. Y se cae en la cuenta de que no se ha salido del diálogo interno, es decir, se ha estado pensando todo el tiempo.

Comoquiera, el pensamiento no se alberga en la cabeza, más bien nosotros nos albergamos en el pensamiento. Ciertamente, cuando expresamos nuestras actitudes, se va más allá de mostrar las creencias personales, pues nos posicionamos dentro de una controversia mayor, pública, y ello se ve claramente en los sondeos de opinión, pues los temas en cuestión están relacionados con asuntos públicos y de debate: no se pregunta sobre cuestiones carentes de polémica. Y en tal polémica lo que se requiere son argumentos. Y “el argumento de una pieza particular de razonamiento discursivo está relacionado fundamentalmente con el significado básico de ‘argumento’ entendido como debate entre personas” (:19). En ese sentido, al escribir su trabajo, cualquier conferencista actúa como la hija ante la mamá: argumenta y contra-argumenta en sus textos, previendo ciertas situaciones: como si se encontrara en un debate. Lo cual se entiende perfectamente si se piensa que existe un público al cual se dirige, así se piense solitariamente. En todo momento hay alguien más, pareja, amigos, grupo, auditorio, espectadores, colectividad a la cual uno se dirige, en la cual uno piensa.

Por eso es que desde esta visión se señala que “nuestros pensamientos privados tienen la estructura de los argumentos públicos” (:22), en razón de que cuando se piensa qué hacer, los pensamientos se manifiestan como la oratoria deliberativa de los retóricos, en donde un retor aportaba los argumentos a favor de una cierta cuestión y otro manifestaba los argumentos en contra. “La diferencia principal entre la oratoria deliberativa y la deliberación del pensamiento es que, en este último, la persona provee los dos conjuntos de argumentos y se divide en dos partes, las cuales debaten y se refutan entre sí” (:22).

Y es que, efectivamente, mediante el pensamiento “quien conversa interiormente se convierte en alguien más, en aquel al que habla, al que puede interpelar, juzgar, criticar, animar, alentar, replicar” (Fernández Christlieb, 1994a: 79), como ocurre con los públicos de Gabriel Tarde (1902), con la misma estructura, pero en cantidad de uno: es decir, uno es su propio público, y consigo mismo uno habla, debate, discute, delibera y hasta se pega en la cabeza para significarlo y acuerda consigo mismo o se regaña o se complace de lo que uno mismo se ha dicho, de lo que ha pensado. Quizá sea esa la razón que movió a Isócrates a plantear que “los mismos argumentos que usamos para persuadir a otros cuando hablamos en público, también los empleamos cuando deliberamos en nuestros pensamientos”; algo parecido a lo que expresaba Francis Bacon cuando indicaba que era similar lo que se decía “en una argumentación, en la

cual discutimos con otro” y lo que se pensaba en “la meditación, cuando consideramos y resolvemos cualquier cosa con nosotros mismos” (citados en Billig, 1986: 27).

Visto así, el pensamiento no sólo es modelado como un diálogo sino que de hecho “el pensamiento nace fuera, en el campo interactivo” (Fernández Christlieb, 1994a: 79). Y de esta forma, “si las deliberaciones internas se basan en argumentos públicos, entonces, analizando debates observamos la estructura del propio pensamiento” (Billig, 1986: 23). Al menos en una parte. Y llevando la perspectiva a otro ángulo del tema, Billig (2002: 143) argumenta que así como los manuales de retórica proporcionan “guías para el debate”, pueden también considerarse “guías para el pensamiento”.

En consecuencia, si la máxima de Protágoras asevera que “en cada cuestión, hay dos lados del argumento, exactamente opuestos el uno al otro”, esto resulta aplicable al mundo interno, del cual puede decirse que para todo pensamiento hay otro pensamiento opuesto igualmente válido.

En torno al lenguaje

Decir “yo pienso” es cuestionable, al menos así lo expresó Nietzsche, quien señaló que un pensamiento viene cuando “él” quiere, así que se falsea la realidad al esgrimir que el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”; y en efecto, un pensamiento llega al psicólogo o al pensador “como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo *su* especie peculiar de acontecimientos y rayos” (en Kundera, 1993: 161). Lo mismo, pero a su manera, expresó Peirce cuando indicó que “así como decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un cuerpo, así debemos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que el pensamiento está en nosotros” (en Fernández Christlieb: 1994b: 54). Quizá fueron este tipo de pensamientos los que llevaron a Gadamer a expresar lo mismo pero para el pensamiento abierto, charlado: “Solemos decir que ‘conducimos’ una conversación, pero cuanto más propia es una conversación, tanto menos se encuentra su condición en la voluntad de uno u otro interlocutor. Así, la conversación propia nunca es aquello que queríamos conducir. En general, es mucho más correcto decir que vamos a parar a una conversación, o, incluso que nos enredamos en una conversación” (Gadamer, en Schröder, 2001: 7). En efecto, vamos a parar a una plática lo mismo que a un pensamiento. Ambos nos conducen.

Y no podría ser de otra manera, toda vez que lo que se trata de argumentar es que tanto pensamiento como lenguaje no están en nosotros, sino nosotros en ellos. Ambos se forman en las relaciones sociales que todos los días establecemos. En persona particular y en grupo o colectividad lo social y cultural nos atraviesa y delinea. A su manera lo dijo Vygotsky (1934) al argüir que por las funciones mentales superiores, incluido el lenguaje, aun en su esfera privada, los seres humanos conservan el funcionamiento de la “interacción social”. Retóricamente, en su sentido más positivo y primigenio, se ha argumentado que la vida mental de la gente está en una especie de movimiento constante en la que se muestra el tipo de intercambio que las personas realizan en la vida diaria. Razón por la que a algunos estudiosos les resulta

problemático distinguir claramente entre el “modo narrativo del pensamiento” y un “texto o discurso narrativo” (Bruner, 1997).

Tal reflexión viene de milenios atrás. En efecto, la retórica griega, que surge hacia el siglo V a. C., pone el acento en la importancia de la argumentación y la conexión estrecha entre argumentación y pensamiento. Los griegos enseñaban a los jóvenes a “pensar argumentativamente”, pensar contraponiendo y pensar contraponiendo abiertamente, es decir, retóricamente, en tanto que “la retórica revela que una dimensión del pensamiento es la conversación o argumentación silenciosa del alma consigo misma” (Billig, 1986: 15). Lo cual todavía se siente en la gente hacia la Edad Media, pues cuando pensaban lo hacían con una parsimonia tal que era el ritmo que se requería para pensar y conversar, y con silencio y tranquilidad absoluta poder desplegar lo mismo argumentos públicos que internos al momento de abordar alguna situación, ya fuera ante otros ahí presentes o de manera interiorizada.

Esta relación lenguaje-pensamiento la sabía Gurvitch (1966: 23) cuando expresó: “¿qué quiere decir reflexionar, sino debatir el pro y el contra, confrontar *argumentos*, es decir, participar en un *diálogo*, en una discusión, en un debate?”. Y continuó argumentando que no era una cuestión individual en tanto que “tiene un aspecto tan netamente colectivo que se podría más bien decir que *en la reflexión personal figuran distintos ‘yo’ que discuten entre ellos*. En otras palabras, se trata, parcialmente por lo menos, de una proyección de lo colectivo en lo individual”. Planteamiento que se encuentra en Vygotsky, pues desde la perspectiva de este autor “la reflexión es el traslado de la discusión al plano interno” mediante signos. Los signos, en este caso, constituyen un medio para influir en los otros y más tarde en uno mismo.

Y ese signo, o más bien sistema de signos, en el mundo exterior se denomina lenguaje. Y ya está: el lenguaje es precondition del pensamiento, lo configura: “el pensamiento no se expresa simplemente en palabras; llega a la existencia a través de ellas” (Vygotsky, 1934: 202). Y es que, innegablemente, “las palabras están allí antes que el pensamiento” (Bachelard, 1932: 37), porque “son las palabras los embriones de las ideas, el germen del pensamiento, la estructura de las razones, pero su contenido excede la definición oficial y simple de los diccionarios” (Grijelmo, 2000: 11). Cuestión que sabía perfectamente Humboldt cuando enunció: “el hablar es condición necesaria del pensar” (citado en: 25). O dicho de otra forma: “el lenguaje es la realidad viviente del pensamiento”, por lo tanto la vida interna, mental, de las personas, “tiene su ser únicamente en el contexto social” (Bakhurst, 1997: 121). El método del pensamiento-palabra, dirá Bartlett (1932: 296), “aclara y facilita la conexión de lo que hasta entonces permanecía inconexo, y por el que el resultado subsiguiente no se reduce a una manifestación, sino que constituye una demostración”. Efectivamente, “pensamos con palabras; y la manera en que percibimos estos vocablos, sus significados y sus relaciones, influye en nuestra forma de sentir” y de actuar (Grijelmo, 2000: 26).

Todo parece indicar que en el inicio estuvo la palabra, aunque suene bíblico: “Primero viene la palabra, luego la idea, después, por fin, algunas veces, la cosa. Ésta no sería para nosotros lo que es, sin la idea que tenemos de ella, ni la idea sin la palabra” (Blondel, 1928: 104). La palabra como recipiente cultural: el lenguaje es “el

espacio social de las ideas”, es una “cosa social”, es un asunto de la colectividad. Y es que la palabra “es el territorio común compartido por el hablante y su interlocutor” (Voloshinov, 1929: 121). Ciertamente, el sentido de lo que se dice entre las personas está investido por el contexto en que se dice: en la práctica discursiva: el sentido de una palabra no está en la palabra misma, en ella no se encuentra. Tampoco lo está en el que habla o escucha. Se crea más bien en la relación: “en realidad, pertenece a la palabra situada entre los hablantes, es decir, se realiza solamente en el proceso activo de comprensión como respuesta”; el sentido “es el *efecto de interacción del hablante con el oyente con base en el material de un complejo fónico determinado*” (:142).

En este sentido Bajtín aseveraba que las palabras cobran significado sólo cuando dos o más voces se encuentran en contacto, es decir, cuando la voz de un oyente responde a la de un hablante: “cuando el oyente percibe y entiende el significado (el significado lingüístico) del discurso, al mismo tiempo asume a su respecto una actitud activa de respuesta. Está de acuerdo o en desacuerdo con él (total o parcialmente), lo aumenta, lo aplica, se prepara para su ejecución, etc. Y el oyente adopta esa actitud de respuesta a lo largo de todo el proceso de escucha y comprensión, desde el comienzo mismo; a veces literalmente desde la primera palabra del hablante” (en Shotter, 1993: 83). Indudablemente, en esa relación de lenguaje social: “*la palabra representa un acto bilateral*. Se determina en la misma medida por aquel a *quien pertenece* y por aquel a *quien está destinada*. En cuanto palabra, aparece precisamente como *producto de las interrelaciones del hablante y el oyente*” (Voloshinov, 1929: 121). Y esas interrelaciones son modos distribuidos, convenidos y pactados. Cuando se habla se acuerdan, no se decretan ni se imponen los sentidos de las palabras: “negociamos sobre el significado mismo de las palabras y de los enunciados que usamos: así, nuestra misma forma de utilizar el lenguaje para hablar del mundo se basa en la negociación” (Eco, 1998: 258). Y eso lo hacemos cada vez que hablamos. Y hablamos mucho.

Invariablemente y de manera cotidiana nos estamos dirigiendo a otras personas, en consecuencia la interacción discursiva es la “realidad principal del lenguaje” (Voloshinov, 1929: 132). Tal interacción se manifiesta por doquier, y puede no sólo delinear la manera de proceder de un grupo sino su propia formación. Y dichas agrupaciones aplican sus formas lingüísticas a sus integrantes. En ese sentido, hay comunidades de hablantes que tienen maneras de referirse a las cosas y al mundo. Formas discursivas de grupos sociales, por ejemplo los militares, los religiosos, los académicos, los marginales tienen ellos sus maneras de expresión propias, pero inevitablemente enmarcados en una cultura que los alimenta, pues de lo contrario sería imposible el diálogo entre los integrantes de diversos grupos en una sociedad. Ciertamente, porque los enunciados y acciones que llevamos a cabo se encuentran en escenarios socioculturales y están atravesados por “instrumentos mediadores” de los que la sociedad nos provee y no pocas veces nos impone. Tales mediadores culturales nos ayudan a hacer inteligible, cercano, familiar, el mundo. Las cosas por eso adquieren sentido. La vida por esos instrumentos obtiene significados. Razón por la cual se puede

asegurar que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, 1953, n° 19). Lo cual vale no sólo para el lenguaje sino también para el pensamiento.

Ahora bien, si se ha sostenido que de alguna manera la estructura y contenido del pensamiento pueden estudiarse abordando la estructura y contenido del discurso, no ocurre a la inversa, en tanto que la “estructura del discurso no refleja simplemente la estructura del pensamiento”, pues el pensamiento no se vierte necesariamente con palabras como si de vestimenta se tratara. Efectivamente, el pensamiento no tiene su equivalente automático en las palabras, “la transición del pensamiento a la palabra pasa por el significado”, y en nuestra forma de hablar “hay siempre un pensamiento oculto, un subtexto” difícilmente expresable (Vygotsky, 1934: 226). Lo cual queda claro cuando las personas piensan cosas y se les pide que las expresen en palabras y les cuesta trabajo o de plano no lo hacen, de ahí que cobre sentido la frase: “no tengo palabras para decirte lo que estoy pensando”. Llegando a suceder incluso que la comunicación entre personas queda truncada, resulta ininteligible o quebrantada porque no hay palabras, significados, que posibiliten la comunicación o el entendimiento: en múltiples ocasiones, la mayor parte de las veces, hay que poner el pensamiento en palabras para ser entendido y escuchado, y esto prácticamente toda la gente lo sabe. Y como proceso eso se asume, porque la relación que hay entre el pensamiento y la palabra “es un proceso vivo; el pensamiento nace mediante las palabras. Una palabra desprovista de pensamiento es algo muerto” y “el pensamiento que no llega a materializarse en palabras sigue siendo también una ‘sombra estigia’” (Vygotsky, 1934: 228-229). Y el paso del pensamiento al lenguaje atraviesa por el significado, ese sentido que las palabras cobran de manera relacional en un contexto y en un uso, en una entonación y en la manera de decirlas. Dicho en una frase: en la práctica discursiva.

Puede ocurrir que las circunstancias materiales en que dialogamos sean idénticas en distintos momentos, pero eso importa poco en tanto que la manera en que entendemos, y lo que es objeto de nuestra atención y “la forma en que reunimos acontecimientos dispersos en el espacio y el tiempo y les atribuimos un significado, depende en gran medida de nuestro uso del lenguaje” (Shotter, 1993: 12). Del momento discursivo: “el efecto de nuestras palabras depende del momento de la corriente conversacional en que se sitúan” (:87). En el marco de prácticas discursivas.

Las prácticas discursivas que en todo momento realizamos le dan sentido al mundo, a las cosas que nos rodean, posibilitan las comunicaciones y relaciones que establecemos con los demás. Permite el entendimiento y la comprensión, nos permite movernos con seguridad en nuestro entorno, y le otorga claridad a lo que en ese momento sucede. No obstante, las prácticas discursivas se ejercen no sólo sobre la delineación del tiempo actual, es decir del presente, sino también sobre acontecimientos y momentos que en otro tiempo sucedieron, es decir, para con el pasado: permite otorgarle sentido al pretérito, encontrarle un sitio en la actualidad. Y a esto se le denomina memoria. El lenguaje también posibilita el recuerdo.

En torno a la memoria

Con el lenguaje se construyen, mantienen y comunican contenidos y significados de la memoria colectiva. En tanto que espacio social de las ideas, el lenguaje como entidad y sistema que permanece, que dura, que tiene cierta fijeza, concede que los recuerdos fluyan por él. El lenguaje es una construcción social del que hacen uso las personas, las colectividades: “los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido: ésta es la condición del pensamiento colectivo”, y del recuerdo. Ciertamente, las palabras que se comprenden “se acompañan de recuerdos, y no existen recuerdos a los que no podamos hacerles corresponder palabras. Hablamos de nuestros recuerdos para evocarlos; esa es la función del lenguaje, y de todo el sistema de convenciones que lo acompaña, lo cual nos permite, a cada instante, reconstruir nuestro pasado” (Halbwachs, 1925: 377). Eso mismo, pero con otras palabras, había manifestado Bartlett: “La organización social aporta un marco persistente en el que debe encajar toda evocación e influye muy poderosamente tanto en la forma como en el fondo del recuerdo” (citado en Shotter, 1990: 145). Una de esas organizaciones sociales fuertes, también denominada marco social por Halbwachs y signo por Vygotsky, es el lenguaje.

Una de las formas de guardar los recuerdos proviene del lenguaje, éste aumenta la amplitud de la memoria. Un conjunto de experiencias se sedimentan y objetivan a través del lenguaje, incorporadas a un conjunto de tradiciones. Justamente, la memoria se encuentra “inextricablemente unida” al lenguaje (Bartlett, 1932: 367), lo cual se debe a que “las convenciones verbales constituyen el marco más elemental y estable de la memoria colectiva” (Halbwachs, 1925: 111). Es el sitio donde se contienen y delimitan. Por eso ahí se pueden localizar, por ejemplo en las fechas y en los lugares. Pero se mantienen de manera más duradera mediante el lenguaje. Ciertamente, las convenciones lingüísticas, las palabras que la sociedad nos presenta tienen un poder evocador y proporcionan el sentido de lo evocado: “la memoria depende de la palabra”, y en tanto que la palabra sólo es posible en el marco de una sociedad, “al mismo tiempo, podemos demostrar que, en la medida que el hombre deja de estar en contacto y comunicación con los demás, se encuentra en menor capacidad de recordar” (:87), porque al alejarse del grupo o de la colectividad se aleja del lenguaje que posibilita narrar lo acontecido tiempo atrás.

Incluso eso ocurre con la denominada memoria individual: hace referencia a una persona que recuerda algo y a través del lenguaje puede comunicar eso que recuerda, sea para sí mismo (que aquí se denomina pensamiento) o para comunicarlo a otros (aquí, estrictamente se denomina lenguaje). Además, el objeto del recuerdo es social, porque se presenta sobre algo que ocurrió a quienes lo experimentaron. La individualidad se sume en lo colectivo, sea amigos, familia, clase o gente allegada, por ello “no hay recuerdo estrictamente individual” (Ramos, 1989: 70-71). Puede, asimismo, aducirse que el *cómo* recordamos es social: cómo se fija la experiencia y cómo es reconstruida en forma de recuerdo. Sí, porque la experiencia para que se signifique hay que “fijarla” lingüísticamente, el uso del lenguaje para narrar lo ocurrido. Por lo demás, la vivencia de la gente no se presenta de forma aislada práctica y comunicativamente, sino que se “comparte el mundo con otros”, hay participación: De esta forma, para esta

visión los distintos grupos “van generando, a lo largo del tiempo, un pasado significativo, siempre abierto a reelaboraciones atentas a las solicitudes del presente” (:71). Y de ellas se nutren las personas en lo individual. Las memorias individuales son parte de las colectivas, son memorias de memorias relacionadas comunicativamente. Puesto en una frase quedaría así: “la memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo... se conserva un recuerdo duradero en la medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir, se le ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social” (Halbwachs, 1925: 197).

Palpablemente, la mediación lingüística y narrativa permite entender que la memoria, incluida la personal, es constitutivamente de carácter social. Y es que con lenguaje reconstruimos el pasado, nuestros recuerdos. Cómo conectamos los distintos acontecimientos que se muestran como dispersos en el tiempo y en el espacio y podemos atribuirles significados, “depende en buena medida de nuestro uso del lenguaje”, y ese lenguaje, también en buena medida, nos antecede: “lo que yo he experimentado, acerca de lo que he sido consciente en diversos momentos de mi vida, puede recibir una forma, términos semióticos, palabras, previamente ‘verbalizadas’ por otros” (Shotter, 1996: 219).

La memoria, en consecuencia, es lingüística, verbal, afirmará Vygotsky: “una palabra nos hace pensar en su significado, igual que un objeto cualquiera puede recordarnos otro” (1934: 1999): la memoria se encuentra mediada con ayuda de los signos. Asunto que sabían Pierre Janet, que adujo que la memoria es “conducta de relato”, y Roger Schank quien dijo que “hablar es recordar”. Y no podía ser de otra forma toda vez que no hay memoria por fuera del lenguaje, o al menos se ve de alguna manera imposibilitada: su reconstrucción se dificulta. Ciertamente, porque “la memoria se abre paso a través de la verbalización, sólo como uno de sus numerosos caminos” (Calveiro, 2001: 18), y no obstante que las “formas de la memoria puedan exceder la palabra misma” y aunque haya una memoria imborrable e incluso innombrable y se manifieste de distintas formas “se la llama y se la modela desde el lenguaje” (:19). Y en tanto que las palabras son sociales, “y constituyen la forma más directa de comunicar significados”, cosas como las imágenes para ser comunicadas tienen que “ser expresadas a través de palabras” (Bartlett, 1932: 295). Es la misma reflexión que manifiesta Paul Ricoeur (1999: 27) y por ello habla de “memoria declarativa”, puesto que ésta alude siempre a algo, declara: “Decir que nos acordamos de algo, es declarar que hemos visto, escuchado, sabido o aprehendido algo, y esta memoria declarativa se expresa en el lenguaje de todos, insertándose, al mismo tiempo, en la memoria colectiva”.

Puede argumentarse que no sólo con lenguaje se comunican los recuerdos, puesto que también se reconocen, y del mismo modo por el lenguaje se identifican y se nombran para uno mismo, a lo cual se le denomina pensamiento, y es que para ubicar una sensación como recuerdo hace falta pensarla, pues si es mera sensación aún no se le ha vestido con significado (palabras) y no se le reconoce como recuerdo. Por eso se ha dicho que para recordar hay que pensar. En el lenguaje, en todo caso, sea externo (de palabras) o interno (de pensamiento) se contiene lo social, se posibilitan los

recuerdos, las representaciones, las imágenes, las ideas sobre el presente, pero también sobre el pasado, de ahí que Baudrillard haya argumentado que las palabras “se convierten en contrabandistas de ideas”; efectivamente: si “el lenguaje diseña las percepciones y bautiza los afectos, con mayor razón construye las memorias” (Fernández Christlieb, 1994a: 96). Porque con lenguaje se llama a los recuerdos. Y se significa su contenido.

Hablar de esta memoria es hablar de colectividades y, para el autor originario de esta perspectiva, la colectividad comprende sociedades, grupos, individuos, clases sociales, corrientes de opinión, porque la colectividad es un pensamiento o una oleada de corrientes de pensamiento: “es el punto de encuentro de varias corrientes de pensamiento colectivo que se cruzan en nosotros, se producen estos estados complejos donde uno ha querido ver un estado único, que no existe sino gracias a nosotros” (Halbwachs, 1950: 29). Ciertamente, por eso la memoria es colectiva, porque en nuestro pensamiento se cruzan en todo momento “multitud de corrientes que van de una conciencia a la otra, y donde el pensamiento es el lugar de encuentro”; es “el cauce de un pensamiento colectivo” (:29), de tal suerte que se puede argumentar que “la conciencia individual no es más que el lugar de paso de estas corrientes, el punto de encuentro de los tiempos colectivos” (:127).

Los diversos tiempos y lenguajes que en la sociedad se manifiestan posibilitan que la memoria se edifique, que se contenga. Pero para mantenerla es necesario comunicarla de alguna forma. Si la memoria quiere perdurar, no caer en el olvido, requiere comunicarse para tener receptores que se interesen en perpetuar ciertos acontecimientos que permitan reconocerse en ellos. Uno de los procesos que mantiene a la memoria colectiva es la comunicación. La comunicación es “intercambiar”, “compartir”, “poner en común” (Gómez de Silva, 1985), es decir, posibilitar que a quien se le narren ciertos sucesos participe de éstos, que los sienta, que los experimente. La comunicación es expresión, interpretación y memoria de experiencias que permite conferir lo vivaz de lo ocurrido tiempo atrás. La memoria comunicativa logra que el pasado esté en el presente o, más exactamente, que eventos del pasado tengan determinados significados en el presente. Tales significados se confeccionan, como se ha argumentado, socialmente y mediante lenguaje. Y éste constituye al pensamiento. Consiguientemente, si se quieren mantener los recuerdos hay que pensarlos o expresarlos. Recuerdos que no se piensan o se comunican tienden a perderse. Se vuelven olvido social. Y la sociedad, comunicativamente hablando, se achica, se encoge, porque entonces su pasado se ve empobrecido. Se piensa y se habla menos sobre su pretérito. Así vista, la memoria conforma el pensamiento de la sociedad. Una amplia memoria es pensamiento vasto y lenguaje extenso. Una memoria empobrecida es pensamiento arremangado y lenguaje diluido. Entre menos versiones sobre acontecimientos del pasado confluyan en el presente menos plural y vivencial es ese pasado. Menos significados se ponen en juego y por tanto menos discursos. Y a la inversa, entre más se hable sobre temas pretéritos, más amplio, plural y significativo es ese pasado.

Memoria, lenguaje y pensamiento comienzan a confluir en una sola entidad: lo mental.

Lo mental: pensamiento, lenguaje y memoria

“Pensar”, en un sentido psicológico, no es sólo recuperar una situación adecuada del pasado de acuerdo a ciertos intereses, significa además “utilizar el pasado para resolver dificultades planteadas en el presente” adujo Bartlett (1932: 295). Y agregó Halbwachs (1925: 323) que “no puede existir ni vida ni pensamiento social sin la presencia de uno o varios sistemas de convenciones”. En ese mismo sentido Jodelet (1998: 347) argumentará que “la identidad entre memoria y pensamiento reposa en sus contenidos y en sus herramientas” y que tanto los estados de conciencia como los “hechos psíquicos”, ambos, “tienen la misma estructura mixta compuesta de imágenes, de conceptos, de palabras y de significaciones asociadas a las palabras por convenciones sociales”; y en tanto que la memoria se contiene en marcos sociales, como el tiempo, el espacio y el lenguaje, “la memoria es parte integrante del pensamiento social”.

Indudablemente, la memoria que se expresa es también una forma del pensamiento social, el cual no es nada abstracto, puesto que cuando las ideas de la sociedad pertenecen al presente, y el presente se manifiesta por medio de ellas, tales ideas se encarnan en personas o grupos, y es de saberse que tanto hombres como grupos viven en sociedad y en el tiempo, y dejan ahí su traza. Por eso es que puede afirmarse que “no existe idea social que no sea, al mismo tiempo, un recuerdo de la sociedad” (Halbwachs, 1925: 400). De tal suerte que “el pensamiento social es básicamente una memoria”, en tanto que todo su contenido está “hecho de recuerdos colectivos”, aunque es claro que únicamente permanecen presentes en la sociedad “esos recuerdos que la sociedad, trabajando sobre sus marcos actuales, puede construir” (:401). En efecto, aquí el pensamiento de la sociedad y el de las personas se forma de memoria. Memoria y pensamiento van trazando lo mental.

Aunque también ocurre a la inversa: el pensamiento alimentando a la memoria, cuestión de preguntarle a Rousseau, quien dirá: “sólo tengo pensamientos en mis recuerdos” (en Candau, 1996: 5). Y la memoria también resiste con lenguaje, cuestión de preguntarle al sobreviviente de un campo de exterminio nazi, y alumno de Halbwachs, Jorge Semprún (2001: 120) quien sobre su lengua materna y los recuerdos dice que era necesario repetir una y otra vez “aunque fuese en voz baja, las cifras en español para poder recordarlas, para memorizarlas. Números de calles o de teléfonos, fechas de citas o de cumpleaños: tenía que repetírmelas en español para grabármelas en la memoria”. Tenía que hacerlo en español porque ya pensaba y hablaba en francés. En el primer caso la memoria tiene como materia al pensamiento, y en el segundo la memoria se comunica con lenguaje. Pensamiento y lenguaje delinean a la memoria, y en triada perfilan a lo mental.

Pensar, recordar y expresarse, por ejemplo en buenos discursos, en conjunto, conforman lo mental. Su expresión, así en bloque, se reconoce como brillante. Mentes brillantes, se suele decir. De Tucídides se dice que era un “buen relator”, por tanto se

creería que también buen recordador. Varios nombres griegos saltan bajo esas cualidades. Hippias, por ejemplo, podía escuchar cincuenta nombres y acto seguido repetirlos verbalmente. El propio Séneca, “el sabio”, esgrimía tener la capacidad verbal de repetir dos mil nombres. Y de Latro se dice que llegaba a la casa de subastas desde temprano hasta la puesta del sol y podía recordar todos los detalles de las ofertas y las ventas (Billig, 1986). Pensamiento, lenguaje y memoria formaron a estos retóricos griegos.

Y si a la manera de Wittgenstein existen cajas de herramientas para el lenguaje, no ocurre algo distinto para el pensamiento: tiene sus cajas de herramientas, como los signos, la argumentación, la retórica, la imaginación, la palabra, de las que hará uso para posibilitarse e incluso manifestarse. Pero estas herramientas, a su vez, lo son de la memoria, con ellas se forma y se comunica. El que sea de esta forma, que compartan “caja de herramientas”, se debe a que son parte de la misma entidad: lo mental. Puede hablarse de una caja de herramientas que comparten estos tres procesos psicosociales y, debido a ello, se entrecruzan, alimentan y el impacto o desarrollo que uno experimente en el otro u otros repercute. Un pensamiento ampliado posibilita una mejor memoria. Entre más significados lingüísticos se compartan en una comunidad discursiva y más memoria se comunique, es más posible que el pensamiento de sus integrantes se vea enriquecido.

Reflexiones mentales

Tanto en Halbwachs y Blondel, así como en Bartlett y Vygotsky, no hay memoria sin pensamiento y pensamiento sin lenguaje. Autores estos un poco relegados en el campo de la psicología social, pero reintroducidos por la psicología colectiva. Estos cuatro autores postergados tenían razón: la memoria se contiene con pensamiento y se comunica con lenguaje. Y el pensamiento no es sino lenguaje interiorizado, conversación silenciosa. Y la memoria se abre a una cantidad de corrientes de pensamiento colectivo, y el pensamiento a una gran cantidad de convenciones lingüísticas -no es esto, sin embargo, un círculo vicioso, sino una interrelación procesual que sólo se ha argumentado separadamente por fines de exposición-. De esta manera, se puede argüir que cuando las personas creen encontrarse a solas, “otros hombres emergen y, con ellos, los grupos de los cuales proceden” y aunque parezca que la sociedad se detiene en el límite de la vida interior de estas soledades, la sociedad sabe que, incluso entonces, “el hombre no se evade de ella más que en apariencia y que, quizás, en ese momento, cuando parece pensar menos en ella, es cuando desarrolla sus mejores cualidades de hombre social” (Halbwachs, 1925: 109).

Eso es lo que se sentía y expresaba de manera clara hace 25 siglos con los griegos: que el lenguaje se empalma con el pensamiento. Es decir, que “el sonido de los argumentos es el sonido del pensamiento” (Billig: 1986: 25). Ya lo había expresado claramente “el sofista”, un retórico griego: “Pensar y hablar son la misma cosa: sólo que al primero, el cual es una conversación interior y silenciosa del alma consigo misma, se le ha dado el nombre de pensamiento” (en: 111). Y hace poco menos de un siglo

Vygotsky habría dicho que en un primer momento pensar es recordar y después recordar es pensar.

Y es a esto a lo que denominó procesos psicológicos superiores o facultades mentales. Idea que retomarían décadas después algunos antropólogos al señalar que la mente “se extiende más allá de la piel”. Que era justo lo que quería decir el psicólogo ruso, pues de acuerdo a Wertsch (1991) lo traducido como “interpsicológico” e “intrapsicológico” es, en la lengua de Vygotsky, “intermental” e “intramental”, respectivamente (pero en castellano la mente está muy “mentalizada”, es decir muy individualizada).

Lo que se intentó en el presente trabajo fue argumentar el trazo mental del pensamiento, del lenguaje y de la memoria. Y se puede sintetizar con algunos ejemplos cotidianos: cuando se nos advierte que hay que *mentalizarnos*, o cuando en diversos sitios se oye decir que si no han oído *mentar* a fulano o zutano, o cuando nos *mientan* la madre, en realidad con el concepto *mentar* no se está sino aludiendo a lo mismo, es decir, en el primer caso al pensamiento, en el segundo al lenguaje y en el tercero al recuerdo. Pensamiento, lenguaje y memoria que confluyen en una sola entidad. Y eso es lo que se denomina mental.

Bibliografía

- Bachelard, Gaston (1932). **La Intuición del Instante**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Bakhurst, David (1997). “Actividad, conciencia y comunicación”. En Cole, Michael; Engeström, Yrjö y Vásquez, Olga (eds.) **Mente, Cultura y Actividad**, pp. 120-132. México: Oxford, 2002.
- Bartlett, Frederic (1932). **Recordar. Estudios de Psicología Experimental y Social**. Madrid: Alianza, 1995.
- Billig, Michael (1986). **Thinking and Arguing. An Inaugural Lecture**. Loughborough, Scotland: Echo Press (Versión en español en *Entornos. Revista de divulgación de las ciencias sociales*, año 8, vol. 1, núm. 12, julio-diciembre de 2003. Universidad Autónoma de Tlaxcala, México).
- Blondel, Charles (1928). **Introducción a la Psicología Colectiva**. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- Bruner, Jerome (1997). **La Educación Puerta de la Cultura**. Madrid: Visor.
- Bruner, Jerome (2002). **La Fábrica de Historias. Derecho, Literatura, Vida**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Calveiro, Pilar (2001). **Desapariciones. Memoria y Desmemoria de los Campos de Concentración Argentinos**. México: Taurus, 2002.
- Candau, Joël (1996). **Antropología de la Memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Cassirer, Ernst (1944). **Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Eco, Umberto (1998). “A todos los efectos”. En Carrière, Jean *et al.* **El Fin de los Tiempos**, pp. 215-272, 280-283. Barcelona: Anagrama, 1999.

- Fernández Christlieb, Pablo (1994a). **La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde**. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, Pablo (1994b). "Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva". En Montero, Maritza (coord.) **Construcción y Crítica de la Psicología Social**, pp. 49-107. Barcelona: Anthropos.
- Gómez de Silva, Guido (1985). **Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española**. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999.
- Grijelmo, Álex (2000). **La Seducción de las Palabras**. México: Taurus, 2002.
- Gurvitch, Georges (1966). **Los Marcos Sociales del Conocimiento**. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- Halbwachs, Maurice (1925). **Les Cadres Sociaux de la Mèmoire**. París: Félix Alcan. (Versión en castellano: *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.)
- Halbwachs, Maurice (1950a). **La Mèmoire Collective**. París, PUF, 1968.
- Halbwachs, Maurice (1950b). "La memoria colectiva y el tiempo". En Mendoza García, Jorge **El Conocimiento de la Memoria Colectiva**, pp. 103-137. México: UAT, 2004.
- Jodelet, Denise (1998). "El lado moral y afectivo de la historia. Un ejemplo de memoria de masas: el proceso a K. Barbie, 'El carnicero de Lyon'". En Páez, D. *et al.* (eds.). **Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos**, pp. 341-360. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Kundera, Milan (1993). **Los Testamentos Traicionados**. México: Tusquets, 1994.
- Mead, George (1934). **Espíritu, Persona y Sociedad**. Barcelona: Paidós, 1999.
- Mendoza García, Jorge (2004). "El olvido: una aproximación psicosocial". En Mendoza García, Jorge y González, Marco A. (coords.) **Enfoques Contemporáneos de la Psicología Social en México: de su Génesis a la Ciberpsicología**, pp. 141-298. México: Miguel Ángel Porrúa/ITESM-CEM.
- Radley, Alan (1990). "Artefactos, memoria y sentido del pasado". En Middleton, David y Edwards, Derek (comps.) **Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido**, pp. 63-76. Barcelona: Paidós, 1992.
- Ramos, Ramón (1989). "Maurice Halbwachs y la memoria colectiva". En **Revista de Occidente**, 100, septiembre, pp. 63-81.
- Ricoeur, Paul (1999). "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.), **¿Por Qué Recordar?**, pp. 24-28. Barcelona: Granica, 2002.
- Schröder, Gerhart (2001). "Prólogo". En Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (comp.) **Teoría de la Cultura. Un Mapa de la Cuestión**, pp. 7-11. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Semprún, Jorge (2001). **Viviré con Su Nombre, Morirá con El Mío**. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Shotter, John (1990). "La construcción social del recuerdo y el olvido". En Middleton, David y Edwards, Derek (comps.) **Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido**, pp. 137-155. Barcelona: Paidós, 1992.

- Shotter, John (1993). **Realidades Conversacionales. La Construcción de la Vida a Través del Lenguaje**. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Shotter, John (1996). "El lenguaje y la construcción del sí mismo". En Pakman, Marcelo (comp.) **Construcciones de la Experiencia Humana, I**, pp. 213-225. Barcelona: Gedisa.
- Tarde, Gabriel (1902). **La Opinión y la Multitud**. Madrid: Taurus, 1986.
- Voloshinov, Valentín (1929). **El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje**. Madrid: Alianza, 1992.
- Vygotsky, Lev (1925). **Psicología del Arte**. Barcelona: Barral, 1972.
- Vygotsky, Lev (1930). **El Desarrollo de los Procesos Psicológicos Superiores**. México: Grijalbo, 1979.
- Vygotsky, Lev (1931). "Desarrollo de las funciones mnemónicas y mnemotécnicas". En L. Vygotsky **Obras Escogidas, t. III**, pp. 247-264. Madrid: Visor, 1995.
- Vygotsky, Lev (1934). **Pensamiento y Lenguaje**. Barcelona: Paidós, 2000.
- Warren, Howard (comp.) (1934). **Diccionario de Psicología**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Wertsch, James (1991). **Voces de la Mente. Un Enfoque Sociocultural para el Estudio de la Acción Mediada**. Madrid: Visor, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). **Investigaciones Filosóficas**. Barcelona: Crítica/UNAM, 1988.

En caso de citar este documento por favor utiliza la siguiente referencia:

Mendoza-García, J. (2007) Pensamiento, lenguaje y memoria. México: Asociación Oaxaqueña de Psicología A.C. En http://www.conductitlan.net/pensamiento_lenguaje_memoria.html

Jorge Mendoza García. Maestría en psicología social por la Facultad de Psicología, UNAM. Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Pedagógica Nacional. Coordinador de los libros *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas* (2001), ed. ITESM; *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología* (2004), ed. Miguel Ángel Porrúa; *Cuestiones básicas en psicología social* (2004) ed. UAT; *El conocimiento de la memoria colectiva* (2004) ed. UAT. Su línea de trabajo es sobre memoria colectiva y olvido social.