



**Tipo de documento: Tesis de Grado de Ciencias de la Comunicación**

**Título del documento: Herencias y rupturas: una lectura histórico-social de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Mariela Cecilia Genovesi**

**Federico Ferme, dir.**

**Felisa Santos, dir.**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2013**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)





*Universidad de Buenos Aires*  
*Facultad de Ciencias Sociales*

---

*Tesina de Licenciatura en*  
*Ciencias de la Comunicación Social*

*Herencias y rupturas. Una lectura histórico-social*  
*de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis.*

*Mariela Cecilia Genovesi - 31.916.259*

*Tutor: Federico Ferme*

*Co-Tutora: Felisa Santos*

*Octubre 2013*

*mariela.genovesi@gmail.com*

Genovesi, Mariela Cecilia

Herencias y rupturas : una lectura histórico-social de la noción de representación en Piaget desde Castoriadis / Mariela Cecilia Genovesi. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Carrera Ciencias de la Comunicación, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-1563-0

1. Representación. 2. Conocimiento. 3. Afectividad. I. Título.

CDD 302.23

## INDICE

<b>PROBLEMÁTICA INTRODUCTORIA</b>	<b>3</b>
<b>LA REPRESENTACIÓN Y EL DISPOSITIVO REPRESENTATIVO</b>	<b>11</b>
LA REPRESENTACIÓN IMPOSIBLE	11
CONTINUIDADES Y RUPTURAS: LA REPRESENTACIÓN COMO DISPOSITIVO	16
EL DISPOSITIVO REPRESENTATIVO EN LA MODERNIDAD: LA PROBLEMÁTICA REPRESENTACIÓN /SUJETO /CONOCIMIENTO	27
LOS ÓRDENES DEL SABER EN LA MODERNIDAD: LA REPRESENTACIÓN, EL SUJETO Y EL CONOCIMIENTO EN EL CAMPO DE LAS CIENCIAS	31
<b>LA REPRESENTACIÓN PARA EL PENSAMIENTO MODERNO</b>	<b>36</b>
REPRESENTACIÓN, SUJETO Y CONOCIMIENTO EN DESCARTES	36
DE DESCARTES A HUME: DE LA SUSTANCIA A LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA HUMANA	45
EL CRITICISMO DE KANT: LA VALIDEZ OBJETIVA Y LA ANTICIPACIÓN CIENTÍFICA	52
<i>El camino de Kant</i>	55
<i>El giro kantiano en el dispositivo representativo</i>	66
<b>LA REPRESENTACIÓN PARA LA TEORÍA PSICOGENÉTICA DE PIAGET</b>	<b>70</b>
EL SUELO POSITIVO DE LA EPISTEMOLOGÍA GENÉTICA	70
LOS PRESUPUESTOS TEÓRICOS DE LA TEORÍA GENÉTICA PIAGETINA	75
EL ABORDAJE DE SU NOCIÓN DE REPRESENTACIÓN	85
<b>LA REPRESENTACION DESDE LA PERSPECTIVA PSICO Y SOCIOGENÉTICA DE CASTORIADIS</b>	<b>96</b>
LA EMERGENCIA DEL INCONSCIENTE EN LA MODERNIDAD	96
CAMBIOS EN LA NOCIÓN DE REPRESENTACION	103
ESQUEMAS DE DESARROLLO, AFECTIVOS E IMAGINARIOS	111
<b>CONSIDERACIONES FINALES</b>	<b>118</b>

## Problemática Introdutoria

Desde su surgimiento, la Filosofía Moderna ha puesto a la noción de representación como uno de sus ejes centrales, principalmente, en relación con la fundamentación del conocimiento y la constitución de subjetividades. Pero la apropiación de esta noción por otras disciplinas, puntualmente durante el Siglo XX y hasta la actualidad, condujo a que las investigaciones y debates en torno suyo se extendieran por fuera de la órbita del pensamiento filosófico. Tanto la Psicología como las Ciencias Sociales han construido gran parte de sus saberes tomando como objeto de estudio a las representaciones, ya sea en vinculación con la vida anímica -consciente o inconsciente-; con los esquemas de desarrollo y las estructuras cognitivas; como con los procesos de construcción social de la realidad, su relación con el lenguaje y las condiciones de existencia. Incluso, esta noción ha tenido un papel relevante en investigaciones que han intentado aproximar ambas disciplinas ocupándose de desarrollar la problemática en torno a la conformación de la subjetividad. Por consiguiente, desde la Psicología podrían mencionarse los trabajos de Moscovici (1982; 1998) que han hecho hincapié en la noción de «representación social» para pensar la interacción del sujeto con el mundo y la construcción de los marcos de referencia compartidos que guían y posibilitan la acción; y desde las Ciencias Sociales, los aportes de Althusser (2005) para la elaboración de una teoría de la ideología y la subjetividad basada en el psicoanálisis freudiano y lacaniano. Asimismo, también se destacan los trabajos del Constructivismo Social<sup>1</sup> que también se han ocupado de indagar los esquemas de clasificación por medio de los cuales la realidad es construida. Pero pese a tener como base a la tradición neokantiana y a las investigaciones de Piaget, la perspectiva psicogenética de este autor ha quedado al margen de estos estudios. Es en el campo de las Ciencias de la Educación<sup>2</sup> y la Psicología Educativa<sup>3</sup> donde la corriente constructivista ha utilizado los aportes de esta perspectiva para trasladar al terreno educativo la tipología de los esquemas de desarrollo en relación con la construcción de conocimiento escolar. Asimismo, algunos de los aportes del constructivismo están siendo utilizados en el campo de la Comunicación y Educación<sup>4</sup>, sin embargo, poco se ha avanzado en la indagación del lugar que ocupan las representaciones junto con un marco que combine, a la vez, el surgimiento del sentido

---

<sup>1</sup> Berger y Luckman 2001; Von Glaserfeld

<sup>2</sup> Terigi y Baquero 1996; Kaplan 2003

<sup>3</sup> Coll 1989; Castorina 1984: 1998: 2000; Carretero 2009; Baquero 2001

<sup>4</sup> Dussel 2011; Aisenberg 2008

social y las condiciones constitutivas de la subjetividad en los procesos educativos con el análisis psicogenético.

Por consiguiente, esta tesina tiene por objeto realizar un aporte al campo de la Comunicación y Educación al proponer otro tipo de abordaje para pensar la relación entre la representación y los procesos de génesis de la subjetividad y, desde allí, dejar asentada una problemática que apunte a trazar un camino de posibles cambios en las prácticas y dispositivos pedagógicos de enseñanza-aprendizaje.

Lo que nos conduce a esto es la posibilidad de inferir que al poner en discusión las teorías psicogenéticas de Jean Piaget y Cornelius Castoriadis se abre un nuevo espacio de reflexión respecto a los vínculos entre los conceptos de *esquema de desarrollo* e *imaginación radical*, haciendo hincapié en cómo la noción de representación es abordada, conceptualizada y definida por una y otra teoría. Para ello, es preciso situarlas y contextualizarlas teórica e históricamente, motivo por el cual se indagará en la posición que ambas ocupan respecto a los postulados de la Filosofía Moderna. De esta manera, se avanzará en una puesta en relación que parta de considerar a la teoría piagetiana como deudora de la tradición moderna y al desarrollo teórico de Castoriadis como crítico de ésta. No obstante, estas estimaciones no pretenden ser formuladas de manera simplista o reduccionista. Por consiguiente, el punto de partida inicial que el presente trabajo adoptará será el de, precisamente, realizar una breve reconstrucción del lugar que ha ocupado la representación dentro del pensamiento filosófico moderno en tanto fundamento del conocimiento científico. En consecuencia, se iniciará el recorrido partiendo del sujeto cartesiano, devenido en *subjectum* –sujeto y fundamento de conocimiento por su capacidad representadora-, para luego reponer los aportes de las corrientes empiristas (Hume), racionalistas (Kant) y constructivistas (Piaget) en lo que respecta a la relación sujeto-objeto, al punto de acceso al conocimiento y, por ende, al vínculo entre la representación y la subjetividad. Relaciones que dentro del discurso filosófico se darán primero bajo la forma de la gnoseología o la teoría del conocimiento y luego, ya en el siglo XX, de la epistemología, al remitir ésta, más precisamente, al conocimiento científico. Aquí es donde debemos situar a la teoría psicogenética de Piaget cuya propósito radicaba en acudir a la investigación y experimentación psicológica para tratar de construir una epistemología de base científica al sustituir la pregunta metafísica: «¿Qué es el conocimiento en sí?» por una pregunta verificable y de índole evolutiva: «¿Cómo se pasa de un estado de menor a mayor conocimiento?» Esta pregunta -que guiará todo el andamiaje teórico de

Piaget- se sostendrá a través de dos premisas elementales; que la *acción* es el punto de acceso al conocimiento y que la *representación* es la fuente del pensar<sup>5</sup>.

Sin embargo, para dimensionar la relación que tanto el pensamiento moderno como la teoría psicogenética de Piaget guardan con la concepción de representación, es necesario considerar un abordaje teórico y metodológico que apunte a recuperar las condiciones socio-históricas dentro de las cuales esta noción ha sido pensada.

Por eso, inicialmente, el propósito de esta tesina será abordarla en su complejidad conceptual sin apelar a la visión de ninguna disciplina en puntual. Así, se intentará ver qué es la representación, definiéndola como la presencia no-determinada que sustituye y reemplaza a una ausencia. Presencia que luego pasará a ser parte de un mundo de definiciones, vínculos y significaciones al insertarse en el universo histórico-social, ése imprescindible para que exista el lenguaje y la vida en sociedad. Lo que sea esa presencia –o el movimiento que puso en juego la operación representativa para que sustituya a la ausencia- remite a las reglas de producción significativa de una sociedad.

La intención, entonces, será recuperar la densidad teórica de este concepto a luz de la Filosofía, primero, para trasladarla al campo de las Ciencias Sociales después. Ese pasaje, esa interrelación será la que habilite una mirada de análisis puntual, para luego examinar qué construcción se ha hecho de la noción de representación -fundamentalmente desde la filosofía moderna, puesto que a partir de ella se la vinculó al conocimiento y a la subjetividad- y qué órdenes de saber y de conocimiento se han gestado en consecuencia.

Pero en el devenir de esa micro y macro construcción –lo que es la representación y lo que se gesta a partir de ella-, nos iremos encontrando con un entramado histórico-social cada vez más denso debido a los cambios técnicos, culturales, científicos, sociales, económicos y políticos que vayan emergiendo y transformando el contexto general dentro del cual cada época pensó, abordó determinados problemas teóricos. Esto nos ubica en diferentes tiempos históricos que, sin embargo, mantendrán una continuidad, una hilación con el pasado tradicional, pese a las discontinuidades que se introduzcan. En ese terreno discontinuo, irregular y a la vez hendido por concatenaciones y conexiones, es que debemos ubicar a los diferentes autores que retomamos.

Al respecto, Castoriadis afirma: «En los autores importantes, las concepciones nunca son puras, sino que su operar en contacto con el material que tratan de pensar desvela otra cosa que

---

<sup>5</sup> «Podemos decir que la fuente del pensamiento debe buscarse en la función simbólica. Pero también se puede sostener legítimamente que la función simbólica se explica, a su vez, por la formación de las representaciones» Jean Piaget, en *Seis estudios sobre psicología*, 1964, p. 114

lo que piensan explícitamente (...) Su grandeza es proporcional en la medida en que piense otra cosa que lo que ya ha sido pensando, en que sus medios sean el resultado de lo ya pensado y que jamás ha dejado de invadir lo que él piensa, aún cuando solo sea porque no puede anular todo lo recibido y colocarse ante una pizarra en blanco, por mucho que se haga la ilusión de ello»<sup>6</sup>.

¿Cómo pensó Piaget la noción de representación? ¿Dentro de qué contexto histórico-social? ¿De qué medios ya pensados parte? ¿Qué continuidad persiste en su concepción con esos medios del pasado? ¿Qué discontinuidades incorpora? Preguntas que nos implican y que junto al problema de la micro y macro construcción de la noción de representación, nos conducen hacia otro lugar de abordaje. Puesto que se torna preciso pensar cómo se entretexe la relación entre una ausencia y una presencia, cómo esa presencia adquiere una forma, una definición, una significación puntual y cómo establece vínculos con otras presencias generando otras formas, otras definiciones y significaciones, en un terreno compuesto por múltiples continuidades y rupturas. Por eso, se recurrirá a la noción de dispositivo trabajada por Foucault y ampliada por Deleuze porque la idea será ver cómo estos vínculos entre las ausencias y las presencias y los enlaces que entre presencias se vayan conformando después, se gestan dentro de un orden de configuración que les da existencia y al que ellas, con el devenir del tiempo, también irán conformando. Este abordaje es necesario hacerlo en términos socio-históricos puesto que hay que identificar cuál es el orden ontológico de configuración que se sigue y que se le imprime a estas formas en general, y a la forma de la noción de representación en particular, puesto que allí es donde se sitúa el eje de la continuidad. Para ello, se apelará al abordaje de lo histórico-social en los términos concebidos por Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*, quien sitúa en ese eje a la lógica-ontología greco-occidental que determina lo que cada presencia es respetando la dimensión de la lógica matemática de los conjuntos. Ahora bien, para apreciar las rupturas, los distanciamientos que se producen en cada época histórica, es menester ver también cómo esos enlaces -pese a responder a un ordenamiento y a un eje común situado en esa lógica de configuración- se distancian entre sí o adoptan otras formas. Por consiguiente, resulta apropiado establecer cortes transversales y epocales para observar las diferencias y los vínculos divergentes. Por ese motivo, se incluirá a modo de guía y andamiaje teórico el análisis realizado en *Las palabras y las cosas* por Foucault, quien establece cortes diacrónicos y precisos para analizar los diversos órdenes de configuración que se dan en la Modernidad. Así se distingue la conformación de una *episteme clásica* –que se constituiría a partir del cartesianismo- y de una

---

<sup>6</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 280

*episteme moderna* – cuya formación surgiría tras los aportes kantianos-. Órdenes, donde la noción de representación también ocupa un lugar diferente. Esta distinción nos permitirá ir de Descartes a Kant pasando por Hume -a quien podemos ubicar en un estadio de transición- para llegar a Piaget y ver en qué contexto se emplaza, qué concepciones heredadas recibe y con qué discrepa y con qué no.

Luego, para rastrear qué elementos del pensamiento filosófico moderno se encuentran efectivamente presentes en la teoría psicogenética de Piaget, se tomarán en cuenta algunos aspectos del método arqueológico de Foucault para construir un modelo de abordaje que nos permita identificar las continuidades temáticas (por ejemplo, la búsqueda de una puesta a prueba experimental de las categorías kantianas) y las traslaciones de conceptos (nociones de esquema, imagen, hábito). Por eso, se establecerá también una correspondencia entre las características que la noción de representación tuvo en la *episteme clásica* y en la *episteme moderna* para tratar de identificar qué aspectos de cada orden están presentes en la noción construida y elaborada por Piaget.

Al respecto, sería preciso mencionar que dentro de la *episteme clásica* la representación era concebida como un instrumento de conocimiento mediato porque suponía un enlace, una suerte de correspondencia homóloga entre el objeto y la «imagen» que lo sustituía en la mente. Por el contrario, en la *episteme moderna*, el foco no recae en la representación ni en el enlace que a partir de ella se obtiene, sino que la mirada de análisis se deposita en las condiciones empíricas y/o trascendentales que son condición de posibilidad de toda representación. Al respecto, es factible suponer que la noción de representación piagetiana remite a las características de ambos órdenes porque, si bien dentro de la teoría de Piaget la representación se confundiría con el pensamiento, es decir, con toda inteligencia que no se apoya simplemente en las percepciones y los movimientos (inteligencia sensorio-motora) sino en un sistema de conceptos o esquemas mentales -su conformación se produciría gracias a la internalización de las imágenes promovidas por la inteligencia práctica o sensorio-motriz. Se explica entonces el origen y las condiciones de posibilidad de la representación a partir de la prolongación del estadio sensorio-motor, partiendo de la idea de que el niño logra aceptar la permanencia del modelo-objeto ausente cuando puede internalizar su imagen (por medio de actos indiciales o simbólicos) y sustituirlo por ella a través del pensamiento o del lenguaje. En consecuencia, convergen en su teoría, una concepción racionalista, diádica y clásica de la representación -como algo que viene a ocupar el lugar de otra cosa- con la lógica de ordenamiento propia de la *episteme moderna* –lógica donde cobran importancia las condiciones empíricas y/o trascendentales a partir de las cuales puede darse toda representación partiendo del estudio del sujeto empírico. Porque de hecho, lo que intenta hacer

Piaget es explicar la formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto recuperando gran parte del edificio teórico kantiano con la salvedad de querer mostrar que las estructuras lógicas se encuentran prefiguradas en estructuras más débiles y de carácter pre-lógico (regulaciones sensorio-motrices, perceptivas y representativas a nivel pre-operatorio) y que entre ambas se desarrolla un proceso de equilibración y continuidad. De esta manera, las estructuras lógico-matemáticas ya no serían formas a priori sino el modo continuo de un estado A (esquema sensorio-motor) que desencadena en un estado B (esquema representativo) «siendo el estado B más estable que el estado inicial, sin dejar por ello de ser su prolongación»<sup>7</sup>.

Asimismo, esta modalidad de abordaje nos permitirá: reconstruir y hallar las influencias, los conceptos y premisas teóricas que retoma –de Descartes, Hume, Kant pero también de Durkheim, Marx, Saussure, entre otros-; pensar en las discontinuidades que su propia conceptualización marca con respecto al ordenamiento de la racionalidad moderna - construye una teoría del conocimiento y de la subjetividad que no se funda en las facultades superiores, retoma –aunque sin abordar in extenso- el problema del inconsciente-; y apreciar las limitaciones que encuentra - marginalización de la psique y de la producción psíquica originaria. En consecuencia, se dejarán de lado otras formas de concebir a la representación en relación con esas etapas originarias - vinculadas a la psique, a la vida anímica y el encuentro con el otro, y ya no con la actividad exclusivamente cognoscitiva-.

Quien ha trabajado la noción de representación desde esta perspectiva es Castoriadis, distanciándose de la concepción moderna para efectuar una re-elaboración de la misma en su teoría de la imaginación radical y del imaginario social a partir de la articulación de la filosofía de Aristóteles con el psicoanálisis de Freud. Para Castoriadis el sujeto no tiene, no construye, no produce representaciones, sino que el propio sujeto es un *flujo* de representaciones<sup>8</sup>. Castoriadis desligará a la representación del conocimiento –no así del sujeto- porque la desvinculará de la actividad racional representativa y la definirá como «un flujo de deseos, intenciones y afectos». De esta manera, trazará una apertura hacia el terreno del inconsciente y analizará su vínculo con los procesos de psicogénesis y sociogénesis, puesto que el interés de Castoriadis reside en intentar pensar cómo aquello que inicialmente está desvinculado de lo social logra luego vincularse con él. Por eso, le asigna a la representación un lugar originario en el proceso de estratificación y

---

<sup>7</sup> Piaget, Jean; *Seis estudios en psicología*; 1964; p. 180.

<sup>8</sup> «El sujeto no es poseedor de «sus representaciones, afectos e intenciones»: el sujeto es eso, flujo representativo-afectivo-intencional donde ha emergido la posibilidad permanente de la reflexión (como modalidad de la representación que implica una re-presentación de la representación» en *Hecho y por Hacer*, Castoriadis, p. 199

socialización de la psique. Porque para que se produzca «la fabricación social del individuo»<sup>9</sup> es preciso socializar a la psique, que debe abandonar sus objetos de investidura, su tiempo y sentido propio e insertarse en un tiempo y un espacio público. Es a través de las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que se da ese pasaje. Significaciones, además, que condicionarán los marcos, las categorías y el contenido del pensamiento porque para que la sociedad funcione, se instituya es preciso que «una parte de las significaciones imaginarias sociales encuentren un «equivalente» efectivo en los individuos y que las otras se «traduzcan» de una cierta manera directa o indirecta, próxima o lejana»<sup>10</sup>. Es decir, se requiere una incorporación -por parte del sujeto- de las significaciones imaginarias sociales para la efectiva conformación de un sistema de interpretación que esté en coherencia y compatibilidad con las reglas, órdenes que forman parte de la sociedad en la que habita.

Por consiguiente, no sólo estamos en presencia de dos concepciones distintas frente a la noción de representación sino también de dos modelos diferentes respecto a la génesis de constitución de subjetividades. No obstante, como la propuesta de esta tesina es tensionar ambos modelos pensando en la confluencia de, por un lado, los esquemas de desarrollo cognitivo postulados por Piaget con, por el otro, la imaginación radical y el vínculo entre los procesos de psicogénesis y sociogénesis concebidos por Castoriadis, sería pertinente considerar que las representaciones de la psique y las significaciones imaginarias sociales son condiciones de posibilidad de la subjetividad y coexisten con los procesos de desarrollo cognitivo, es decir, con la conformación de esquemas de conocimiento (esquemas de acción, representativos y operatorios) impactando no sólo en la génesis sino también en el producto de los mismos (en la actividad sensorio-motora, en la actividad representativa y en la actividad lógico-matemática).

Ahora bien, ¿Cómo pensar la injerencia de la imaginación radical y la dimensión imaginaria de la sociedad en estos procesos de desarrollo, en la conformación de esquemas y en sus productos? ¿Cómo concebir la acción práctica del sujeto sobre el objeto en relación con ese «flujo de representaciones, afectos e intenciones» presentes desde antes de la conformación de cualquier esquema reflejo de succión, prensión, etc? ¿Cómo vincular a los esquemas de conocimiento con las «imposiciones» de las significaciones imaginarias sociales? ¿Qué sucedería

---

<sup>9</sup> Para Castoriadis el individuo resultar ser una creación, una creación social, debido a que es a través de las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que los «sujetos» existen como sujetos siendo «sujetos» para una determinada sociedad (con sus reglas, sus mitos, sus rituales, etc)

<sup>10</sup> Castoriadis, Cornelius: *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates* (1974-1997), Bs. As, Katz, 2006, p. 78

si dejamos de pensar a la acción como punto de acceso al conocimiento para pensar en una interrelación continúa entre la acción y ese «flujo de representaciones, afectos e intenciones»? Porque se trataría de pensar a lo sensorio-motriz también desde un plano afectivo no sólo sensible o perceptual. Una acción promovida, inducida por representaciones afectivas no es lo mismo que una acción motorizada por el afecto concebido como fuente de energía –tal como era concebido desde la teoría piagetiana. Así el pensar se gestaría sobre la base de representaciones previas desde las cuales se le otorga sentido al mundo. Para trabajar más profundamente esta problemática que se abre -al vincular lo postulado por la teoría psicogenética de Piaget y lo sostenido por Castoriadis- se introducirá también lo desarrollado por Piera Aulagnier desde una perspectiva genética y psicoanalítica.

Así como partimos de definir a la representación como la mediación no determinada de una ausencia y una presencia; mediación que luego adquirirá una forma y establecerá vínculos con otras representaciones generando una red de relaciones puntuales; podríamos definir a los esquemas de desarrollo como mediaciones entre el «flujo de representaciones, afectos e intenciones» –pensando también en una reconsideración afectiva de la motricidad- y las significaciones imaginarias sociales que se le imponen al individuo para socializarlo.

A partir de esta reconsideración teórica, se podrían pensar algunas cuestiones aplicables en el terreno de la práctica educativa o líneas de trabajo susceptibles de ser continuadas en esa dirección, como así también, aportar otra mirada a una problemática que desde hace varios años viene siendo trabajada dentro del campo de la Psicología. Problemática ésta que remite al estudio del conocimiento social y cotidiano, y más precisamente infantil, en su vínculo con las representaciones sociales y la constitución de subjetividades. De esta manera, es posible ubicar por un lado, los enfrentamientos entre la psicología cognitivista y la psicología de las Representaciones Sociales en cuanto al abordaje del sentido común<sup>11</sup>; mientras que, por el otro, se encuentran las discusiones referidas a la compatibilidad entre la metodología y la perspectiva propia de la psicología genética y las Representaciones Sociales respecto de los procesos de anclaje, formación y objetivación<sup>12</sup>. Esto último será abordado a modo de aproximaciones y contribuciones futuras en las conclusiones del trabajo.

---

<sup>11</sup> Castorina, Barreiro, Toscano: 2005

<sup>12</sup> Castorina: 2006; Duveen: 2000

# Capítulo 1: La Representación y el dispositivo representativo

## 1.1 La representación imposible

El concepto de representación posee una densidad significativa que atraviesa toda la historia de la filosofía derivando así en usos diversos y hasta contradictorios que provienen de ámbitos y disciplinas diferentes tales como las Teorías del Lenguaje, la Semiótica, las Artes Visuales, las Ciencias Sociales, la Psicología, la Política y la Literatura. Asimismo, también se puede hacer referencia a él de acuerdo con su etimología, en latín *repraesentatio*, en alemán *Vorstellung* o incluso en griego *eîdos*. Pero si bien en la Antigua Grecia no existía una noción de representación en sentido estricto, desde el análisis que propone Corinne Enaudeau<sup>13</sup> –y que esta tesina retomaría sería posible situar a la tesis platónica de las ideas perfectas –las *eîde*- y los conceptos-copia, como puntapié inicial para presentar la paradoja de la representación. Paradoja que remite al vínculo entre su definición y las dos operaciones de formalización –la transparencia y la opacidad- de las que precisa para ser efectiva.

Para Enaudeau, la noción de representación –en su acepción más amplia- supondría una presencia, «algo» que vendría a ocupar el lugar de otra «cosa», una ausencia, «algo» que no está y que para ser inteligible y/o mostrable necesitaría ser presentado. Esta suerte de «reemplazo» –de la «cosa» ausente por una presencia que adviene en y a su lugar- expondría el carácter transparente y opaco de la representación o, en otras palabras, dejaría al descubierto el nudo de la paradoja. A la vez que la representación «se borra ante lo que muestra» (transparencia) –porque no es la ausencia, es un «representante de» la ausencia– «sólo se presenta a sí misma» (opacidad) –porque eclipsa la operación de sustitución y «pasa por» la cosa misma. Pero la representación nunca es la «cosa». Cubre la ausencia de lo que no está, pero de manera incompleta y ficticia porque al reemplazar y suplantar a la «cosa» –transparencia-, opera como si ésta estuviera ahí, contenida en ella misma, pero no, no está. Ahí emerge su opacidad, porque se muestra como la «cosa», como si fuera ella, cuando sólo resulta ser un reemplazo, un sustituto.

---

<sup>13</sup> Análisis filosófico desde un enfoque fenomenológico –fundamentalmente desde la perspectiva de Merleau-Ponty- y psicoanalítico.

Esto es lo que para Enaudeau remite a Platón, puesto que en su madurez<sup>14</sup> el filósofo griego concibe a las *eíde* como Formas, arquetipos o modelos atemporales, perfectos y eternos independientes del alma humana y constitutivas de la realidad. La realidad sería inteligible y estaría separada del ámbito sensible<sup>15</sup>, puesto que las cosas (sensibles) serían una representación mimética, una copia, una reproducción mutable e imperfecta de las Ideas<sup>16</sup>. Al respecto, Enaudeau retoma este argumento central del modelo platónico para pensar una salida a esa paradoja intrínseca a la representación. Si ésta es una mediación entre la «ausencia» y la «presencia», es decir, si formaliza y le da una existencia a la ausencia mediante una presencia que produce en el propio acto de sustitución y reemplazo, es ésta la que le permite a la «cosa» tener una existencia, ficticia, pero una existencia al fin. Por eso, sostiene Enaudeau «por imperfecta que sea la copia, sin embargo, sigue siendo el único acceso al modelo»<sup>17</sup> puesto que de otra manera no se llegaría a la «cosa»; porque la única forma de conocer lo incognoscible, lo absoluto, se da en el «*espacio escénico*» de la representación. Espacio donde «todo comienza con los sustitutos» y por eso mismo, «no comienza»<sup>18</sup>. «La presencia plena y absoluta del *eídos* ha sido ya sustituida por la serie de los suplentes (...) el nombre (*onoma*), la definición (*logos*), la imagen (*eidolon*) y finalmente la ciencia (*episteme*)»<sup>19</sup> que, aunque imperfectas, son las únicas cuatro maneras de aprehender un mismo objeto, de representárselo, porque «lo único auténtico, es el sucedáneo, imagen o palabra»<sup>20</sup>. Por eso, Enaudeau supone –pensando en términos

---

<sup>14</sup> A lo largo de su obra Platón ensaya diferentes argumentos sobre las Ideas en relación con lo sensible y con el conocimiento. En sus obras de vejez revisará parte de lo postulado. En el *Teeteto*, por ejemplo, propondrá una explicación del conocimiento sin a apelar a la teoría de las formas separadas intentando demostrar por qué la sensación no es conocimiento; mientras que en el *Timeo*, por el contrario, retomará ese argumento bajo la figura del Demiurgo.

<sup>15</sup> Aristóteles plasmará en el Libro I de *Metafísica* una fuerte crítica acerca de esta idea platónica de la separación. Para Aristóteles las Formas son sustancias inmanentes a las cosas, mientras que, para Platón, las ideas serían esencias separadas de aquellas. Para Aristóteles esto conformaría un absurdo, puesto que la esencia sería el propio ser de la cosa, su constitución sustancial, motivo por el cual no podría existir de manera separada. «Es imposible que la sustancia esté separada de aquello de lo que es sustancia; entonces, ¿cómo podrían las Ideas, siendo sustancias de las cosas, estar separadas de ellas?» en *Metafísica*, Libro I, Capítulo IX, p. 26.

<sup>16</sup> Sostiene Castoriadis a partir del *Timeo* de Platón «origen del *eídos* que el artesano terrestre contempla, imita y reproduce. Basta con considerar lo que constituye el paradigma de todo artesano, aquel del que todo artesano sólo es una pálida imitación, el Demiurgo mismo, cuando «crea», es decir, en realidad, *fabrica* o *produce* el mundo. En el *Timeo*, se lo denomina tanto demiurgo (fabricante, productor, artesano) como poeta (creador). Pero poeta, en verdad, no lo es, de ninguna manera, pues el «mira» su modelo (paradigma) y según ese modelo modela el mundo, que es «necesariamente imagen de algo» (...) Este paradigma es lo vivo eterno, inteligible, acabado. La creación del mundo por el demiurgo no es creación (...) sino que está regulada según el paradigma preexistente, predeterminado por el *eídos* que imita, repite, reproduce». (Castoriadis: 1975: 317)

<sup>17</sup> Enaudeau, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006; p. 31

<sup>18</sup> Ibid, p. 33

<sup>19</sup> Ibid, p. 32

<sup>20</sup> Ibid

merleau-pontianos- que la representación es originaria, no tiene antes ni afuera, no tiene origen. Que sea originaria supondría pensarla como algo que no tiene una génesis, un punto de inicio, sino como una instancia que trasciende a todo origen. Origen que en vano el proyecto de la Filosofía Moderna ha tratado de buscar y de localizar al equiparar la representación con el conocimiento a través de la pregunta gnoseológica, primero y epistemológica, después «¿Cómo se conoce?». Pregunta que orientará la búsqueda de un fundamento que se hallará en la capacidad representativa del sujeto<sup>21</sup>.

Pero volviendo al no-origen de la representación, Enaudeau, por consiguiente, afirmará «no hay un comienzo que gobierne el juego de la reproducción, que abra la serie de los representantes» porque todo cuanto es posible aprehender es una «desposesión», radica en una «no-coincidencia»<sup>22</sup>. La no-coincidencia entre la «cosa» y la presencia, porque no hay un lazo de «necesidad universal» entre ambas sino de «contingencia». La «cosa» que, en sí misma, no está y nunca va a estar. Por eso, sostiene Enaudeau, si no se es víctima de la opacidad de la representación, se puede ser víctima de «la creencia en una presencia inicial de la cosa, supuestamente delegada a la continuación de un representante»<sup>23</sup> como la «cosa en sí» de Kant opuesta al fenómeno, la «cosa para mí». En esta creencia, sí hay origen porque hay confrontación, una disensión entre un sujeto y un objeto<sup>24</sup> y por ende, una posesión. El sujeto que se representa a la «cosa» devenida en objeto, creyendo que se lo representa tal y como éste es. Por lo tanto, para Enaudeau dicha separación ya actuaría en el espacio escénico de la representación, y prosigue -citando lo expresado por Derrida en una conferencia titulada «Envío»<sup>25</sup>- «desde que hay envíos, y los hubo desde siempre, algo como la representación no

---

<sup>21</sup> Sobre ello se volverá más adelante, pero en principio, puede sostenerse que esa búsqueda y esa premisa epistemológica será la que guíe el proyecto moderno y la conformación de una lógica conjuntista-identitaria (en términos de Castoriadis) que supone partir de un «origen extrasocial de la institución de la sociedad» dado por la «fantasía de la determinación de ser» puesto que la lógica se «consuela diciéndose que el ser se dice en ella y por ella», esto dejaría de lado a la creación y a la indeterminabilidad que partirían también de un «insondable punto originario».

<sup>22</sup> Términos ambos utilizados por Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* para explicar el carácter de la «realidad originaria». Al respecto, Josep María Brech en *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, sostiene: «la noción merleau-pontiana de «no coincidencia» expresa la deficitaria situación en la que resulta excluida toda posibilidad de que los elementos del lenguaje lleguen a «coincidir» con las cosas y con los acontecimientos. Dicho de otro modo, la «no-coincidencia» que irrumpe en el lenguaje pone en tela de juicio la extendida creencia de que las palabras realizan con probada eficacia su función designativa. opacidad del lenguaje, solo alcanza a significar por medio de su obstinada «referencia a sí mismo, de sus retornos a sí mismo, de sus repliegues sobre sí mismo». P. 9

<sup>23</sup> Enaudeau, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006; p. 28

<sup>24</sup> Por otra parte, la experiencia verdaderamente originaria sería aquella en la que sujeto y objeto todavía no se encuentran confrontados, porque se trataría de una instancia pre-judicativa.

<sup>25</sup> Conferencia dada en 1968 en el XVIII congreso de la Sociedad francesa de filosofía sobre el tema «la representación»

aguarda, y hay que arreglárselas con ella»<sup>26</sup>. Siendo la manera de «arreglárselas» con ella, con la distancia entre el sujeto y el objeto, «al hacer de la representación la alienación ilusoria pero necesaria del Logos»<sup>27</sup>, de la construcción de la sociedad, de su doxa y/o episteme.

Ahora bien, ¿Cómo se puede traer a la «cosa», a lo ausente, a la presencia? ¿De qué manera puede establecerse tal mediación? Porque este es otro problema al que nos enfrenta la representación, debido a que la operación de formalización a la que ésta debe responder se encuentra sujeta a una dimensión socio-histórica. Es decir, la representación efectiviza en sí misma la mediación entre la ausencia y la presencia, pero la significación social, histórica que medie entre ambas o que resulte a partir de ella –de la representación efectiva- supone una respuesta a una serie de preguntas y condiciones. ¿Por qué esta presencia reemplaza a esta ausencia? ¿Por qué estas presencias o «la serie de los suplentes» -el nombre (*onoma*), la definición (*logos*), la imagen (*eidolon*) y la ciencia (*episteme*)- representan a tal ausencia? ¿Por qué una imagen puntual sustituye a una ausencia también puntual? ¿Qué significado adquiere esa mediación? ¿Es estable? ¿Cambia con el paso del tiempo? ¿Todas las ausencias son susceptibles de adquirir la forma de «ciencia»? ¿Cuáles son las representaciones propias de la «ciencia»? ¿A qué criterios obedecen?

Estas preguntas nos conducen a considerar el carácter socio-histórico de la mediación representativa, motivo por el cual, vale la pena citar nuevamente a Derrida quien sostiene -al hablar de esta operación de formalización- que «el aparecer, no se produce sin aparato, en él se hace de repente señalable la presencia o la presentación, que se presta a quedar señalada en la representación»<sup>28</sup>. Ese «aparato» pues, sería la «forma», la forma mediante la cual «las cosas en sí mismas» pasan a ser presentadas, a ser «imágenes», «nombres», «definiciones», «ciencia»; a ser puestas en relación para constituir «leyes», «axiomas», «modelos»; es decir, a ser duplicados alegóricos del lenguaje. No obstante, la forma bajo la cual ese «aparato» se efectivice, o emerja el espacio escénico de la representación –para reponer los términos utilizados por Enaudeau-, dependerá de las condiciones socio-históricas involucradas en el proceso de mediación. Esto significa que «las cosas en sí mismas» tal y como son presentadas, tal y como son puestas en relación y tal y como pasan a constituir leyes, modelos o axiomas dependen de la estabilidad de un «eîdos», de un arquetipo de configuración y articulación histórico-social dentro del cual se establecen ciertos vínculos –entre unas representaciones y otras- de acuerdo con una serie

---

<sup>26</sup> Derrida, Jaques; “Envío” en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996

<sup>27</sup> Enaudeau, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006; p. 35

<sup>28</sup> Derrida, Jaques; “Envío” en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996

determinada de reglas de producción y de reconocimiento. En consecuencia, para Enaudeau el eídos «asegura una estabilidad, un «aspecto», un «ser» al flujo perpetuo de las cosas, como único modo de hacerlas cognoscibles (...) porque designa tanto su contorno externo (la figura visible) como su estructura interna (lo inteligible)»<sup>29</sup>. Estabilidad y «garantía de verdad» del eídos que radica en el orden común de configuración que sigue y en el orden de articulación de sentido que engendra, puesto que, para que dicho entramado funcione, las representaciones y los vínculos que entre ellas se establecen, deben ser reconocidos como tales. Esto es así porque sólo si son reconocidos pueden reproducirse y darle sustento y legitimidad al orden, al eídos, que los produce. En palabras de Enaudeau «el eídos es verdadero, en cuanto es lo estable, lo identificable» (lo reconocible) «en el movimiento que lo repite y multiplica, lo envía sin fin de un representante a otro»<sup>30</sup>. Esto, a su vez, puede relacionarse con la idea de «tipo» trabajada por Castoriadis y que remite a la creación de la sociedad. Para Castoriadis este entramado, esta articulación entre las representaciones, por un lado, y las significaciones y vínculos asociados a ellas, por el otro, serían creaciones de una sociedad. Creaciones necesarias para darle vida a esa sociedad en un tiempo y espacio determinados puesto que son las que animan el lenguaje social y las prácticas que le son propias. Y –agrega Castoriadis– «esta creación es génesis ontológica, posición de un eidos, ya que lo que de tal manera se pone, establece e instituye cada vez, (...) es *tipo* que permite una reproducción indefinida de sus instancias, las cuales únicamente son en general y son lo que son en tanto instancias de este tipo»<sup>31</sup>.

Según lo expuesto hasta acá, la escisión entre la ausencia y la presencia se resolvería, entonces, articulándose con un eidos, con un orden general y común que supondría «traer a la presencia» lo ausente bajo una forma particular. Separación, por otra parte, que sólo puede ser resuelta en el espacio escénico de la representación en tanto «aparato», o mejor dicho, en tanto *dispositivo representativo*. En consecuencia, ya no estaríamos en condiciones de hablar sólo en términos de «representación» porque estaríamos hablando de lo originario, de lo imposible, de lo que subyace a toda posibilidad de lenguaje y conocimiento. Por eso mismo, entonces, es necesario referirse a la noción de representación en los términos -y dentro de la conformación- de un «dispositivo representativo». Problemática ésta que será abordada a partir de la noción de *dispositivo* pensada por Foucault y ampliada por Deleuze. Pero asimismo, y como correlato, es necesario hablar también de las condiciones socio-históricas dentro de las cuales ese dispositivo se constituye y se enmarca. Porque al ser una mediación no determinada, la representación -

---

<sup>29</sup> Ibid p. 29

<sup>30</sup> Ibid, p. 31

<sup>31</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 290

devenida en *dispositivo representativo*- puede reemplazar, suplir a la «cosa» generando una forma particular que puede cambiar o permanecer estable. O incluso, la definición (*logos*) o la significación que esa mediación adquiera puede ser la que se transforme o perdure, o el vínculo de esa mediación con otra mediación. Es decir, las condiciones socio-históricas nos remiten al juego cambiante de las relaciones de poder que repercuten en el orden general y común a partir del cual se producen las mediaciones representativas y las definiciones, enlaces y significaciones asociadas a ella. Al respecto, Castoriadis establecerá una diferencia entre las «formas instituidas» o las «formas instituyentes», siendo las primeras, «formas-figuras relativamente fijas y estables» – normas, reglas, leyes- en y por las cuales se le da existencia a la sociedad; y las segundas, «formas-figuras nuevas», creaciones originales que hacen estallar la fijeza y la estabilidad de esas formas instituidas ocasionando una disrupción en el orden de los *tipos* o en la posición del *eidos* vigente. Por consiguiente, es necesario retomar al respecto tanto la perspectiva de Foucault como la de Castoriadis para ampliar y exponer la noción de dispositivo representativo en relación con las condiciones socio-históricas o con lo histórico-social.

## 1.2 Continuidades y rupturas: la representación como dispositivo

Por *dispositivo*, entendemos lo expuesto por Foucault. Si bien ésta ha sido una noción largamente trabajada y revisitada por el autor a lo largo de su obra, desde esta tesina recuperaremos la definición que él le otorga en una entrevista concedida en 1977: «lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos»<sup>32</sup>. El dispositivo, entonces, sería una especie de «mediación representativa» que conformaría el «suelo positivo» sobre el cual se asientan los enlaces y las formas que definen el «ordenamiento» de las condiciones de posibilidad de todo preguntar, de toda práctica discursiva, de todo saber, de toda ley; es decir, de todo objeto de conocimiento y tipo de subjetividad. Por consiguiente, el dispositivo -agregará Foucault- «se halla pues siempre inscripto en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los

---

<sup>32</sup> Foucault, Michel; *Dichos y Escritos*, vol III, Biblioteca de Filosofía; Editora Nacional, Madrid; p. 229

bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo lo condicionan»<sup>33</sup>. Dentro de esta perspectiva, el saber resulta ser producto de un orden puntual entre las representaciones y las «cosas» que estas re-presentan, atravesado por relaciones de continuidad y discontinuidad con lo histórico-social. Bajo estos términos, el saber no es entendido como un conocimiento o teoría sobre un objeto, sino como resultado de ese «suelo positivo» de enlaces entre determinados elementos, «elementos de positividad» sobre los cuales han aparecido ciertas ideas, ciencias, reflexiones y no otras. Por ese motivo, el saber se comprende, además, en términos de poder en la medida en que abre todo un campo de «positividades» para producir y legitimar esos enlaces, esos dispositivos que procuran rivalizar o superar a otros. Por eso, agregará Deleuze, esto supone entender al dispositivo como «una máquina para hacer ver y para hacer hablar»<sup>34</sup> cuya inteligibilidad se encuentra inscrita en un determinado régimen u orden histórico de «curvas de enunciación y visibilidad»<sup>35</sup> puesto que «cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella»<sup>36</sup>. La forma representativa que adquiera la ausencia, su vínculo con otra representación, su definición y su significación social dependerá de esas curvas de enunciación y de visibilidad que le darán una determinada forma, sentido y lazos de conexión de acuerdo con los regímenes de luz, los criterios de unión o disociación que en cada época se produzcan.

Por eso mismo, y si bien el dispositivo representativo engendra al suelo positivo dentro del cual se articularán las mediaciones representativas que darán lugar a los elementos de positividad que establecerán las identidades, los enlaces y las significaciones válidas para el eidos de cada tiempo vigente; resulta oportuno señalar, además, que dentro de ese entramado surge y se gesta también el propio dispositivo representativo. Porque con la conformación del suelo positivo se abre todo un juego de posibilidades, un haz de remisiones –pensándolo en términos de Castoriadis– que no pueden preverse ni predecirse. Es decir, con el devenir histórico-social surgen elementos, relaciones entre elementos u otros significados asociados a esos elementos que en un principio no estaban ni pensados, ni anudados, ni articulados de esa manera. Es que el dispositivo también resulta ser «un conjunto multilineal»<sup>37</sup>, un «ovillo», una «madeja» compuesto por líneas de diversa naturaleza que siguen direcciones diferentes sometidas a variaciones y a derivaciones también

---

<sup>33</sup> Ibid, p. 229

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles; “¿Qué es un dispositivo?”, publicado en *Michel Foucault, filósofo*. Ed. Gedisa, 1999, p. 155

<sup>35</sup> Ibid, p.155

<sup>36</sup> Ibid, p.155

<sup>37</sup> Ibid, p.157

diferentes. La imagen que hoy, por ejemplo, representa a tal ausencia, la definición de esa mediación y la significación que ésta adquiera puede cambiar a futuro. Asimismo, pueden cambiar una de estas variables -su significación- mientras que las otras –la mediación y su definición- pueden mantenerse estables. Es decir, y pensándolo en los términos de la «noción de representación», lo que ella «sea», su definición, su significación, puede cambiar e incluso puede cambiar su relación con otras presencias; relación que si cambia puede afectar la definición, la significación de la propia noción o algunos de los elementos de ésta. La concepción de la representación que se ha tenido durante la Modernidad -estando asociada al conocimiento y al sujeto- puede variar según cómo se conciba al sujeto, qué entienda cada época por sujeto, y asimismo, lo que se entienda por conocimiento, quedando -en algunos casos- resabios del pasado que continúan subyaciendo a la significación de cada concepto. Por eso es importante tener en cuenta cuáles son o serían esos elementos del pasado que continúan; cuáles son las positivities que persisten.

Por consiguiente, el suelo positivo será el ordenador de esta serie de «multiplicidades» que surjan, muten y se repliquen en su despliegue histórico-social, pero esas multiplicidades pueden en algún momento contrariar o incluso discrepar con el status quo de esa base positiva si es que afectan a los «elementos de positividad». Es decir, dado que estas positivities son las que hacen manifiestas, visibles las condiciones de posibilidad «orientadoras» de la futura red de elementos; si las mediaciones representativas que anudan, que definen y que le dan sentido a esas positivities cambian, cambia el orden de configuración del dispositivo representativo. Ahí es donde emergen y se hacen visibles las continuidades y las discontinuidades histórico-sociales. Por eso, se torna preciso pensar entonces, al dispositivo representativo como producto y como ordenador, a la vez, de cierto orden general de configuración o –para decirlo en términos de Foucault- de cierta *episteme*<sup>38</sup>.

La Modernidad es un ejemplo paradigmático de esto, porque ella, en tanto orden de configuración, es creada dentro del «suelo positivo» renacentista, dentro de ese conglomerado histórico que conforma el marco, los límites y las condiciones de posibilidad de los elementos de positividad modernos. Elementos estos que si bien rompen con el dispositivo representativo renacentista, no pueden dejar de responder a él en tanto base necesaria para marcar la ruptura y el distanciamiento. Por consiguiente, este ejemplo también nos permite apreciar este doble juego

---

<sup>38</sup> Cabe destacar que el término «episteme» ha sido concebido por Foucault de manera diversa a lo largo de sus diferentes etapas de trabajo y desarrollo. En este trabajo en particular se adopta una mirada cruzada entre su concepción expuesta en *Las Palabras y las Cosas* (1966) y en la *Arqueología del Saber* (1969)

que se da entre el dispositivo representativo y el suelo positivo. Así, si se considera que el dispositivo representativo moderno conforma un «nuevo» suelo positivo –a través de la constitución de nuevas identidades y relaciones entre los elementos- este debe partir, necesariamente, de los elementos de positividad renacentistas, es decir, de otro suelo positivo y otro dispositivo representativo previo. De esta manera, se pondrían de manifiesto las relaciones de continuidad y de discontinuidad que se gestan al interior de lo histórico-social. Situación que nos conduce a formularnos las siguientes preguntas ¿cómo se produce la continuidad? ¿Qué es aquello que «continúa»? Y si hay continuidad, ¿hasta dónde es oportuno remitirse a lo «nuevo» como «novedad»? Por otra parte, ¿Qué supone hablar en términos de «ruptura»? ¿Cómo se gesta al interior de aquello que perdura pero sin embargo altera? ¿Es lícito entonces, establecer cortes marcados, transversales si lo disruptivo no llega a cortar ni a producirse al margen de lo que subsiste y se conserva? Llegados a este punto, conviene situar la perspectiva de Castoriadis quien tiene una mirada más amplia y una concepción distinta a la de Foucault –fundamentalmente en lo que concierne a la noción de *episteme*- respecto al estudio de las relaciones de continuidad (o las formas instituidas) y discontinuidad (o las formas instituyentes) al interior de lo histórico-social.

El término *episteme* le permite a Foucault establecer cortes diacrónicos y transversales sobre el orden de configuración para caracterizar los diferentes momentos en los que el dispositivo representativo cambia de «positividades», por eso mismo se pueden trazar ejes de análisis más cortos y precisos. Castoriadis, por el contrario, desestima este tipo de abordaje porque su intención es analizar el devenir del orden de configuración que afecta al entramado histórico-social. Es decir, le interesa apreciar la permanencia y la continuidad del eidos en el tiempo porque sólo así se podría dar cuenta del peso ontológico de la lógica greco-occidental, aquella que determina lo indeterminado siguiendo un criterio matemático, una *dimensión conjuntista-identitaria*. Esta lógica «naturalizaría» las mediaciones entre los elementos, sus definiciones y sus relaciones porque expondría el carácter opaco de la representación, eclipsaría los vínculos de contingencia y no-coincidencia que se dan entre ellos, ocultando el trabajo de la trama histórico-social. Pues, esa lógica determinaría qué relación puntual debería gestarse entre una ausencia y una presencia, para determinar definiciones, imágenes, significaciones siguiendo un ordenamiento matemático. Por consiguiente, para Castoriadis no podrían establecerse cortes en el abordaje y en el análisis del «conjunto de los elementos distintos y definidos, que se relacionan entre sí mediante relaciones bien determinadas»<sup>39</sup>, aquellos que le dan identidad, fijan e instituyen a una sociedad, porque todo «corte», toda «estructuración» introduciría para

---

<sup>39</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 284

Castoriadis una «ocultación de lo histórico-social»<sup>40</sup> al ocultarse el peso y la tradición de esa lógica-ontología heredada<sup>41</sup>. Pero ¿Qué es y cuál es la lógica-ontología heredada? ¿Qué relación guarda con lo histórico-social y con su estudio o forma de abordaje? ¿Qué vínculo mantiene con las formas instituyentes? Y si esa trama perdura y subsiste ¿Cómo podrían gestarse formas disruptivas para instituir algo diferente a lo instituido? ¿Realmente se trata de formas que cortan con el peso de la lógica-ontología heredada?

En palabras de Castoriadis, «la lógica-ontología heredada está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida histórico-social; hunde sus raíces en las necesidades inexorables de esta institución de las que, en cierto sentido, es su elaboración y su arborescencia. Su núcleo es la lógica identitaria o de conjunto, y es precisamente esta lógica la que campea soberana e ineluctable sobre dos instituciones sin las cuales toda vida social resulta imposible: el lenguaje y la representación social (*legein*) y la acción social (*teukhein*)»<sup>42</sup>. Esto significa que la mediación entre la «cosa» y la presencia, la forma a través de la cual esa presencia produce la realidad y en consecuencia, crea, instituye la sociedad, se genera al interior de esta lógica-ontología heredada que, para representar y actuar sobre el lenguaje y las prácticas sociales, pone en funcionamiento la lógica identitaria o de conjuntos. Siendo ésta, para Castoriadis, una lógica de la *determinación*, puesto que a través de ella se determinan los elementos y sus relaciones «de causa a efecto, de medio a fin» estableciendo las categorías de todo lo pensable<sup>43</sup>. Por eso, sostiene Castoriadis «el resultado más extremo y más rico de la lógica identitaria es la elaboración de las matemáticas. Es allí, sin duda, donde hay que buscar la razón principal de la fascinación que las matemáticas han ejercido sobre la filosofía desde Pitágoras y Platón hasta Husserl. Esto viene a ser lo mismo que decir que las matemáticas han parecido ofrecer siempre el único modelo disponible y efectivamente realizado de una verdadera demostración, a saber, una determinación suficiente de

---

<sup>40</sup> Ibid

<sup>41</sup> Sostiene Castoriadis: «Se sabe que los «estructuralistas» se han distinguido en esta retórica, que les permitía enmascarar el vacío que en ellos hace las veces de reflexión sobre la historia. Así pues, esta última se vuelve mera yuxtaposición de «estructuras» (o en otros campos, de «episteme») diferentes desplegadas longitudinalmente y cada una esencialmente atemporal. Pero entonces, ¿Por qué hay diversas estructuras o episteme que se «suceden»? Respuesta: porque están sometidas, como ha podido decirse a «erosiones». Al parecer las estructuras se gastan a fuerza de ser utilizadas. Curiosa propiedad del tiempo ésta, que le permite, sin ser nada, sin postular nada, sin dar existencia a nada, erosionar lo que es» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.344

<sup>42</sup> Ibid, pp. 281-282

<sup>43</sup> En palabras de Castoriadis, si dentro de la lógica-ontología heredada «ser» quiere decir ser determinado, la sociedad y la historia sólo son en la medida en que tienen determinado su lugar en el orden total del ser (como resultado de causas, como medio de fines o como momento de un proceso), y al mismo tiempo el orden interno y la relación necesaria entre uno y otro; órdenes, relaciones y necesidades que se expresaban en forma de categorías, es decir, de determinaciones de todo lo que puede ser en tanto que puede ser (pensado)» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.272

lo que se dice en su necesidad». Esto significaría que las matemáticas serían las ciencias que posibilitarían «demostrar», «explicar» mediante lazos concretos de «necesidad» e «identidades plenas» aquello que descansa en enlaces arbitrarios y representativos.

En consecuencia, para Castoriadis «interesan aquí los rudimentos lógicos de la teoría de conjuntos» porque al ser definida ésta por Cantor –su creador- como «la reunión, en un todo, de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento» queda de manifiesto como en ella se «condensan, explicitan y ejemplifican (...) las operaciones fundamentales y esenciales del *legein*»<sup>44</sup>. Es decir, la lógica de conjuntos, le suministraría al lenguaje la forma mediante la cual debe mediar entre «las cosas» y las presencias efectivas, para «crear», «determinar» representaciones y dispositivos representativos susceptibles de ser matematizados<sup>45</sup>. De esta manera, el orden identitario, la *mathesis* universal que se generaría a partir de estos elementos y relaciones entre elementos, permitirían hablar «de un conjunto, o pensar en un conjunto» porque «reunir en un todo» objetos distintos y definidos, significa también, disponer del esquema de la reunión «como colección en un todo, el conjunto es unidad –idéntica consigo mismo- de las diferencias»<sup>46</sup>. Así, se definiría un orden de configuración, un eidos legítimo para articular y crear sentido.

Pero, y volviendo al inicio de lo planteado en este apartado, esto no debe considerarse per se el origen de «algo», porque nos seguimos moviendo en el campo de la representación y del lenguaje. En consecuencia, vale citar una aclaración al respecto formulada por Castoriadis «la formalización de conjuntos opera en realidad ya en el Órganon aristotélico, y no solo allí, sino también mucho antes, desde que existe sociedad y lenguaje (...) toda teoría de conjuntos presupone la lógica identitaria; y toda lógica formalizable presupone la posibilidad de reunir en conjuntos los signos sobre los que se opera. Esto equivale a decir que todas estas formalizaciones están presididas y son desencadenadas por el *legein*, que es conjuntista e identitario»<sup>47</sup>. En consecuencia, «la inherencia recíproca de la lógica identitaria y de la teoría de conjuntos (o de las matemáticas formales y formalizables) no es otra cosa que la expresión de un

---

<sup>44</sup> Ibid; p. 354

<sup>45</sup> En la definición de *Legein*, Castoriadis contempla estas operaciones: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir: «condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.354

<sup>46</sup> Ibid, p. 355

<sup>47</sup> Ibid, p. 359

mismo hecho: el de que ambas son elaboraciones y explicaciones de lo que ya se encuentra en funcionamiento en y por el *legein*»<sup>48</sup>.

El lenguaje es conjuntista e identitario, su forma de operar y de efectivizar «ausencias» se desarrolla así, separando, disgregando elementos *no-coincidentes* para luego reunirlos en un todo. Es decir, el lenguaje opera a partir de estos mecanismos de formalización que son inherentes a la problemática de fondo: no hay un representante determinado para una ausencia, para «una cosa» inaccesible e incognoscible. Para presentarla, hay que partir de la disgregación, la separación, la transparencia de la representación –que no es «la cosa», la ausencia- y que luego adopta la forma opaca de un «todo», de una reunión efectiva –la representación «es» la cosa. A partir de esto último, surge la determinación, «la postulación del ser como ser-determinado» y «la existencia como determinidad»<sup>49</sup>. Tesis donde asienta «su falsa idea de origen» la lógica-ontología heredada -la greco-occidental<sup>50</sup>-, que busca efectivizar «una elaboración y una extensión totalizadora de sus exigencias» a partir de las matemáticas. Orden a partir del cual se constituye y se le da identidad a la sociedad. Identidad que para Castoriadis es instituida «como regla y norma de identidad, como primera norma y forma, sin la cual no habría nada que pudiera ser de la sociedad, en la sociedad ni para la sociedad»<sup>51</sup>.

Ahora bien, a medida que el lenguaje y el hacer social van generando estos dispositivos representativos se va produciendo un orden de configuración y articulación, un eidos –dirá Castoriadis-, un suelo positivo –dirá Foucault- en relación con esa lógica-ontología heredada, pero también, se va conformando al mismo tiempo la dimensionalidad, el despliegue propio de lo histórico-social como eje estructural de las configuraciones y articulaciones posibles para cada tiempo y lugar<sup>52</sup>. Despliegue que al darse dentro de la «lógica-ontología de lo mismo, de la

---

<sup>48</sup> Ibid

<sup>49</sup> Por ejemplo partir de la creencia de que la cosa en sí, existe como cosa en sí más allá de que nunca el sujeto pueda acceder a ella.

<sup>50</sup> «Hace 25 siglos, el pensamiento grecolatino se constituyó, se elaboró, se amplificó y se afinó sobre la base de esta tesis: ser es ser algo determinado (*einai ti*); decir es decir algo determinado (*ti legein*) (...) esta evolución (...) ha sido la institución que Occidente ha realizado del pensamiento como razón» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.351

<sup>51</sup> Y agrega Castoriadis «La institución es siempre, también, institución de la norma (...) para retomar el ejemplo escolar, el teorema de Pitágoras es el mismo, en Samos hace veinticinco siglos y ahora mismo en París. Poco importa como lo consideran aquellos que piensan en él, o incluso si es “efectivamente» el mismo; lo que importa es que debe serlo, que no puedo hablar-pensar si no es bajo esta condición» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.329

<sup>52</sup> «El «espacio-tiempo» en el cual situamos» toda «realidad», así como también la «realidad» histórico-social misma cuando la postulamos como simple exterioridad, es producto de la institución histórico-social y, más allá de ello, enigma interminable. El presente histórico es «origen de las coordenadas» solo de una manera superficial, pues solo lo es gracias a la postulación necesaria de la lógica identitaria. (...) el presente comprende en sí mismo «todos los que han sido y todos los que están por nacer» esta internamente

repetición»<sup>53</sup> no permite la emergencia del «autodespliegue» de una entidad, de una nueva lógica<sup>54</sup>, «como posición de una nueva organización, de una nueva forma, de un nuevo eidos, para pensar una creación, una génesis que no sea meramente devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo por lo mismo, como ejemplar diferente del mismo tipo». Ejemplar diferente del mismo tipo que sería la forma mediante la cual subsisten los enlaces de la determinación pese a cambiar algunas de sus relaciones y/o asociaciones, puesto que lo que se reproduce responde al ordenamiento matemático y a la búsqueda del conocimiento mediante la razón o la verdad. No hay ruptura entonces para Castoriadis, lo que hay son pequeñas discontinuidades dadas por la *dimensión imaginaria*, por la dimensión significativa del lenguaje que remite a nuevas articulaciones, a nuevos enlaces que instituyen «nuevas formas» que no acaban con la lógica-ontología heredada pero que la dinamizan, extendiendo sus límites. Al respecto, la relación que la *dimensión imaginaria* mantiene con la *dimensión conjuntista-identitaria* es de «inherencia recíproca o de implicación circular». Esa inherencia recíproca o implicación circular está dada porque la sociedad instituida –el tiempo identitario- no se opone a la sociedad instituyente –el tiempo de la significación- sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas instituidas en y por las cuales lo «nuevo», lo «disruptivo» puede darse existencia histórico-social. Formas instituyentes que serían significaciones, un «haz indefinido de remisiones interminables» a otras «significaciones y/o no-significaciones -aquello a lo que las significaciones se refieren o aquello con lo que se relacionan» puesto que «el léxico de las significaciones está abierto por doquier; pues la significación plena de una palabra es todo lo que, a partir o a propósito de esa palabra, se puede decir, pensar, representar o hacer socialmente». No obstante, y si bien la significación escapa a las determinaciones de la lógica identitaria de conjuntos, no puede romper con ella en tanto eidos, en tanto orden de configuración histórico-social heredado. Por este motivo, las «rupturas», «las discontinuidades» que se observan en los cambios entre los dispositivos representativos a veces se dan en la dimensión imaginaria -porque no llegan a romper del todo con la dimensión identitaria que subsiste que continúa-; y otras veces se efectúan en ese plano de la «inherencia recíproca» cuando acontecen cambios estructurales que repercuten en el entramado conjuntista e identitario (como el pasaje del Renacimiento a la Modernidad).

---

trabajado por el «pasado» y por el «futuro» que «o dislocan» al mismo tiempo que lo fijan» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.349

<sup>53</sup> Ibid

<sup>54</sup> No obstante, Castoriadis deja abierta la posibilidad de pensar una nueva lógica de la mano de los descubrimientos en física cuántica y del inconsciente, descubrimientos éstos que podrían en jaque la «idea falaz del origen determinado», pero que no obstante, seguirían actuando de manera conjuntista e identitaria, puesto que ésta es una característica inherente al *legein*.

Por consiguiente, y para recapitular, desde la perspectiva de Castoriadis no sería lícito establecer «cortes transversales» para el abordaje de lo histórico social porque al efectuar esos cortes, se estaría «ocultando» lo vigente, lo que perdura, es decir, la continuidad de la lógica-ontología heredada -en tanto dimensión conjuntista-identitaria (formalizada a través de las matemáticas y las operaciones de distinción, segregación, identidad, diferencia y unión)- y en tanto «montaje falaz del pensamiento heredado» –el greco-occidental- que ubica el origen de lo histórico-social por fuera de lo histórico-social propiamente dicho –porque lo ubica en un ordenamiento matemático y no en las producciones socio-históricas de cada tiempo y lugar. Al pensar a la representación o al conocimiento como copia, como mimesis de la idea (Platón); o como «realidad objetiva» de «la cosa» (Descartes); o como una «representación para mí» de «la cosa» que se asume como incognoscible aunque dada (Kant); se parte de una determinación inicial, de un ser-determinado. La representación, en consecuencia, surge sobre esa determinidad y ella misma se concibe dentro de esos términos, quedando excluida la posibilidad de entenderla como creación, indeterminación, posibilidad<sup>55</sup>. La representación entonces, será asociada al conocimiento, o mejor dicho, al acceso, a la formalización del conocimiento y, en consecuencia -y con la constitución del proyecto moderno- al sujeto, cuando la determinación se institucionalice a través de la separación y disgregación del sujeto-objeto. Y así como en un principio estará emparentada con la sustancia pensante (Descartes), más tarde con los sentidos y con los aspectos propios de la cognición de la naturaleza humana (Hume), hacia el final de la *episteme* moderna, estará unida también a las reglas, a las categorías; es decir, a las operaciones formales de la Razón.

Por lo tanto, y en lo que respecta a los objetivos de esta tesina, resulta apropiado entonces, tomar como referencia el modelo de análisis propuesto por Foucault para entender los diversos «momentos» mediante los cuales esa dimensión conjuntista-identitaria (homologable al orden de configuración general del que habla Foucault) se ancla sobre determinados aspectos para conformar diferentes dispositivos representativos. Esto es así, porque el esquema teórico-metodológico de Foucault nos posibilita explicar la conformación del dispositivo representativo moderno para ver en torno a qué elementos, qué «positividades» se ha conformado el eidos de la

---

<sup>55</sup>«La lógica-ontología y el pensamiento heredado han sido gobernados por la negación de la creación, por la necesidad de reducir a toda costa la historia a la repetición y de presentar esta repetición como determinada por una instancia exterior a ella, física, lógica y ontológica» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p.318

dimensión conjuntista-identitaria en lo que respecta a la noción de representación y en su relación con el conocimiento y con el sujeto<sup>56</sup>.

No obstante, es pertinente aclarar que la crítica de Castoriadis hacia la real apertura de la dimensión histórico-social sí va a ser retomada porque, justamente, esa crítica es la que nos conduce a pensar, a rever el peso que la lógica-ontológica heredada (la greco-occidental) ha tenido sobre la noción de representación. Es decir, la mirada de Castoriadis nos permite volver sobre la representación, como noción, para apreciar qué concepción puntual de ella se ha tenido y sostenido. Afirma Castoriadis que la representación «jamás se ha contemplado por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa –sensación, intelección, percepción, realidad- sometida a la normatividad incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero»<sup>57</sup>. En consecuencia, para Castoriadis la representación «se ha pensando siempre en relación con lo que no es»<sup>58</sup> para reducirla de inmediato a una «percepción debilitada» (empirismo), a un «fárrago imitativo y defectuoso» (tradicción platónica), a la «intuición pura» (racionalismo kantiano), o la «pantalla de proyección» concebida a partir de la separación del «sujeto» y la «cosa» (Descartes) y en relación a las siguientes cuestiones: su contribución a la constitución del conocimiento, al acceso a la verdad y a la relación sujeto – objeto. Lo que denuncia Castoriadis es, por otra parte, la problemática de fondo que esta tesina se propone desarticular, el vínculo entre la representación, el conocimiento y la subjetividad al que ha dado origen el dispositivo representativo de la Modernidad, al conceptualizar a la representación siguiendo aquello que ella «en sí misma no es» pero que conduce a esclarecer lo que es o lo que hace el sujeto y lo que es o cómo se accede al conocimiento. Por consiguiente, este andamiaje teórico será el que nos posibilite el arribo a la reconsideración del lugar que ocupa la noción de representación dentro de la teoría psicogenética y epistemológica de Jean Piaget.

---

<sup>56</sup> En el uso del silogismo y del órgano aristotélico; en las relaciones de semejanza entre elementos -en el renacimiento-; y en la conformación de un orden lógico-matemático; en la aparición del sujeto y del objeto; en las relaciones de diferencia y semejanza objetivo representativa – a partir de la modernidad

<sup>57</sup> Con esto último hace especial hincapié en Heidegger y en lo que comúnmente se denomina el «olvido del ser», puesto que para Castoriadis, así como los autores modernos han concebido a la noción de representación dentro de la lógica y ontología heredada; «los autores contemporáneos, también la han interpretado siguiendo esa misma tradición y sin marcar distanciamientos o rupturas con ella». En *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 271

<sup>58</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 513

De esta manera, las preguntas que guían el armado de este capítulo en general, y del siguiente capítulo en particular<sup>59</sup>, están orientadas a pensar ¿Cómo se funda y configura el dispositivo representativo en la Modernidad? ¿Qué es la representación para el pensamiento moderno? ¿Cuál es su vínculo con el sujeto, con el conocimiento y con lo histórico-social? ¿Cómo elaborar un análisis diacrónico y sincrónico que nos lleve a detectar las continuidades y discontinuidades que su configuración marca con respecto al ordenamiento -para cada tiempo-vigente? ¿Cómo trasladar esto a Piaget? ¿Qué herencias del pensamiento moderno –o de la lógica-ontología heredada, en términos de Castoriadis- se rastrean efectivamente en la noción de representación trabajada y postulada por Piaget? ¿Por qué pensarlo así? Si bien la propuesta global de los primeros capítulos se centraliza en realizar una puesta en relación que parta de considerar a la teoría epistemológica y psicogenética de Piaget como deudora de los postulados del pensamiento filosófico moderno en lo que respecta al vínculo entre la representación, el conocimiento y la subjetividad; esta trama tiene como objeto ser la puerta de acceso a una idea que funda y recorre la totalidad de la tesina. Por consiguiente, uno de los propósitos centrales será intentar señalar que de acuerdo a cómo se conciba a la representación, de acuerdo al orden bajo el cual se instituya el dispositivo representativo, se tendrá una configuración puntual del conocimiento y una determinada forma de pensar, entender y estudiar al mundo y al sujeto. Por ende, de este tipo de abordaje se desprende que el dispositivo representativo resulta ser performativo de un tipo de subjetividad y de un tipo de conocimiento tanto si efectúa una mediación – entre la «cosa» que no está y la forma bajo la cual aparece «presentada»- respetando el orden de configuración o rebelándose a él introduciendo otro. Se trata de desarticular y de entender lo postulado anteriormente, la relación entre las «formas instituidas» del dispositivo y las «formas instituyentes». En las continuidades también pueden hallarse pequeñas rupturas y eso es lo que se tratará de señalar. Así como la noción de representación en Piaget puede ser leída en continuidad con el entramado de la filosofía moderna, también pueden encontrarse en ella elementos de distanciamiento y discontinuidad. Elementos éstos, que pueden estar dados por la dimensión imaginaria, por un lado; o por cambios científico-técnicos que generen nuevas determinaciones, nuevas relaciones entre elementos propios de la dimensión conjuntista-identitaria.

Para avanzar en esta propuesta, entonces, empezaremos por ver cómo se ha configurado el dispositivo representativo en la Modernidad y dentro de él, cómo se ha concebido a la propia noción de representación en torno a la problemática representación-sujeto-conocimiento.

---

<sup>59</sup> Capítulo 2: La representación para el pensamiento moderno

### 1.3 El dispositivo representativo en la modernidad: la problemática representación – sujeto – conocimiento

Así como en un principio hacíamos referencia a la densidad significativa del concepto de representación y a los usos que éste adquiere en las diversas disciplinas. Ahora, es preciso destacar que tanto esa densidad como esos usos no pueden ser pensados por fuera de los órdenes de configuración que conforman los ámbitos y áreas del saber y las corrientes teóricas que las ocupan e integran. Asimismo, las derivas etimológicas del concepto y las diversas interpretaciones que suscita también deben abordarse al interior de ese entramado socio-histórico, porque si bien es necesario hacerlo para tener en cuenta las implicancias y la permanencia de la lógica y la ontología heredada -señalada por Castoriadis-, también es menester hacerlo para seguir el derrotero histórico del concepto. Porque, tal como afirma Reinhart Koselleck en su propuesta metodológica para la consecución de una historia conceptual, «al liberar a los conceptos de su *contexto situacional*<sup>60</sup> y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto»<sup>61</sup>. Esta búsqueda, puede desarrollarse desde un enfoque filológico, onomasiológico o filosófico. Al respecto, y en lo que concierne al concepto de «representación», Derrida efectúa un señalamiento particular en la conferencia ya citada «Envío» acerca del lugar desde el cual los filósofos se encuentran «extrañamente» posicionados para abordarlo y trabajarlo: «Y se encuentra uno con que al tratar de la representación, no podríamos en cuanto filósofos encerrarnos en la latinidad. No será ni posible ni legítimo ignorar el enorme alcance histórico de la traducción latino-germánica, de la relación entre el «re» de «*repraesentatio*» y el «*Stellen*» de la «*Vorstellung*», de la «*Darstellung*» o del «*Gestell*». Desde hace siglos, desde que un filósofo, cualquiera que sea su área lingüística, se pregunta por la *re-praesentatio*, el *Vor* o el *Dar-stellen*, y por cierto desde los dos lados de la frontera, en las dos orillas del Rin, se encuentra ya desde siempre cogido, sorprendido, precedido, prevenido por la co-destinación soldada, la co-habitación extraña, la contaminación y la co-traducción enigmática de esos dos léxicos. Lo filosófico no se puede encerrar ya en este caso en la clausura de un solo idioma»<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Se refiere al ámbito de la experiencia y el horizonte de esperanza de la época correspondiente

<sup>61</sup> Koselleck, Reinhart; *Futuro pasado*; Capítulo 5; «Historia social e historia conceptual»; Ed Paidós; Barcelona; 1993; p. 113

<sup>62</sup> Derrida, Jaques; «Envío» en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 3-4

Esta situación es –para Derrida- la que Heidegger pone de manifiesto en «La época de la imagen del mundo» (1938) «al instalarse en la equivalencia entre *repraesentatio* y *Vorstellung*»<sup>63</sup> para dar cuenta que el término «*repraesentatio*» es el que mejor expresa el alcance y la significatividad de la «representación moderna». Siguiendo esta lectura, el alemán *Vorstellung* carecería de algo que señala muy puntualmente el latín *repraesentatio*. «*Vorstellen*» significa «poner, disponer ante sí», significado que ya está presente en «*praesentatio*», siendo el «re» el elemento clave. «La *praesentatio* significa el hecho de presentar, y la *re-praesentatio* el hecho de volver presente, de hacer-venir como poder-de-hacer-volver-a-venir (...) en forma repetitiva, conservando la disposición de esa indicación»<sup>64</sup>. Es decir, en el «re», «la presentación de lo que se presenta vuelve a venir, retorna como doble, efigie, imagen, copia, idea (...) disponible, dispuesta y predispuesta para, por y en el sujeto»<sup>65</sup>

Esto se traduce en lo que Heidegger entiende por «representación moderna» -lectura de la cual esta tesina parte- porque más allá de que la propia interpretación de Heidegger se enmarque dentro de la lógica y ontología heredada denunciada por Castoriadis, el análisis que efectúa sirve a los fines de señalar la relación entre la representación, el conocimiento y el sujeto que la modernidad entrelaza a partir de la teoría del *ego cogito* de Descartes. Dentro de la lectura de Heidegger, representar implica «traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas»<sup>66</sup>. Quien se «representa» aquello «situado frente a él» sería el *subyectum*, el sujeto, lo que subyace como fundamento al *obyectum*, al objeto – lo «situado frente a él»- al separarlo y ponerlo por fuera de sí para referenciarlo y hacerlo retornar de acuerdo con sus condiciones y consideraciones subjetivas. «Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto de nosotros»<sup>67</sup>. La cosa se convierte en una imagen, en una disposición de un sujeto que la puede traer ante sí, que lo puede re-presentar. De esta manera, las normas a las que remite Heidegger, serían las imposiciones de ese sujeto que aprehende al objeto de acuerdo con las referencias propias que tenga respecto a él. Bajo este supuesto, la representación sería una mediación para *alguien* y un «instrumento de conocimiento mediato»<sup>68</sup> porque supone un enlace, una cierta correspondencia entre el objeto y la «imagen» que lo sustituye en la mente. En consecuencia y como producto de

---

<sup>63</sup> Ibid

<sup>64</sup> Ibid

<sup>65</sup> Ibid

<sup>66</sup> Heidegger, Martin. «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque*. 1938, p. 8

<sup>67</sup> Ibid, p. 9

<sup>68</sup> Chartier, Roger; «El mundo como representación» en *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1995

esta mediación, se generará y configurará determinado conocimiento acerca de ese objeto que se busca representar. Por consiguiente, la representación forma parte central de la teoría del conocimiento: en tanto contenido mental (siendo una re-presentación del objeto ausente en forma de imagen mental) o como expresión, manifestación, producción del acto de representar (la exhibición pública de esa presencia, su exteriorización, su emplazamiento material fundante de un orden de conocimiento -una duplicación del objeto recortado materializado en una fórmula, un axioma o un signo-).

Esta concepción de la noción de representación será la que se relacione con la propuesta cartesiana del *ego cogito* y la fundamentación del conocimiento científico. El sujeto cartesiano se constituirá como fundamento del conocimiento verdadero a partir de la vinculación de la representación (el pensar) con la existencia en el cogito («yo pienso»); certeza a través de la cual se conformará un conocimiento sistemático del mundo (*scientia*) amparándose en la verdad de los principios matemáticos intuitivos y en la garantía de verdad que ofrece la existencia de Dios.

De esta manera, para Heidegger el cartesianismo «fundamenta la era moderna, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente (de la cosa) y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia»<sup>69</sup> porque «lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes»<sup>70</sup>. Esa «determinada interpretación de la cosa» constituye el dispositivo moderno fundado en la separación radical *sujeto – objeto*, consustancial al acto de representar y a una teoría del conocimiento, porque la potestad que adquiere el sujeto respecto de ese objeto se convierte en un principio y en una vía de acceso a la verdad.

De modo que la representación entreteje un vínculo especial con el conocimiento y la subjetividad dando lugar así a una problemática fundante de la Modernidad y central al pensamiento filosófico moderno. La representación es una mediación de «algo» (la cosa) para «alguien» (el sujeto) quien obtiene y genera determinado conocimiento acerca de ese objeto, que ha sido representado de una manera y no de otra.

Este vínculo permite abordar el problema de la representación como algo cognitivo y subjetivo: qué y cómo conoce el sujeto; pero también –y a partir de ese conocimiento subjetivo- como algo objetivo, al indagar las formas bajo las cuales ese conocimiento se objetiva. Así, el conocimiento podrá ser abordado como una producción, una duplicación encadenada a un orden,

---

<sup>69</sup> Heidegger, Martin. «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque*. 1938, p. 10

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 10

a ciertos criterios normativos y valorativos y no a otros. Es decir, así como partimos de definir a la representación como la mediación no determinada de una ausencia y una presencia; mediación que luego adquirirá una forma y establecerá vínculos con otras representaciones generando una red de relaciones puntuales; podríamos definir al conocimiento como un producto concatenado a dicho orden.

Pero asimismo, y a partir de cómo se considere a la representación, se tendrá una concepción específica del sujeto y del conocimiento, y de su relación particular. En consecuencia, esto supondrá la producción y la articulación de determinados tipos de enlaces que conformarán un *orden* de saber en torno a la perspectiva que adquiera su abordaje. Eso definirá y marcará el camino de la indagación, formalización y producción de las teorías filosóficas y científicas, porque ese orden de saber conformará el marco, los límites y las condiciones de posibilidad sobre el cual la problemática representación-subjetividad-conocimiento pueda ser pensada y abordada.

Por eso hablaremos de Descartes, de Hume, de Kant y de Piaget y de cómo cada uno, en su época y en diálogo y en discrepancia con la anterior ha abordado el problema de la representación expresando la cristalización del dispositivo representativo acorde con su momento histórico. Si inicialmente para Descartes la distinción sujeto – objeto era producto de la dualidad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, si al conocimiento se llegaba a partir de la introspección -siguiendo el camino de la duda metódica- y de la certeza y validez de la actividad representativa; para Hume la subjetividad se construirá a partir de «lo dado», de la experiencia, que constituye la verdadera fuente de conocimiento. Por consiguiente, Hume tendrá otra concepción de la representación, que resultará ser, en el caso de las ideas simples, una copia semejante a las impresiones derivadas de la experiencia. Por su parte, Kant trasladará el problema hacia las formas a priori –formas atemporales, independientes de la experiencia- que son constitutivas del sujeto y la condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia. En consecuencia, concebirá al conocimiento como producto de la actividad de síntesis del entendimiento que no se limita a recibir impresiones sino a unificar diversas representaciones (de las intuiciones –que aportan un conocimiento inmediato, sensible- y de los conceptos – que brindan un conocimiento mediato, indirecto). En continuidad con esta problemática y en correspondencia –aunque también en disidencia- con ese pensamiento heredado, Piaget tratará de explicar la génesis de la actividad representativa, puesto que su preocupación teórica girará en torno a la formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto y al afán de querer efectuar la puesta a prueba

empírica y experimental de las categorías kantianas, para demostrar que «las categorías inmutables de la razón no son sino producto de una construcción psicogenética»<sup>71</sup>

En consecuencia, y tal como venimos manifestado desde el principio, la forma bajo la cual cada época piense a la representación en relación al sujeto y al conocimiento, se encontrará atravesada también por las condiciones histórico-sociales que caractericen a cada período. Tal como lo expresa Castoriadis: «El pensamiento es esencialmente histórico, y cada manifestación del pensamiento es un momento dentro de un encadenamiento histórico y también, aunque no exclusivamente, su expresión»<sup>72</sup>. Esta constitución histórica se encuentra encadenada, por lo tanto, a las preocupaciones, dilemas, problemáticas que cada época afronta –marcando y estableciendo reglas de continuidad y discontinuidad con la anterior- y a la configuración general del saber sobre el cual se encaran, se enfrentan, se construyen y se piensan esos problemas. Por consiguiente, desmontar la dimensión conjuntista-identitaria, el entramado histórico-social, del pensamiento moderno en torno a la noción de la representación, implica hacer emerger, en términos de Castoriadis, a la instancia reflexiva, puesto que «la reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga, no sólo acerca de sus contenidos particulares sino acerca de sus presupuestos y fundamentos (...) la reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad»<sup>73</sup>. Por ende, avanzar hacia ese terreno nos permitirá poner en cuestión los pilares modernos sobre los cuales descansa la noción de representación trabajada por Piaget para pensar la formación de las estructuras de pensamiento en el sujeto, para luego recuperarla a partir de apertura crítica de Castoriadis. «Debe exigírsele a la filosofía que investigue el engendramiento de la reflexión en y mediante lo histórico-social, con el mismo título que el engendramiento del pensamiento en el ser humano singular»<sup>74</sup>. Esto último es lo que se mínimamente se intentará trazar a partir de esta tesina.

#### **1.4 Los órdenes del saber en la Modernidad: la representación, el sujeto y el conocimiento en el campo de las ciencias.**

---

<sup>71</sup> Ferreiro, Emilia; Jean Piaget, el hombre y su obra; 1999; p. 124

<sup>72</sup> Castoriadis, Cornelius; *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Bs. As, Katz, 2006, p. 78

<sup>73</sup> Castoriadis, Cornelius; *Hecho y por Hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Bs. As, Eudeba, 1998, pp. 324-325

<sup>74</sup> Castoriadis, Cornelius; *Hecho y por Hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Bs. As, Eudeba, 1998, p. 313

¿Qué configuración y qué orden de la mediación representativa genera ese modelo teórico iniciado con Descartes? Pregunta que apunta tanto a las raíces de su conformación –para lo cual hay que tener presente cómo era concebido el conocimiento antes de él; a qué se debe enfrentar y cómo lo hace; cómo constituye ese suelo común de la representación, del sujeto y del conocimiento- como a las implicancias de su devenir relacionado con la direccionalidad bajo la cual se enmarcó, se encolumnó el proyecto teórico de la Filosofía Moderna –qué orden de sentido introdujo ese dispositivo representativo, bajo qué formas se comenzó a pensar al mundo; qué (des)órdenes se fueron constituyendo después; qué lugar ocupó el «hombre»; qué sucedió con la «ciencia» y la constitución del campo y las áreas «científicas».

Así como la mirada de Heidegger ameritaba ser puesta de manifiesto para comenzar a relatar cómo y en torno a qué problemáticas se configuró el dispositivo representativo en la Modernidad; ahora amerita hacer lo propio con Foucault para introducir parte de esta cuestión que será tematizada en este y en los capítulos subsiguientes y que remite a lo sostenido en el principio de este apartado, a la intención de recuperar una forma de abordaje «estructural» para analizar la conformación de dicho dispositivo.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault se ocupa de dismantelar este dispositivo representativo aduciendo que la Modernidad hegemonizó a través de la representación una forma privilegiada de acceso a la verdad, a punto tal que ésta no fue considerada como una mediación entre las palabras y las cosas, sino como «la cosa misma». En consecuencia, esto generó un cierre, un vínculo estrecho, opaco entre la representación y el conocimiento, resultando ambos en cierta medida, equivalentes. De ahí que sobre la representación se instituyan los dos órdenes de saber que advendrán durante el transcurso de la Modernidad – la *episteme clásica* y la *episteme moderna*- dentro de los cuales ésta adquirirá un vínculo divergente con el sujeto y con el conocimiento. ¿Cuáles son las características de ambos órdenes? ¿Cómo se pasa de un orden a otro? ¿Qué lugar ocupan en estos órdenes Descartes, Hume, Kant y Piaget?

Para Foucault, en el siglo XVII se funda con Descartes el «orden clásico» aquel donde la representación se constituye como el «espacio general del conocimiento» cuyo postulado reside en la convicción de que sólo se puede conocer «representándose» los fenómenos y sus relaciones. Pero con Kant se establecerá una ruptura, puesto que al poner en cuestión el fundamento, el origen y los límites de la representación, marcará para Foucault el umbral de la *episteme moderna*. En lugar de focalizarse en la representación y en su evidencia indubitable – tal como sucedía en la *episteme clásica*-, Kant se dirige a pensar lo que hace posible a la representación en su generalidad. Esto instituye la emergencia de un nuevo dispositivo

representativo que promueve otro orden de configuración que afectará a la ciencia y al lugar del sujeto. La ciencia se verá afectada porque se produce una nueva forma de acceso al conocimiento, ya que ahora no es suficiente *conocer* mediante la representación de los fenómenos y sus relaciones (como en la episteme clásica), sino que es preciso anticiparse a ellos. Asimismo, el sujeto se convertirá en objeto de conocimiento porque al importar las condiciones de posibilidad del conocimiento y la experiencia, las preguntas se trasladan del objeto a la objetividad de la representación, objetividad que descansa en el sujeto (trascendental)-. A partir de ahí se entiende la conversión del sujeto en objeto de estudio puesto que se produce un desplazamiento que va de la representación a las condiciones de posibilidad subjetivas de la representación. Ese desplazamiento si bien lo inicia Hume al exponer sus críticas hacia la idea de razón como instrumento de conocimiento perfecto y autárquico, y hacia la noción de sujeto entendido como sustancia; no puede llevarlo a cabo por sí mismo porque no supera la antinomia establecida entre el orden de lo empírico y lo racional, superación que recién llega con Kant quien debido a Hume, se despierta de su «sueño dogmático»<sup>75</sup>,

En consecuencia, a partir de los trabajos de Kant se comienza a gestar otro tipo de mediación representativa que afecta al dispositivo representativo anterior y al orden bajo el cual éste se instituía. Ahora bien, ¿Qué tipo de dispositivo representativo se crea? ¿Qué orden instituye? ¿Qué tipo de implicancias tiene para el rumbo y la direccionalidad del Proyecto Moderno? ¿Qué supone además, bajo estos presupuestos, tomar al sujeto como objeto de estudio? ¿Qué efectos genera en la composición del campo de las ciencias y en el conocimiento científico?

Más arriba, se hizo mención a Heidegger y a su idea del cartesianismo como fundamento de la era moderna, pero llegados a este punto, sería interesante destacar que para el autor, la metafísica de Descartes no sólo es fundamento, sino también la «consumación de la metafísica occidental»<sup>76</sup>. Sostiene Heidegger, que con la interpretación del hombre como *subyectum*, como fundamento del conocimiento y garante de la verdad, «Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo»<sup>77</sup>. Porque de esa manera, la idea platónica -en tanto sustancia inmaterial y pura- ya no sería el centro de constitución de la representación, sino la actividad representativa del hombre, que es la que se instituye como principio y sustancia. En esta relación es que se aprecia además el origen de la lógica y la ontología greco-occidental heredada denunciada por Castoriadis

---

<sup>75</sup> «Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue lo que hace muchos años interrumpió mi sueño dogmático». (Kant; 1783) en *Introducción a la Crítica de la razón pura*, p. 29

<sup>76</sup> Heidegger, Martin; «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque*, 1938, p. 11

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 12

Esto nos trae nuevos problemas, la entrada en escena del «hombre» en tanto sujeto empírico y como correlato directo, el surgimiento de las «Ciencias Humanas». Por eso es que en línea con la «antropomorfización» que se inicia con Descartes, pero en discontinuidad con la idea de «sustancia» situaremos primero a Hume y al modelo de ciencia que propone en el siglo XVIII - la ciencia del hombre como «única fundamentación sólida de todas las demás ciencias»<sup>78</sup> (incluyendo la física y la matemática)-; para luego centrarnos en Kant, cuando el hombre aparece como «un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento»<sup>79</sup>. Esto último, remite a esa doble posición que ocupa el hombre en ese nuevo ordenamiento: sujeto que conoce y objeto de un saber. Por esto mismo, si al ideal de ciencia hasta el siglo XVIII lo constituían la física y la matemática - orden dentro del cual el hombre era mayoritariamente concebido como sujeto de conocimiento- en el siglo XIX serán la biología, la economía y la lingüística las ciencias que se transformen en los nuevos modelos -al aparecer el hombre como objeto de conocimiento-, en los nuevos órdenes de configuración bajo el cual las demás ciencias (las humanas) se proyecten. Si bien algo de esto había supuesto Hume, la formalización de este nuevo sistema, sólo será posible a partir del giro de Kant quien de la representación propiamente dicha, se traslada a las condiciones de posibilidad (trascendentales) de la representación; mientras que estas ciencias, se preguntarán por las condiciones empíricas (las condiciones biológicas, materiales y lingüísticas) que hacen posible también todo conocimiento acerca del mundo.

Así a lo largo del siglo XIX aparecen diferentes disciplinas y corrientes teóricas dentro del campo de las ciencias de corte económico, político, biológico, social, psicológico - como el positivismo (Comte, Stuart Mill), el evolucionismo (Darwin, Lamarck), el utilitarismo, la psicología clásica o asociacionista, la teoría sociológica de Durkheim – que se irán ajustando a este nuevo orden de configuración. Este será el «suelo positivo» sobre el cual Piaget reciba su formación como biólogo, se inserte como investigador y construya su mirada particular sobre el problema en cuestión, el vínculo entre la representación, el conocimiento y la subjetividad. Su pensamiento va a estar enmarcado dentro de este orden y dentro de las disrupciones y distanciamientos que del propio orden vayan surgiendo. Pero a partir de eso, inaugurará también nuevas concepciones y mediaciones representativas que respetarán el modelo de proyección y configuración de «las tres regiones epistemológicas» (la biología, la economía y la lingüística), ya que por el lado de la verificación empírica, la biología y los esquemas cognitivos, Piaget cerrará el camino –propuesto

---

<sup>78</sup> Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I «Del entendimiento»; Ediciones Folio; Barcelona; 2000; p. 81

<sup>79</sup> Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*, ed Siglo XXI; 2002; p. 310

desde esta tesina- que inicialmente se abre con Descartes a través de la duda, las ciencias matemáticas y los enlaces racionales.

## Capítulo 2: La Representación para el Pensamiento Moderno

### 2.1 Representación, sujeto y conocimiento en Descartes: El cartesianismo

Tal como se afirmó, el dispositivo representativo en la Modernidad se configura inicialmente a partir del modelo teórico desarrollado por Descartes, basado en la actividad representativa del sujeto y en la potestad que éste adquiere sobre el objeto en tanto fundamento y garantía de verdad. De esta manera se entreteje un vínculo especial entre la representación, el conocimiento y la subjetividad debido a que, bajo este orden, la representación resulta ser una mediación de «algo» (el objeto) para «alguien» (el sujeto) quien obtiene y reproduce determinado conocimiento acerca de él. Estos enlaces se generarán siguiendo un criterio normativo, y con su emplazamiento y articulación, irán conformando un orden de configuración general que será el suelo, el anclaje de los futuros enlaces y formas de acceder al conocimiento del mundo.

¿Qué criterio normativo seguirán estos enlaces? ¿Qué rol cumple el «método» en la fijación de ese criterio normativo y consecuente orden de configuración? ¿Qué relación entabla con las matemáticas y con el conocimiento científico? Estos interrogantes procuran destacar algunos de los ejes centrales del racionalismo, en tanto corriente inaugural del pensamiento moderno, como así también desmontar –de manera genérica- las condiciones histórico-sociales bajo las cuales se asienta. Para esto último, es menester tener presente el marco general de saber previo a Descartes –cómo se accedía a la verdad, cómo se «conocía», qué era el «conocimiento»- y retrotraerse hacia el Renacimiento –siglos XV y XVII- período inmediatamente anterior a los tiempos modernos.

A modo general, el Renacimiento puede ser entendido como una etapa de crítica hacia la Edad Media porque señala el momento de declive de las creencias fundamentales del mundo medieval -el interés dominante por la salvación del alma y el desprecio hacia lo terrenal; la concepción de la vida, centrada o dirigida, hacia la divinidad-; marca el retorno hacia la naturaleza (naturalismo) y, por oposición al carácter religioso del período anterior, mantiene una concepción profana y «escéptica» del mundo debido a los conflictos desatados por la Reforma y las intervenciones de Lutero. Esto último constituye un dato central, ya que para autores como Richard Popkin estas disputas en torno a las normas que justificaban el conocimiento religioso, se

trasladan hacia el terreno del conocimiento filosófico, porque ponen en escena los problemas que éste tenía para dar cuenta de sus propios «criterios de verdad». En ese sentido, el Renacimiento es una época de búsqueda y tanteo, pero también de confusión y de crisis porque por su cuenta no es capaz de inaugurar nuevos caminos. En consecuencia, tal como afirma Reinhart Koselleck en el Apéndice de *Critica y Crisis* «Crisis se convierte en signatura estructural de la Época Moderna»<sup>80</sup>.

Dentro de este contexto, uno de los problemas que se instaura como fundamental es la cuestión del método de la filosofía y de la ciencia<sup>81</sup>. Por ello su crítica al saber medieval lo centralizan en el método de conocimiento dominante en la Edad Media, la escolástica, sistema teológico-filosófico que, en palabras de Cottingham, se forma a partir de la fusión de la filosofía de Aristóteles y las doctrinas de la iglesia cristiana<sup>82</sup>. Su modo de proceder se caracterizaba por partir de la lectura (*lectio*) de los textos de autoridad -la Biblia, Aristóteles y la Iglesia, cuyo status de verdad era incuestionable-, realizarse preguntas y entablar discusiones en torno a ellos (*quaestiones disputatae*) apelando a destrezas argumentativas y al uso del silogismo (el sistema aristotélico utilizado para establecer la validez de los argumentos). Estas tres características constitutivas del método escolástico son para pensadores como Bacon y Descartes escollos, trabas a la hora de alcanzar nuevos conocimientos y enfrentarse a los secretos de la naturaleza. Este podía tener valor como método de exposición –para presentar verdades ya sabidas y legitimadas por los criterios de autoridad- pero no podía servir como método para arribar al descubrimiento de nuevas verdades, sino para re-validar las conocidas, para pensar dentro del

---

<sup>80</sup> Koselleck, Reinhart; *Critica y Crisis*; Apéndice: «crisis»; Ed Trotta; Madrid; 2007; pp 251

<sup>81</sup> Aquí vale la pena introducir una aclaración mencionada por John Cottingham respecto al concepto de «ciencia», que tal como lo conocemos hoy, no existía en el siglo XVII, mientras que el término latino «scientia» era el que se encontraba con frecuencia en los escritos de Descartes y otros ensayistas. No obstante, resulta equívoco para este autor, traducir esta palabra por «ciencia», porque «en el latín filosófico del siglo XVII, el significado primario de *scientia* (del latín *scire* «conocer») es simplemente “conocimiento” y que el término afín francés *science* se usa a menudo en plural para referirse a acreditadas ramas del conocimiento, tales como la aritmética y la geometría. El término que durante el siglo XVII está más cercano a nuestra noción de ciencia es la palabra latina *philosophia*. Cuando Descartes y sus contemporáneos buscan un término para describir a quienes tiene que ver con la investigación del mundo físico, normalmente hablan de «filósofos» y Descartes mismo con frecuencia se refiere a sus teorías físicas sobre el universo como su «filosofía» (...) La actividad llamada «filosofía» incluye así, ciertamente, la totalidad de la física, la formulación y desarrollo de teorías acerca de la naturaleza de la materia; pero también contiene, por un lado, materias fundamentales como la metafísica y la epistemología y, por el otro, un detallado trabajo básico sobre un amplio conjunto de disciplinas particulares como la astronomía, anatomía, meteorología y óptica». (Cottingham: 1995: 16)

<sup>82</sup> «Fue la necesidad de reconciliar las demandas de la «fe» y la «razón» lo que produjo las poderosas técnicas de argumentación y análisis que caracterizaron lo mejor de la filosofía escolástica» en Cottingham, John; *Descartes*; Capítulo I: «Vida y tiempos cartesianos»; UNAM, México, 1995, p. 18

«horizonte de verdad» que ellas establecían como posible, seguro y confiable<sup>83</sup>. Afirma Bacon: «el fin que esta ciencia nuestra se propone es el descubrimiento no de argumentos, no de cosas conformes a los principios, sino de los principios mismos; no de razones probables, sino de designaciones e indicaciones para la acción»<sup>84</sup>. A través del silogismo, en tanto forma de razonamiento, se podía pensar al mundo tomando como punto de partida lo dicho por «las autoridades», pues ése era su «suelo positivo», pero no se lo podía pensar «científicamente» partiendo de un fundamento único que sirviera como principio objetivo. Por eso, era necesario hallar un nuevo dispositivo representativo para crear una ciencia ajena a cualquier «texto de autoridad».

Por eso, tanto Bacon como Descartes, harán hincapié en la idea del método para superar el carácter de esas estructuras de pensamiento dispuestas como horizonte y condición de posibilidad de todo saber<sup>85</sup>. En el caso de Bacon, él promueve en su *Novum Organum* al método empírico inductivo como vía segura de acceso a la verdad, cuestión que éste garantizaría a través de la experiencia sensorial y una correcta interpretación de la naturaleza. Se opone así al *órganon* aristotélico basado en la lógica y demostración silogística o, en términos de Bacon, en «las anticipaciones de la Naturaleza o de la Mente» por tener un anclaje en «la opinión popular», en los ídolos<sup>86</sup> –estructuras mentales de las cuales era preciso desprenderse- y en las falsas nociones<sup>87</sup> –las de cualidad, acción, materia, forma, ser- (Aforismos XV - XXVI). Para Bacon era necesario construir nuevas estructuras de pensamiento que se ocuparán de *interpretar* a la naturaleza a partir de los datos arrojados por la observación empírica siguiendo un método inductivo «y con un

---

<sup>83</sup> Es debido a su estructura además, que se le objeta al silogismo no ampliar el saber porque la conclusión ya aparece contenida de manera implícita en la premisa mayor. E incluso, si ésta es falsa, la conclusión también lo será.

<sup>84</sup> Bacon, Francis; *Novum Organum* (Libro Primero); La Gran restauración; Alianza; 1985; p. 64

<sup>85</sup> Autores como Popkin señalan la influencia que las dos tradiciones escépticas de la Antigua Grecia (la académica y la pirronista) tuvieron en la conformación del pensamiento moderno, al confluir la época de la Reforma -la crisis de los criterios de verdad relacionados con la autoridad eclesiástica primero, y con la autoridad aristotélica después- con el redescubrimiento y replicación de los argumentos de estos antiguos escépticos griegos.

<sup>86</sup> Bacon distingue 4 tipos de Ídolos: Los Ídolos de la Tribu, los Ídolos de la Caverna, los Ídolos del Foro y los Ídolos del Teatro. Asimismo, pueden ser adventicios o innatos, los primeros inmigraron a la mente humana «a partir de las opiniones de los filósofos o de las leyes de las demostraciones silogísticas». Los innatos son inherentes a la naturaleza del entendimiento que distorsiona lo que recibe de las cosas, «al igual que un espejo desigual modifica los rayos de las cosas en virtud de su propia figura y corte»- y que es necesario subsanar indicando que esa «fuerza insidiosa de la mente debe ser conocida y refutada». Bacon propone así una «doctrina de la depuración del entendimiento para hacerlo apto para la verdad» y se resuelve en tres refutaciones: refutación de las filosofías, refutación de las demostraciones y refutación de la razón humana natural.

<sup>87</sup> En alusión al libro de «Las categorías» que compone el tratado de lógica Aristotélica agrupado en el *Órganon* (del griego antiguo *ὄργανον*, «instrumento», «método») nombre recibido además durante la Edad Media. El *Novum Organum* (del latín «Nuevo Órgano») de Bacon, marca también un cierto distanciamiento etimológico y una ruptura conceptual.

fin de este tipo concuerdan la naturaleza y el orden de las demostraciones»<sup>88</sup>. Demostraciones que no serán silogísticas, sino que tendrán como objetivo validar «la información de los sentidos» recurriendo a «instrumentos y experimentos». Debido a que, sostiene Bacon «hacemos más sólidos los fundamentos mismos de las ciencias, (...) sometiendo a examen lo que la lógica vulgar recibe bajo el principio de autoridad (...) pues los dialécticos veneran las nociones primeras de la mente y para terminar descansan en las informaciones inmediatas de los sentidos, a los que creen ellos bien dispuestos»<sup>89</sup>. Lo que se propone Bacon es dar validez a esos principios, sometiendo a juicio todo lo que ha reunido y ha conformado al entendimiento – las nociones en las que se basa – porque «el silogismo consta de proposiciones, de palabras y las palabras son las etiquetas y signos de las nociones. Y así, si las nociones mismas de la mente (que son casi el alma de las palabras y la base de toda esta estructura y fábrica) han sido abstraídas de las cosas mal y temerariamente y son vagas (...) todo se viene abajo»<sup>90</sup>. Para Bacon es claro que se deben construir nuevas estructuras de pensamiento para que la mediación representativa entre las «palabras» y las «cosas» sea otra, ajena a «la lógica vulgar» y a las «falsas nociones». Se debe crear un nuevo dispositivo representativo que siga otro orden de configuración basándose en otro tipo de lógica y criterio de verdad.

Bacon inicia un camino que continúa Descartes, quien trata de hallar ese principio incuestionable desde el cual parta el edificio de la ciencia pensando en ¿cómo distinguir lo verdadero de lo falso más allá del procedimiento experimental e inductivo? Para Descartes *lo evidente* será ese criterio último de verdad, aquello de lo cual no pueda dudarse y que se define por dos características: claridad y la distinción -en contraposición a lo *oscuro* y lo *confuso*<sup>91</sup>-. Para Descartes, no era necesario sobrecargar a las ciencias con ocultos conjuntos de cosas, «el verdadero conocimiento era abierto más que encubierto, simple más que complejo, claro y cierto más que oscuro y confuso»<sup>92</sup>. En ese sentido, el método debía ser un «conjunto de reglas ciertas y fáciles» a seguir para «no tomar nunca lo falso por verdadero»<sup>93</sup> por eso, se basará en la duda para poder llegar a lo evidente. La duda es así, metódica, porque se la emplea como camino, vía para llegar a la verdad, «porque ésta es esencialmente un medio para un fin; es un mecanismo para la producción de primeros principios»<sup>94</sup>. Para ello, se enfrenta con su pasado cercano—a ese

---

<sup>88</sup> Bacon, Francis; *Novum Organum* (Libro Primero); La Gran restauración; Alianza; 1985; p. 64

<sup>89</sup> Ibid

<sup>90</sup> Ibid

<sup>91</sup> El conocimiento claro es aquel que «se presenta de un modo manifiesto a un espíritu sano» mientras que el conocimiento distinto, «es tan preciso y tan diferente de todos los demás que solo comprende lo que manifiestamente aparece al que lo considera como es debido». (Descartes; Principios, AT VIII, 6)

<sup>92</sup> Cottingham, John; *Descartes*; Capítulo II: «El método cartesiano»; UNAM, México, 1995, pp. 43-44

<sup>93</sup> Descartes, René; *Meditaciones Metafísicas*; Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004; p. 52

<sup>94</sup> Cottingham, John; *Descartes*; Capítulo II: «El método cartesiano»; UNAM, México, 1995, p. 61

mismo pasado al que se enfrenta Bacon- con la intención de desembarazarse de las «opiniones» antiguas a las que había dado crédito<sup>95</sup>. No obstante, la duda en tanto sistema metódico, será el dispositivo representativo que Descartes configure para arribar a una verdad, que será verdadera en tanto y en cuanto respete aquellas pautas que el propio Descartes había establecido como criterios válidos. Así, se conforma un orden de conocimiento concomitante con esa mediación representativa y forma de comenzar a transformar en incógnita a todo tipo de conocimiento sostenido hasta el momento.

En profundidad, el papel de la duda aparecerá desarrollado en *Meditaciones Metafísicas*, libro publicado cuatro años después del *Discurso del Método* (1637). Primero ejercerá la crítica del saber sensible, utilizando dos argumentos –el del engaño o ilusiones de los sentidos<sup>96</sup> y el argumento del sueño (confusión con el estado de vigilia)<sup>97</sup>-; y luego, la crítica del saber racional - compuesto éste por dos tipos de conocimiento, uno de índole directa, inmediata (intuición) y otro de carácter indirecto, mediato (discursivo o deductivo). Al respecto, es importante detenerse en la distinción que efectúa Descartes entre la intuición y la deducción porque servirá para comprender la diferencia que él realiza entre las matemáticas y el resto de las ciencias, entre las formas de acceso al conocimiento más claras y evidentes (simples e intuitivas) y las más complejas y oscuras (silogísticas y deductivas). Hecho no menor, puesto que a la certeza del *ego cogito* se llega a través de la primera vía y porque en el sistema matemático Descartes asentará el edificio del conocimiento científico, es decir, el orden de configuración del cual la ciencia parta.

La intuición, entonces, será para Descartes una captación simple, «el conocimiento intelectual del tipo más simple y más directo» porque capta naturalezas simples «aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente»<sup>98</sup>. Puede referirse tanto a objetos sensibles (el color de una mesa) cuanto a objetos «rationales» (que 2 es mayor que 1, que un triángulo se compone de 3 lados). Por el contrario, el conocimiento deductivo consta de dos o más pasos y es definido como «todo lo que es consecuencia necesaria de otras cosas

---

<sup>95</sup> «Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias» (Descartes; Medit I, AT, IX, 13)

<sup>96</sup> «De tiempo en tiempo he encontrado que los sentidos engañan, y es prudente nunca confiar por completo en aquellos que nos han engañado alguna vez» (Descartes; Principios, AT VIII, 6)

<sup>97</sup> «¡Cuántas veces al dormir me convenzo de acontecimientos tan familiares –como que estoy aquí, en bata, sentado junto al fuego-, cuando en realidad estoy desnudo en mi cama!» (Descartes; Medit. I, AT IX, 14: GM 96)

<sup>98</sup> Descartes, René; *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), p. 101

conocidas con certeza»<sup>99</sup>, por ejemplo, construir una aseveración del tipo «todos los triángulos son figuras, algunas figuras son triángulos». De ahí que Descartes suponga que «la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, contienen algo cierto e indubitable; pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados»<sup>100</sup>.

Así, parece ser poco factible dudar de los «principios» matemáticos intuitivos, de carácter simple. Ahí es cuando Descartes introduce el argumento del «genio maligno», genio astuto y engañador que tuerce deliberadamente sus actos y pensamientos haciéndolos caer en el error y que lo induce a creer que 1 más 1 es 2 no siendo en realidad ello cierto<sup>101</sup>. Ese argumento, presenta el punto máximo de la duda, pero a la vez, es el que le permite llegar a ese principio tan certero y evidente al que él pretendía arribar «Hay un engañador de supremo poder y astucia que de manera deliberada y constante está engañándome. En ese caso, si me engaña, también existo indubitablemente; y déjenle engañarme tanto como pueda, nunca llegará a convencerme de que no soy nada mientras yo piense que soy algo. Así debo concluir finalmente que esta proposición, *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncie o conciba en mi mente»<sup>102</sup>. Esto se reconoce como algo *evidente* por sí mismo, gracias a una intuición simple y no a un silogismo, puesto que lo que garantiza la certeza de «yo existo» es un proceso de pensamiento, estoy pensando y mientras continúe ocupado en esa tarea mi existencia está garantizada. En efecto «aunque suponga que el genio maligno existe y ejerce su maléfico poder sobre mí, yo mismo tengo que existir o ser, porque de otro modo no podría siquiera ser engañando»<sup>103</sup>. De manera que esta afirmación, «*cogito, ergo sum*» ya no puede ser puesta en duda. Descartes se encuentra así con una verdad absoluta, con algo absolutamente cierto e indubitable. Así la razón se constituye como fundamento, como una fuente de adquisición del conocimiento y una vía para empezar a construir cimientos sólidos para la ciencia y mostrar que es posible obtener un conocimiento sistemático del mundo, efectuando mediaciones que partan del conocimiento intuitivo racional, de carácter evidente e inmediato – el cogito y los principios matemáticos.

---

<sup>99</sup> Ibid

<sup>100</sup> Descartes, René; *Meditaciones Metafísicas*; Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004; p. 52

<sup>101</sup> Lo que sostiene Cottingham es que «la introducción del genio es una forma dramática de señalar que, desde el punto de vista subjetivo, no tengo garantía, aquí y ahora, de que mi experiencia presente sea algo más que un conjunto de quimeras fugaces e insustanciales, sin base en una realidad estable y permanente» En Cottingham, John; *Descartes*; Capítulo II: «El método cartesiano»; UNAM, México, 1995, pp. 58-59

<sup>102</sup> Descartes, René; *Meditaciones Metafísicas*; Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004: p.17

<sup>103</sup> Ibid

Pero Descartes sigue enfrentándose a una tarea que es la de transformar este acto cognitivo aislado en el fundamento de un sistema sólido y permanente de conocimiento. Es decir, de la certeza del conocimiento de sí, se debe pasar a un segundo momento relativo a la *verdad* del conocimiento con referencia al objeto del mismo. «Esto sucede del conocido modo consistente en inferir ante todo la existencia y *veracitas* de Dios, y luego, por medio de ellas, la naturaleza objetiva, el dualismo de las sustancias finitas»<sup>104</sup> sostendrá Husserl. Para eso Descartes establecerá la existencia de Dios como garante de todo conocimiento<sup>105</sup>, fundamento que le permitirá avanzar de la *cognitio* a la *scientia* (conocimiento seguro), establecer la objetividad de las ideas subjetivas y construir un cuerpo sistemático de conocimiento; para finalmente, arribar en la Sexta Meditación a la tesis de que el hombre se compone de dos sustancias distintas, la *res cogitans* (sustancia pensante, inextensa; la mente) y *res extensa* (sustancia corpórea, extensa; el cuerpo, la materia).

Esta «solución» cartesiana, generará dos problemas. En primer lugar, la cuestión de la objetividad de la representación. Descartes apela a Dios para garantizarla, pero si no es en Dios, ¿en qué descansa la validez objetiva de las ideas? que además, resultan ser extrañas y «sustancialmente» contrarias a la naturaleza, es decir, a la realidad corpórea y material de las cosas. De ahí se desprende el segundo problema, el dualismo, dado que bajo la separación radical entre la *res cogitans* (el pensamiento) y la extensión (el mundo), el conocimiento tiene que ser producto de la articulación, la unificación de dos sustancias en apariencia heterogéneas y opuestas que confluyen, además, en la propia subjetividad puesto que el hombre está formado por materia y mente, cuerpo y alma. Entonces, la pregunta por la objetividad de las ideas también será la pregunta por ¿Cómo asignarle «objetividad científica» al conocimiento racional que es diferente y ajeno a la naturaleza? Esas preguntas guiarán el camino teórico de los filósofos empiristas (Locke, Berkeley, Condillac, Hume) y posteriormente de Kant, pero asimismo, también guiarán el derrotero teórico de los continuadores de la obra de Descartes (Malebranche, Spinoza, Leibniz). Preguntas que serán el «suelo positivo» de los desórdenes y «puntos oscuros» que introduzca el cartesianismo en tanto nuevo orden de configuración, porque más allá de estas problemáticas y contradicciones, éste abre una nueva etapa dentro del pensamiento occidental porque el *ego cogito* constituye el «primer principio» de la filosofía que deseaba hallarse. «Primero desde el punto de vista gnoseológico, metodológico, en la medida en que constituye el primer conocimiento

---

<sup>104</sup> Husserl, Edmund; *Meditaciones Cartesianas*; «Meditación primera: En que se recorre el camino que lleva al ego trascendental», FCE; 1996; pp. 62-63

<sup>105</sup> «Porque una vez que el mediador cartesiano se asegura de la existencia de un Dios benevolente, rápidamente puede concluir que un mundo externo existe y que los principios y verdades matemáticas son certeras y no engaños del genio maligno» Cottingham, John; *Descartes*; p. 125

seguro, el fundamento de cualquier otra verdad y el punto de partida para construir todo el edificio de la filosofía y del conocimiento en general; y primero también desde el punto de vista ontológico, porque me pone en presencia del primer ente indubitablemente existente –que soy yo mismo en tanto pienso»<sup>106</sup>.

Descartes crea así al sujeto moderno, que en tanto sustancia, siendo aquello que «existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir»<sup>107</sup>, resulta ser el fundamento del conocimiento verdadero –«y al advertir que esta verdad –pienso, luego existo- era tan firme y segura (...) juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba»<sup>108</sup>. Ambos atributos, el de sustancia y el de principio, le otorgan al *ego cogito* el carácter de *subjectum*, del sujeto que ocupando «el lugar dejado vacante por el dios muerto»<sup>109</sup> ha devenido en sujeto de conocimiento y fundamentación de la verdad a partir de su poder de objetivación racional. De hecho, el término *subjectum* es la traducción e interpretación latina de la noción de *hypokeimenon*, un concepto análogo rastreable ya en el pensamiento aristotélico cuya idea remite a «eso que yace por sí mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes»<sup>110</sup>. Por eso deviene en fundamento, en principio porque es lo que reúne todo sobre sí, lo que subyace y está a la base de lo que se predica acerca de él.

El sujeto es y existe porque piensa, y a través de ese pensar, es sujeto de todo *objectum*, lo arrojado hacia delante; aquello de lo cual dispone, separa y pone por fuera de sí, para convertir en una re-presentación (puesto que, al ser arrojado por fuera, sólo puede ser conocido a través de ella). La actividad representativa, entonces, parte de la conciencia del *ego* siendo aquella que objetiva y determina lo que existe en tanto objeto en la medida en que el objeto es producto de la representación. Este será el dispositivo representativo sobre el cual se constituya el nuevo orden de configuración de la modernidad.

De esta manera, la representación es para el pensamiento moderno el criterio de verdad, la fundamentación del conocimiento científico que se anhelaba hallar. Fundamentación que recae en la subjetividad, pues «lo evidente» –el criterio último de verdad cartesiano- es la actividad representativa del sujeto. El mundo, su «presencia» efectiva encuentra validez en la

---

<sup>106</sup> Carpio, Adolfo; *Principios de Filosofía*; Capítulo VIII «El racionalismo de Descartes»; Ed Glauco; p. 166

<sup>107</sup> Afirma Descartes en *Principios de la Filosofía* (1644), Primera Parte; Alianza Ed.; Madrid; 1995; p. 52

<sup>108</sup> Descartes, René. *Discurso del Método* (1637), IV Parte, Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004, p. 51

<sup>109</sup> Cragolini, Mónica. *Moradas Nietzscheanas*, p. 28

<sup>110</sup> Heidegger, Martin. «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque* (1938)

representación del *cogito* quien «busca en su pura interioridad una exterioridad objetiva»<sup>111</sup>, y para Descombes «empobrece el mundo reduciendo cada cosa a no ser sino el objeto de una representación»<sup>112</sup>. Con esto se deduce que entre la «cosa» - lo ausente, aquello que para advenir a la presencia necesita ser de alguna manera representado- y la propia re-presentación, media la actividad representativa del sujeto, que es la que establece los principios valorativos mediante los cuales, esa «cosa» devenida en objeto resulta ser válida. Esos criterios son los impuestos por el método, los de claridad y distinción, puesto que al conocimiento evidente y válido del objeto se llega por esa vía, inicialmente intuitiva y luego deductiva -deducciones que tendrán como modelo de configuración y sistematización la lógica y el proceder matemático, puesto que el ideal de ciencia, de *mathesis universalis*, es para Descartes el de la geometría o el de la ciencia matemática de la naturaleza.

El problema al cual se enfrentaban Bacon y Descartes no sólo era encontrar un fundamento sólido para la filosofía y la ciencia sino ampliar el conocimiento más allá del horizonte de posibilidad de los «principios de autoridad». Por eso, ¿cómo se ampliará el conocimiento? ¿Mediante qué enlaces? Y acá cobra importancia los vínculos que se establecerán entre las presencias efectivas; es decir, las definiciones, relaciones y significaciones que adquieran las representaciones al insertarse en el universo histórico-social y al ajustarse al orden de configuración establecido por la *mathesis universalis* o por la lógica-ontología heredada.

Hasta ese momento y durante el Renacimiento, sostendrá Foucault, los enlaces se regían mediante los «lazos sólidos y secretos de la semejanza a lo que marcaban»<sup>113</sup> porque el mundo se conocía mediante analogías y la resonancia simpática entre cuerpos, dado que entre ellos se desenvolvía cierto tipo de psiquismo<sup>114</sup> que le permitía a las cosas comunicarse entre sí. En sintonía con esto, para Heidegger las cosas –o lo ente- pertenecían a un «determinado escalón del orden de lo creado» y «se correspondían» con «la causa creadora (*analogia entis*)»<sup>115</sup> hasta que, con el advenimiento de la Modernidad, se convierten en «imágenes», en un producto de la actividad representativa del hombre. Lo ente, la cosa sólo es y puede tener presencia en esa representación, que le da un sentido y una forma (arbitraria). Así, «la moderna relación con lo ente

---

<sup>111</sup> Husserl, Edmund; *Meditaciones Cartesianas*; «Meditación primera: En que se recorre el camino que lleva al ego trascendental», FCE; 1996; p. 62-63

<sup>112</sup> Descombes, Vincent; *Lo mismo y lo otro*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1979, p. 106

<sup>113</sup> Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*, Capítulo II: «La prosa del mundo»; ed Siglo XXI; 2002; p. 33

<sup>114</sup> Por ese entonces cobran valor –sobre todo en ámbitos cercanos a la alquimia, la magia, la astrología- las ideas relacionadas con el hilozoísmo (del griego *hyle*, materia, y *zoe*, vida - materia dotada de vida) y el pampsiquismo (*pan*, todo, y *psyche*, alma – todo posee alma, hasta las cosas, la materia inerte) de los filósofos pre-socráticos

<sup>115</sup> Heidegger, Martin. «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque* (1938) p. 8

se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas»<sup>116</sup> que siguen «criterios» y normas también concretas. Ahora, el orden ya no se funda en la analogía mística ni en el silogismo, sino en lo evidente y en el método demostrativo que conduzca a éste. Entre la cosa y la imagen que se genere de ella, se deberá respetar cierta semejanza sí, pero en términos de correspondencia objetiva, de medida y orden, para conservar y obtener de ella un conocimiento claro. Afirma Descartes, «Si una idea A representa algún objeto X que es F, entonces la característica F que realmente puede estar presente en el verdadero objeto X, se dice que está presente en la idea solo «objetiva» o «representativamente»»<sup>117</sup>. Por ejemplo: me figuro la idea en mi mente de la torre Eiffel como una torre que tiene la propiedad de ser alta, entonces la altura que, en efecto, pertenece a la torre real, se encuentra presente «objetiva» o «representativamente» en mi idea, porque mi imagen contiene una característica verdadera de la torre. De esta manera, la representación funciona como un instrumento de conocimiento mediato porque supone una cierta equivalencia y correlación entre algunas propiedades del objeto y las propiedades de la «imagen» que lo sustituye en la mente. Con esto se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la episteme de la cultura occidental renacentista. Ahora, al constituirse la representación en el «espacio general del conocimiento» la manera de conocer será posible sólo mediante la representación de los fenómenos y sus relaciones; de acuerdo a lo que se aprecie del fenómeno y se pueda predicar acerca de él siguiendo el modelo de *mathesis universalis*, del ideal de ciencia fundado en la geometría o en la físico-matemática. Respetando ese ordenamiento, se irán configurando los enlaces representativos válidos para instaurar un orden general de conocimiento. Así se crea el nuevo orden de saber que caracterizará a la primera etapa de la Modernidad, será su fundamento, pues la constituirá, y también será su «suelo positivo», su condición de posibilidad, porque asentará las bases y los límites de la apertura teórica ulterior dando lugar a la lógica-ontología heredada.

## 2.2 De Descartes a Hume: de la sustancia a los principios de la naturaleza humana

El cartesianismo como corriente y el *ego cogito* como fundamento del conocimiento científico, desencadenaron el surgimiento de los numerosos ismos –racionalismo, dogmatismo, criticismo, etc- que conformaron el universo teórico de la Razón y del Iluminismo. Pero asimismo, como se mencionó en el Capítulo 1, «con Descartes comienza la consumación de la metafísica

---

<sup>116</sup> Ibid

<sup>117</sup> Cottingham, John; *Descartes*; Capítulo II: «El método cartesiano»; UNAM, México, 1995, p. 82

occidental»<sup>118</sup>. Con la interpretación del hombre como *subyectum*, como fundamento y garante de la verdad, Descartes desplaza a la tesis platónica de las ideas concebidas como sustancias universales y puras y coloca a la actividad representativa del hombre como principio y origen de las mismas. En línea con la «antropomorfización» que se inicia con Descartes, pero en discontinuidad con la idea de «sustancia» es que hay que situar a Hume y pensar el modelo de ciencia que propone en el siglo XVIII de la mano de otro tipo de dispositivo representativo, debido al lugar que Hume le asigna a la representación, al sujeto y al conocimiento.

Hume desarrollará parte de esta problemática tanto en el *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739/1740) como en *La Investigación sobre el Entendimiento Humano* (1748). Al respecto, en su primera publicación, se propone llegar a «un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad»<sup>119</sup>. Ese fundamento no es otro más que los *principios de la naturaleza humana*. «Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma»<sup>120</sup>. Porque, agrega más adelante Hume, «Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural<sup>121</sup> y la religión dependen de algún modo de la *ciencia del hombre*. (...) Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que *la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación*»<sup>122</sup>. En Hume entra en escena el hombre, la ciencia del hombre, como base del conocimiento científico. Se materializa así, esa idea ya presente en Descartes – según lo referido por Heidegger - pero que en lugar de radicar en el *cogito*, radica en el hombre, en su capacidad de «conocer» y en la búsqueda de aquellos principios generales que así lo permiten. Al respecto, afirma Mendoza Hurtado en su trabajo sobre la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, que el proyecto filosófico de Hume consistía en examinar los alcances y

---

<sup>118</sup> Heidegger, Martin. «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque* (1938) p. 10

<sup>119</sup> Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I «Del entendimiento»; Ediciones Folio; Barcelona; 2000; p. 81

<sup>120</sup> *Ibid*, p. 80

<sup>121</sup> Aclara Felix Duque que «por «natural philosophy» se ha venido entendiendo en inglés, casi hasta principios de este siglo, la ciencia física (por ejemplo, la obra de Newton: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), aunque Hume aprovecha a veces la ambigüedad del término para designar también cuestiones propiamente filosóficas»

<sup>122</sup> Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I «Del entendimiento»; Ediciones Folio; Barcelona; 2000; pp. 79-81 (el destacado no corresponde al texto original)

límites del conocimiento a través del examen de las capacidades del entendimiento humano, tratando de determinar qué es para los seres humanos «conocer» y qué se puede conocer<sup>123</sup>.

Esta intención de Hume nos sitúa en un primer punto de distanciamiento con respecto al proyecto cartesiano. En el apartado anterior, habíamos establecido como un problema filosófico a resolver la cuestión de la objetividad de las ideas y el dualismo sustancialista en Descartes bajo la pregunta: ¿Cómo asignarle «objetividad científica» al conocimiento racional que es diferente y ajeno a lo material, al mundo? Frente a esto, es interesante señalar el cambio que sufre –y lo que implica– la expresión «naturaleza humana» tanto en uno como en otro autor. El título de la Segunda Meditación en Descartes es «De la naturaleza de la mente humana (o espíritu humano): que es más fácil de conocer que el cuerpo (o la extensión)». Ya ahí y antes de arribar en la Sexta Meditación a la conclusión dualista de las dos sustancias que componen a la subjetividad –la *res extensa* y la *res cogitans*– Descartes, se focaliza en el carácter de la «naturaleza de la mente o del espíritu humano» diferenciándolo del cuerpo, de la extensión. Esto significa que su inquietud gira en torno a «la naturaleza del pensamiento», no del «ser humano», no del hombre. Situación contraria a la de Hume, quien se propone edificar una ciencia basada en el estudio de la «naturaleza humana» comprendida ésta en términos de una totalidad: del hombre como un ser racional y biológico al que se lo deberá observar, analizar para construir «conocimiento», «porque no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos»<sup>124</sup>. Con este movimiento, esta traslación, Hume transforma al sujeto en objeto de estudio, identificando asimismo, a la «naturaleza humana» con el hombre y no con el pensamiento.

Pero además, para Hume el conocimiento comienza y deriva de la experiencia (no de la razón) y esto repercute en la conceptualización de la noción de representación, que será muy distinta a la concebida por Descartes. Bajo este modelo las ideas son «representaciones» o «imágenes débiles» de las impresiones, siendo las impresiones «percepciones que entran con mayor fuerza y vivacidad». Ambas son «percepciones de la mente» pero varían en el grado de «vigor y vivacidad». Mientras las primeras surgen como resultado de la estimulación de los órganos de los sentidos por algo que viene del mundo; las segundas «son pensadas o razonadas». Asimismo, Hume distingue dos tipos de ideas y de impresiones, las simples y las complejas. Las ideas simples «se derivan de impresiones simples a las que corresponden y

---

<sup>123</sup> Jauregui, Claudia (ed); *Entre pensar y sentir*; «Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la «Investigación sobre el entendimiento humano» de David Hume» por Marcelo Mendoza Hurtado; Prometeo Ed; Bs As, 2010

<sup>124</sup> Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I «Del entendimiento»; Ediciones Folio; Barcelona; 2000; p. 81

representan exactamente porque son su causa»<sup>125</sup>. Esto significa que hay una correlación causal entre una y otra (primero la impresión, luego la idea) y una relación de semejanza. Este será para Hume «el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana»<sup>126</sup>, principio que no sigue un criterio metódico y riguroso, sino más bien un orden argumentativo. Las otras, las complejas, responden a otro tipo de vínculo. Son independientes unas de las otras, con lo cual, no se establece ningún tipo de correlación causal. Hay ideas complejas que pueden corresponderse o no con una impresión (por ejemplo imaginarse una ciudad en la cual nunca se ha estado o nunca se ha visto) así como pueden existir impresiones simples y complejas que nunca deriven en ideas.

Ahora bien, ¿cómo se enlaza la impresión a la idea? ¿Es el entendimiento el que se ocupa de «asociarlas»? Y más precisamente, ¿cómo se enlazan las ideas simples entre sí derivando en otras representaciones o ideas? Estas preguntas nos conducen a desentrañar la problemática representación-conocimiento-subjetividad al interior de la perspectiva empirista de Hume cuyo interés radicaba en pensar al sujeto y al conocimiento por fuera del sustancialismo.

Yendo por partes, Hume afirma que de la impresión «existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea»<sup>127</sup>. Esa copia, esa conversión, es generada por la memoria (reaparición de la impresión que conserva su fuerza) o por la imaginación («impresión que pierde por completo su vivacidad y es enteramente una idea»<sup>128</sup>). Asimismo, ambas operan en conjunto o complementariedad, porque mientras la función primordial de la memoria es preservar «el orden y la posición de las ideas simples»<sup>129</sup>, la imaginación, por el contrario, tiene «la libertad para trastocar y alterar el orden de sus ideas»<sup>130</sup>, tiene el poder de separarlas o unir las de nuevo «en la forma que le plazca» estando, no obstante, «guiada por algunos principios universales»<sup>131</sup>. Al respecto, afirma Hume que «si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas –como suelen hacerlo- si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleve

---

<sup>125</sup> Ibid, p. 91

<sup>126</sup> Ibid, p. 90

<sup>127</sup> Ibid, p. 87

<sup>128</sup> Ibid, p. 97

<sup>129</sup> Ibid, p. 96

<sup>130</sup> Ibid, p. 97

<sup>131</sup> Ibid, p. 97

*naturalmente* a otra»<sup>132</sup>. Estos tres principios de conexión de ideas son los de: semejanza, contigüidad en tiempo y en el espacio y los de causalidad.

Pero como la imaginación es la facultad encargada de formar ideas, esa «formación» puede basarse en la *invención* o en la *creencia*, porque «la imaginación posee el ilimitado poder de mezclar, componer, separar y dividir esas ideas, en todas las modalidades de la ficción y la visión»<sup>133</sup>. El problema estriba en saber, cuál de las dos modalidades se impone y cómo es que se impone para poder conocer y saber algo acerca del objeto dado a los sentidos. Sostiene Hume «en cualquier ocasión en que un objeto se hace presente a la memoria o a los sentidos, de inmediato, por la fuerza de la costumbre, obliga a la imaginación a concebir ese otro objeto que de ordinario va unido a él. Y esta concepción del objeto va acompañada de una sensación o un sentimiento, que no son devaneos de la fantasía»<sup>134</sup>. Ese sentimiento, es el sentimiento de la *creencia* que, en palabras de Hume, se impone «sobre las pasiones y las ficciones de la imaginación»<sup>135</sup> porque es una concepción más «viva, dinámica, enérgica, consistente y sólida del objeto que aquella que la imaginación sola es capaz de adquirir»<sup>136</sup>. Por lo tanto, la creencia posee un «valor de evidencia» conferido por la fuerza de la *costumbre* o del *hábito*. En consecuencia, concluye Hume «el sentimiento de creencia entraña una representación más intensa y constante que aquella que corresponde a las simples ficciones de la imaginación, y que este modo de representación surge de la *unión habitual del objeto* con algo presente a la memoria o a los sentidos»<sup>137</sup>. «Este modo de representación», esta forma de representarse las ideas simples asociadas a las impresiones y de unir las entre sí para «obtener una comprensión más estable y segura del objeto captado» descansa en el hábito o en la costumbre. La unidad de las diversas ideas acerca de los objetos se logra mediante la costumbre, en la medida en que lo experimentado se convierte en hábito, en una instancia pasada concebida como regla del porvenir. Se trata de una «unidad dinámica» para Deleuze, la síntesis de un pasado y un presente como base, fundamento de un acontecimiento futuro. Por eso, sostiene Hume, «la costumbre es la gran guía de la vida humana. Es el único principio que nos permite sacar provecho de la experiencia, y esperar, en el futuro, una sucesión de acontecimientos semejante a la que ya tuvo lugar en el pasado»<sup>138</sup>. Por consiguiente, este «principio de la naturaleza humana» es «tan necesario para la subsistencia de nuestra especie y para la regulación de nuestra conducta»

---

<sup>132</sup> Ibid, p. 98

<sup>133</sup> Ibid, p. 99

<sup>134</sup> Hume, David; *Investigación sobre el conocimiento humano*; Introducción y Secciones I, II, III, IV, V, VI y VII; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002; p. 107

<sup>135</sup> Ibid, p. 108

<sup>136</sup> Ibid, p. 108

<sup>137</sup> Ibid, p. 109

<sup>138</sup> Ibid, p. 104

porque sin él «todo nuestro conocimiento se hubiera limitado a la estrecha esfera de nuestra memoria y nuestros sentidos, y no habríamos podido jamás adecuar los medios a los fines»<sup>139</sup>. Conocimiento, asimismo, que resulta ser un efecto de la costumbre y no del razonamiento, porque «todas estas operaciones son modos de los instintos naturales, que ningún razonamiento ni proceso de pensamiento o comprensión pueden ni producir ni evitar»<sup>140</sup>.

Esta conceptualización de Hume, supone además otro punto de distanciamiento con respecto al *cogito* cartesiano, porque desde su perspectiva, éste no es el principio, el fundamento del conocimiento, porque estas «regularidades asociativas naturales»<sup>141</sup> operan con anterioridad a la razón y en consecuencia, constituyen la base a partir de la cual tienen lugar las operaciones libres del entendimiento. En consecuencia, «la razón se limita a comparar percepciones ya establecidas: cuando razonamos debemos estar ya en posesión de ideas claras que puedan ser objeto de nuestro razonamiento»<sup>142</sup>. Así, si para Descartes el sujeto, el *ego cogito*, era una sustancia, un principio en sí mismo que no dependía de la experiencia para ser; para Hume, no existe una idea de sustancia, y de haber subjetividad, está se constituiría en la experiencia.

Como todo parte de la experiencia y por lo tanto el primer dato del conocimiento son las impresiones, de las cuales se derivan las ideas, no hay impresión de la sustancia, sino de colores, sonidos o sabores –y la sustancia no es ni un color ni un sonido ni un sabor- motivo por el cual, supone Hume, la sustancia tiene que ser una idea compleja. De esta manera, no se tiene experiencia de ninguna sustancia porque ésta es producto de la imaginación. «La idea de sustancia, (...) no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar esa colección»<sup>143</sup>. En consecuencia, Hume llega a la conclusión, de que el *ego cogito*, «como sustancia idéntica y durable, es una creencia infundada»<sup>144</sup>, no sólo porque en él no se funda ningún tipo de conocimiento, sino porque además, «lo dado» -«el flujo de lo sensible, la colección de impresiones»<sup>145</sup>- ya no está dado a un sujeto, sino que el propio sujeto se constituye en él. Es decir, el sujeto no pre-existe a lo dado, sino que se constituye gracias a él, siendo el modo de surgir del sujeto en lo dado, el modo en que la naturaleza hace operar a las estructuras mentales conforme a una disposición mecánica natural e instintiva. «Así como la naturaleza nos ha

---

<sup>139</sup> Ibid, p. 112

<sup>140</sup> Ibid, p. 103

<sup>141</sup> Ibid, p. 105

<sup>142</sup> Ibid, p. 105

<sup>143</sup> Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I “Del entendimiento”; Ediciones Folio; Barcelona; 2000; p. 105

<sup>144</sup> Ibid, p. 33

<sup>145</sup> Ibid, p. 93

enseñado el uso de nuestros miembros, sin otorgarnos el conocimiento de los músculos y nervios merced a los cuales aquellos son movidos»<sup>146</sup>, también nos ha implantando «una tendencia instintiva o mecánica que goza de infalibilidad en sus operaciones» y «es independiente de todas las laboriosas deducciones»<sup>147</sup> (inclinadas al error y a la equivocación) del entendimiento.

En consecuencia, lo que nos aporta Hume es otro modelo de ciencia y de acceso a la problemática representación–subjetividad-conocimiento a través de una concepción de la subjetividad fundada ya no sobre la idea de sustancia, sino de la naturaleza humana. En tal sentido, la representación ya no resulta ser entendida como un dominio total del sujeto sobre sus ideas y su capacidad cognoscente, como planteaba Descartes, sino como una instancia secundaria que emerge con posterioridad a las «regularidades asociativas naturales», es decir, a los principios innatos de semejanza, contigüidad y causalidad que conforman la actividad mental asociativa no-reflexiva. La representación será entonces una copia o una imagen débil de las impresiones que forman parte «de lo dado», de la colección de percepciones distinguibles, que para Hume, constituyen todo lo que el hombre pueda llegar a conocer. Estando lo que «el hombre pueda llegar a conocer» condicionado por aquellos principios innatos y por las inferencias que se realicen de la experiencia. Inferencias, por otra parte, que son efecto de la costumbre y no de la razón. Siendo la costumbre, «un principio de la naturaleza humana universalmente aceptado» sobre el cual se asienta la creencia, primero, y la posibilidad de pensar y construir conocimiento, después. Por eso es importante para Hume, que la filosofía logre «extender sus investigaciones aún más lejos y descubrir al menos en alguna medida, los secretos, fundamentos y principios por los cuales la mente es dirigida en sus operaciones»<sup>148</sup>. Para ello es vital basarse en la observación y la experimentación en tanto métodos adecuados para descubrir el funcionamiento de estos principios. Si para Descartes la matemática era la ciencia modelo a seguir -ya que permitía instaurar un orden general de conocimiento válido al tomarse como modelo de configuración y sistematización el de la lógica y el proceder matemático; para Hume será importante tomar el de la física, porque las causalidades físicas (la manzana que cae, por ejemplo) conforman lo dado, aquello que se impone como impresión primero, y como hábito después. El «suelo positivo» de Hume, no sólo estará integrado por la tradición metafísica posterior a la obra de Descartes (Malebranche, Spinoza, Leibniz), por el empirismo inglés de la mano de Locke, Beckerley, Condillac y Hobbes, por el escepticismo francés de Montaigne y Pierre Bayle o por el sentimentalismo de Hutcheson (al definir a la creencia como un «sentimiento»), sino también por

---

<sup>146</sup> Hume, David; *Investigación sobre el conocimiento humano*; Introducción y Secciones I, II, III, IV, V, VI y VII; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002; p. 113

<sup>147</sup> Ibid, p.113

<sup>148</sup> Ibid, p. 73

los desarrollos y la teoría física de Newton (al remitir a los mecanismos asociativos, los principios de semejanza, contigüidad y causa-efecto). Todo esto supone entonces, un giro con respecto al orden de configuración establecido por el cartesianismo, motivo por el cual, Hume introduce nuevas formas de mediación para conformar otro tipo de dispositivo representativo en lo que respecta al lugar de la representación y del sujeto y a las formas de acceso al conocimiento. Es decir -y para decirlo en términos de Castoriadis- da lugar a una apertura de la dimensión imaginaria que quiebra con ciertos enlaces instituidos por el cartesianismo. Instituye así una nueva forma de los vínculos y las significaciones asociadas a los conceptos de representación, sujeto y conocimiento.

### **2.3 El criticismo de Kant: la validez objetiva y la anticipación científica**

Tal como se ha planteado hasta ahora, el dispositivo representativo en la Modernidad se configura inicialmente a partir del modelo teórico desarrollado por Descartes donde la representación resulta ser el criterio de verdad, el fundamento del conocimiento científico que se anhelaba hallar. Fundamento, por otra parte, que recae en la subjetividad, pues lo evidente es la actividad representativa del sujeto y la potestad que éste adquiere sobre el objeto. Pero este sujeto, no obstante, será concebido por la teoría cartesiana, como una sustancia pensante. La *res cogitans* como lugar de *cogitationes*, de representaciones que fundan el conocimiento y ordenan el mundo. La arbitrariedad se encuentra en él y no en la «idea» que resulta ser objetivamente semejante a la «cosa» que representa. De esta manera, la «representación» entendida como una idea objetiva del mundo o de la realidad a estudiar constituirá una determinada forma de conocer y de principio a partir del cual establecer un orden de conocimiento. Así, el valor que se le asigna a esta representación implicará para Descartes el seguimiento y la entronización de un modelo físico-matemático, una *mathesis universalis*, que emergerá como duplicado de dicha representación bajo el aspecto de fórmula o axioma. Esto constituirá para Foucault, la conformación de la *episteme* clásica, donde aún no aparece un arquetipo de sujeto empírico y trascendental por ser concebido éste como sustancial. Quien marcará un camino hacia esa «antropofornización» –en términos de Heidegger- será Hume, quien frente a eso –y tal como se postuló en el apartado anterior- propondrá considerar al sujeto en su «naturaleza humana». No obstante, la antinomia entre lo empírico y lo trascendental tampoco se resuelve y si bien Hume pone en jaque la idea de sustancia, de sustrato que envuelve al sujeto cartesiano, tampoco llega a concebir un sujeto capaz de hacer ser los principios formativos de los objetos y los fenómenos. Con Hume el fenómeno es

empírico, siendo la representación una copia de aquello que se presenta ante las regularidades asociativas naturales del hombre. Aún no se avanza hacia el terreno de la «anticipación» del fenómeno, de la posibilidad de formalizarlo y objetivarlo adoleciendo de su presencia empírica, al pensar los principios formales a priori que los constituyen y que se encuentran en el sujeto. Ese camino lo inaugurará Kant cuando conciba a la representación como una instancia de formación subjetiva y objetiva, al dirigirse hacia aquello a partir de lo cual puede darse toda representación teniendo en cuenta lo que la hace posible en su generalidad, en lugar de focalizarse en ella y en su evidencia indubitable tal como sucedía en la *episteme* clásica.

Por eso, para entender cómo Kant origina este cambio en el nuevo orden de configuración que afectará a la ciencia – al producirse una nueva forma de acceso al conocimiento- y al lugar del sujeto, es central colocarse en el terreno de la representación. Sostiene Jocelyn Benoist en *L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant* «el aporte propio de *La Crítica de la Razón Pura* y de la filosofía crítica es la dilucidación del concepto de *representación*»<sup>149</sup>. La representación entendida no como un hecho psicológico, sino más bien, como un hecho lógico, según la mirada de Caimi en su prólogo de *La Crítica de la Razón Pura*, porque la representación se convierte en la forma intuitiva e intelectual de toda posibilidad objetual. Pero asimismo, también es menester entender cómo a partir de este giro surge un nuevo dispositivo representativo fundamentador de otro orden de configuración –la denominada *episteme moderna*-. Giro teórico y conceptual de Kant, que no obstante, hay que rever en el marco del contexto histórico-social en el que su pensamiento y construcción teórica, justamente, se insertan: la crisis del dogmatismo y la influencia de las ideas de Wolff<sup>150</sup>, la matemática formalista de Euler<sup>151</sup>, las nuevas ideas sobre el

---

<sup>149</sup> Benoist, Jocelyn; «L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant» en *Kant-Studien* 89, 1998, pp. 300 - 317.

<sup>150</sup> Christian Wolff fue un filósofo muy destacado en su época que, entre otras cosas, se ocupó de revisar la doctrina de las mónadas de Leibniz. De notable influencia en Kant (Alois Riehl 1908; Kuno Fisher 1902; Max Wundt 1984; Ruiz 2000) fundamentalmente en lo que respecta al método desarrollado por él en disidencia al cartesiano-leibniziano. Método a aplicar en Filosofía que «se identifica con el orden que ha de respetarse el argumentar», «que busca alcanzar un mayor consenso entre los filósofos», «que sigue la forma externa del proceder matemático», «un proceder lógico, argumentativo, sinónimo de racional, un proceder, por tanto que debiera ser común a toda la ciencia tal como entendió Kant» que «se basa en reglas lógicas universales aplicadas a objetos diferentes» (en *Christian Wolff, pensamientos racionales*: Agustín González Ruíz: 2000). En palabras de Kant: «en la ejecución del plan que la crítica prescribe, es decir, en un futuro sistema de la metafísica, deberemos seguir alguna vez el método riguroso del célebre Wolff, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, quien dio, él primero, el ejemplo de cómo mediante el establecimiento de los principios de acuerdo con leyes, (mediante) distinta determinación de los conceptos, comprobando el rigor de las demostraciones, y mediante la prevención de saltos temerarios en las conclusiones, se haya de emprender la marcha segura de una ciencia».

<sup>151</sup> Profesor de matemáticas de la Academia de Ciencias de Berlín. Privilegió la comprensión de las reglas sobre la naturaleza de los objetos sobre los que la matemática operaba. Euler transformó el cálculo diferencial e integral en una teoría formal de las funciones –haciendo de la noción de función el concepto fundamental sobre el que recae la construcción matemática- que no necesitaba ya del apoyo de la geometría.

movimiento, la inercia y la atracción que introduce Maupertuis quien se propone investigar los principios que subyacen a la formación de la materia y los cuerpos<sup>152</sup>, etc. Esto a nivel general como marca de época, en tanto cambios que se fueron gestando en el campo de la matemática y la física y que repercuten en la «forma» y en los «métodos de pensar» –tal como lo postulará Kant en el prólogo de la Primera Edición de la Crítica- y en la manera de concebir la relación entre la metafísica y la ciencia. Pero, a nivel particular, «la problemática heredada» también ejercerá una influencia notable, ya que Kant intentará resolver la antinomia desatada entre el empirismo y el racionalismo. Antinomia puesta de manifiesto en las ideas que postulaban sobre las formas de acceso al conocimiento –a través de los sentidos o de la razón pura-; la manera de concebir al sujeto –como naturaleza humana o sustancia pensante-; y el lugar que le asignaban a la experiencia –como origen y límite del conocimiento o como una sustancia extensa y dual al pensamiento-. Así como las nociones de sujeto y de conocimiento serán reformuladas por Kant a partir de la consideración de las formas *trascendentales* como condición de posibilidad de toda representación, el concepto de «experiencia» también será retomado por él e incorporado como arista fundamental de esta problemática junto al concepto de «razón». Para Kant era preciso establecer «una fundamentación que mostrara que la sensibilidad tenía una función necesaria en el conocimiento, independientemente de la opción personal por el empirismo o por el racionalismo»<sup>153</sup>. Pero asimismo, también era fundamental someter a *crítica* a la *razón pura* «para establecer si acaso ésta, sin apoyarse en otra cosa que no sea ella misma, podía alcanzar un conocimiento que sea digno de ese nombre»<sup>154</sup> En conclusión, «Kant rechaza la «razón pura» que ignora la experiencia, y acepta la experiencia como órgano de revelación de la realidad; pero se propone someter a nueva crítica la experiencia misma, para descubrir en ella una «razón» que, superior al sentido e independiente de él, sirva para dar a la experiencia misma una estructura universal y necesaria»<sup>155</sup>.

Parte de toda esta problemática es la que se intentará reconstruir y mostrar en este apartado dedicado a las continuidades y rupturas que se insertan a partir del modelo teórico y gnoseológico introducido por Kant.

---

<sup>152</sup> Presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, su publicación se denominó Ensayo sobre la formación de los cuerpos organizados (1756)

<sup>153</sup> Caimi, Mario. Introducción a la Crítica de la razón pura, p. 25

<sup>154</sup> Ibid, p. 25

<sup>155</sup> Lamanna, Paolo E; *Historia de la Filosofía III - De Descartes a Kant*, Capítulo X – El criticismo: Kant; Librería Hachette; Buenos Aires; 1964, p. 385

### 2.3.1 El camino de Kant

Sostiene Kant en el prólogo de la Primera Edición (1781) de la *Crítica de la Razón Pura* que «la Razón Humana tiene (...) el destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir»<sup>156</sup> y que difícilmente pueda responder, resultando la metafísica el terreno donde esas preguntas y dificultades de la razón emergen. Al respecto, y desarrollando el devenir histórico de esta «metafísica de la Razón», Kant continúa: «hubo un tiempo en que a ésta se la llamo la reina de todas las ciencias (...). Ahora el tono de moda de la época lleva a mostrarle un completo desprecio (...). Al comienzo, su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos* era *despótico*»<sup>157</sup>; luego siguieron los *escépticos* «una especie de nómades que abominan todo cultivo estable»<sup>158</sup> hasta que «en tiempos más recientes, pareció, ciertamente, que a todas estas disputas iba a ponérseles un fin mediante cierta *fisiología* del entendimiento humano (del célebre Locke) (...) pero pronto se halló que aunque el nacimiento de aquella presunta reina se deducía del vulgo de la experiencia común, y así su pretensión debía, con justicia, hacerse sospechosa, sin embargo, puesto que esa *genealogía*, en efecto, se le atribuía falsamente, ella seguía sosteniendo sus pretensiones, con lo cual todo recayó otra vez en el viejo y apolillado dogmatismo, y de allí en el menosprecio del cual se había querido sacar a la ciencia»<sup>159</sup>. Frente a este contexto, donde el estudio de la razón, de sus principios y de su origen, había recaído en posturas dogmáticas, escépticas y empiristas sin llegar a un lugar seguro y estable, Kant se propone iniciar el camino de la *crítica*, para «investigar la manera y el derecho»<sup>160</sup> con que la razón «ha llegado a los principios que tiene en uso». De esa manera, intentará hallar el origen de esos principios inherentes a la razón. En consecuencia, la *Crítica* será concebida no como «una crítica de los libros y de los sistemas» sino «de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse independientemente de toda experiencia»<sup>161</sup>. Esto significa que intentará establecer el origen de esos principios racionales en una instancia ajena e independiente de la experiencia, es decir, en las formas *a priori* de la razón, que además, resultan ser subjetivas. Esto supone un cambio paradigmático puesto que desde la perspectiva kantiana, es la razón (las condiciones a priori inherentes al sujeto) la que prescribe leyes a la naturaleza y no a la inversa, tal como predicaba Hume. Hallar el «conjunto de aquellos

---

<sup>156</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Prólogo de la Primera Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 5

<sup>157</sup> *Ibid*, p. 6

<sup>158</sup> *Ibdi* p. 6

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 7

<sup>160</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Prólogo de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 35

<sup>161</sup> Agrega Kant «no he eludido las preguntas de ella, disculpándome con la incapacidad de la razón humana; sino que las he especificado completamente según principios» p. 8

principios según los cuales se pueden adquirir y pueden ser efectivamente establecidos todos los conocimientos puros a priori»<sup>162</sup> implicará, asimismo, la conformación de un *órganon* de la razón pura para convertirla en sistema. Idea que remite al *órganon* aristotélico, al tratado de lógica sobre las categorías, que Kant se propone establecer partiendo de los principios formales subjetivos. Y esta es la otra veta del giro, esos principios formativos a partir de los cuales puede darse toda experiencia, todo entendimiento son constitutivos del sujeto; se encuentran en él. A su vez, esta vía le permitirá a Kant promover «una metafísica rigurosa como ciencia»<sup>163</sup> porque de esas formas a priori, de esos principios metafísicos partirá la lógica de configuración que envuelva tanto al fenómeno como al objeto.

Por consiguiente, esta conceptualización de Kant introduce dos problemáticas importantes para el tema tratado por esta tesina, por un lado la relación entre la Razón, el conocimiento y la experiencia; y por el otro, el vínculo entre la Razón, la metafísica y la ciencia. Problemáticas interrelacionadas que tendrán su punto de unión además, en la representación. La pregunta «¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón despojados de toda experiencia?»<sup>164</sup> es la que subyace a la *Crítica de la Razón Pura* y la que conducirá a Kant a pensar las nociones de «entendimiento», «conocimiento», «fenómeno», «sujeto», «objeto», «experiencia», «imaginación», «apercepción» estando todas ellas anidadas o atravesadas por el concepto de «representación».

Esta interrelación es puesta de manifiesto por Kant en el prólogo de la *Segunda Edición* (1787) cuando introduce muchos de los planteos que conforman la totalidad de la *Crítica*. Afirma Kant que la razón «al ocuparse solamente de sí misma»<sup>165</sup> y al estar bajo el amparo de la *metafísica*, «un conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo, por encima de las enseñanzas de la experiencia y que lo hace mediante meros conceptos»<sup>166</sup> no puede tomar «el camino seguro de la ciencia»<sup>167</sup> puesto que para hacerlo debería ocuparse «también de objetos»<sup>168</sup>. En este traslado, de ocuparse de sí misma -de sus propios principios- a ocuparse de los objetos utilizando esos mismos principios, está la clave del cambio para Kant, el quid de la intromisión de la Razón en la «ciencia de la naturaleza». Para ello, es fundamental que la Razón se involucre como «guía» en el camino de la ciencia, como una

---

<sup>162</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Introducción de la Primera Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 53

<sup>163</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Prólogo de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 35

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 11

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 15

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 16

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 16

<sup>168</sup> *Ibid*, p. 15

«antesala», «llevando en una mano sus principios, solo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos»<sup>169</sup>. Esto significa, que la razón debe *anticiparse*, fijar sus preguntas *a priori*, estableciendo los principios o fundamentos de lo que ha de ser su objeto. En consecuencia, de los principios que pueden valer por leyes y de los experimentos que pueden llevarse a cabo partiendo de esos mismos principios, se desprenden los «dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar a priori sus objetos»<sup>170</sup>, la matemática y la física, y que justamente por ello, han de guiar por el camino seguro a la ciencia<sup>171</sup>. Mientras que la primera «se rige de manera enteramente pura puesto que busca determinar al objeto y al concepto de él»<sup>172</sup> partiendo de lo que el sujeto introduce *a priori* con su pensamiento; la segunda, se rige de «manera pura al menos en parte» porque busca determinar al objeto y al concepto que se desprende de él «para hacerlo efectivamente real»<sup>173</sup>. Al respecto, Kant menciona como ejemplos el giro que Galileo, Torricelli o Stahl introdujeron en el campo de la ciencia al pensar ellos mismos las formas mediante las cuales debían conducir o anticipar al fenómeno para dar una explicación o hallar un resultado relacionado con él<sup>174</sup>.

De esta manera, Kant menciona el gran giro que su propuesta alcanzará a partir de esta consideración, de este cambio que se da cuando la física logra alcanzar «la marcha segura de una ciencia» hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII convirtiéndose en «una verdadera ciencia después de una larga época de tanteos»<sup>175</sup>. Lo que Kant se propone es trasladar esa misma «revolución» al terreno de la metafísica<sup>176</sup>. Revolución que consiste en dejar que el conocimiento se rijan por los objetos para que, a la inversa, los objetos pasen a ser regidos por el

---

<sup>169</sup> Ibid, p. 19

<sup>170</sup> Ibid, p. 16

<sup>171</sup> Con esto también se observa cómo Kant integra como modelo a seguir a las ciencias matemáticas –el modelo de Descartes- y a la física –el modelo propuesto por Hume.

<sup>172</sup> Ibid, p. 16

<sup>173</sup> Ibid, p. 17

<sup>174</sup> «Cuando Galileo, hizo rodar por el plano inclinado sus esferas, con un peso que él mismo había elegido; o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él mismo había pensado de antemano igual al de una columna de agua por él conocida; o cuando, en tiempos más recientes, Stahl transformó metales en cal y esta otra vez en metal, quitándoles algo y dándoselo de nuevo, se encendió una luz para todos los investigadores de la naturaleza. Comprendieron que la razón solo entiende lo que ella misma produce según su propio plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder sus preguntas» en *Crítica de la razón pura*; p.18

<sup>175</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Prólogo de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 16

<sup>176</sup> «Yo tendría que presumir que los ejemplos de la matemática y de la ciencia de la naturaleza, que han llegado a ser lo que ahora son mediante una revolución llevada a cabo de una sola vez, serían suficientemente notables para que se reflexionara acerca de los elementos esenciales del cambio del modo de pensar que a ellas les ha resultado tan ventajoso, y para imitarlas, al menos a manera de ensayo, en la medida en que lo admite la analogía de ellas, como conocimientos racionales, con la metafísica». En *Crítica de la Razón Pura*, p. 21

conocimiento. Es decir, se trata de hallar la posibilidad de establecer un conocimiento a priori de los objetos. Esta «reforma del modo de pensar»<sup>177</sup> –en términos de Kant- posibilita la entrada en escena de un tipo de subjetividad muy distinta a la concebida por el racionalismo puesto que el sujeto no es en este caso una sustancia pensante opuesta a esa realidad corpórea y extensa que se representa objetivamente en sus *cogitationes*, sino que se trata de un sujeto que «conoce a priori de las cosas sólo aquello que él mismo pone en ellas»<sup>178</sup>.

Esta es la denominada *revolución copernicana*, subversión radical de la relación entre sujeto y objeto respecto de la posición tradicional. Kant concibe pues, la relación de conocimiento a la inversa de cómo hasta entonces se la había pensado, donde el sujeto cognoscente resultaba comparable a un «espejo» donde las cosas se reflejaban. «Tal espejo podía reflejar las cosas mediante la razón (racionalismo) o mediante los sentidos (empirismo); pero en cualquiera de los dos casos el esquema era exactamente el mismo: conocer quería decir reflejar, reproducir las cosas»<sup>179</sup> para el racionalismo se trataba de copiar las cosas en sí mismas, el fundamento último de ellas, y para el empirismo, de copiar las impresiones, la apariencia de las cosas.

«El problema entonces estriba en convertir al conocimiento en una especie de acción»<sup>180</sup>, en una actividad cognoscitiva del sujeto sobre la multiplicidad de representaciones que recibe del objeto que le es dado. Esta es la intención de Kant, quien concibe a la «facultad de conocer» como una «unificación» de las representaciones que el sujeto percibe de los fenómenos para que estén en «condiciones de constituir objetos». En palabras de Kant «permanece enteramente desconocido para nosotros que son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros, y que tampoco debe corresponder necesariamente a todo ente, aunque si a todo ser humano»<sup>181</sup>. Lo que señala Kant con esto es que «la cosa en sí», no puede conocerse, sólo se pueden obtener representaciones sensibles del fenómeno, y luego, y a partir de ellas, determinado conocimiento acerca de él cuando los principios a priori de la razón las conecten y las enlacen entre sí. Las representaciones sensibles primero, y las representaciones del entendimiento después, son representaciones de «la cosa para mí», es decir, para un sujeto que tiene las condiciones a priori de representación de la experiencia y del entendimiento. Por ende, «los fenómenos son sólo representaciones de cosas que están presentes sin ser conocidas en lo que

---

<sup>177</sup> Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*; Prólogo de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 25

<sup>178</sup> Ibid, p. 28

<sup>179</sup> Carpio, Adolfo; *Principios de Filosofía*; Capítulo X “El idealismo trascendental. Kant”; Ed Glauco; p. 230

<sup>180</sup> Ibid, p. 232

<sup>181</sup> Ibid, p. 193

respecta a lo que puedan ser en sí»<sup>182</sup> transformándose en objetos, sólo en la medida en la que intervenga el entendimiento, en tanto «espontaneidad del conocimiento»<sup>183</sup> o como «facultad de pensar»<sup>184</sup>, «de los conceptos», «de los juicios» o «de las reglas»<sup>185</sup>. Al respecto, sostiene Kant «todos los fenómenos, como experiencias posibles, residen a priori en el entendimiento, y reciben de él su posibilidad formal, tal como residen, como meras intuiciones, en la sensibilidad, y sólo por ésta son posibles»<sup>186</sup>. Sobre lo dicho, se puede considerar que Kant establece la existencia de dos tipos de representaciones: la representación sensible y la representación intelectual. Puesto que para Kant, es a través de la representación que el sujeto determina su existencia<sup>187</sup>. La representación es aquello que está en él, es el fundamento a través del cual tiene «conocimiento» o adquiere «sentido» de las cosas externas.

«Hay dos troncos del conocimiento humano que quizás broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: *sensibilidad y entendimiento*; por el primero de ellos los objetos nos son *dados* y por el *segundo*, son *pensados*»<sup>188</sup>.

Esta distinción de Kant, esta nueva forma de encarar el «acceso al conocimiento», marca también un giro paradigmático con respecto a las dos posturas epistemológicas y teóricas sostenidas hasta el momento. La representación no es sólo un producto de la razón aislada (racionalismo) así como tampoco es un producto de la experiencia (empirismo), sino que para Kant existirán dos tipos de representaciones como *condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia*: las que corresponden a las *formas puras a priori* y las que remiten a las *formas empíricas a posteriori*. Es decir, aquellas que son «fuentes cognoscitivas originarias (propias) de nuestra mente»<sup>189</sup> y por ende, independientes de la experiencia (las formas puras a priori) y aquellas que «para ser» dependen de los datos que suministra la experiencia (las formas empíricas a posteriori). Al respecto, es importante considerar el rol que Kant le asigna a la

---

<sup>182</sup> Ibid, p. 107

<sup>183</sup> Ibid, p. 108

<sup>184</sup> Ibid, p. 109

<sup>185</sup> Ibid, p. 107

<sup>186</sup> Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*; La lógica trascendental; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 195

<sup>187</sup> «Todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden encontrarse en mí son representaciones, y como tales requieren, a su vez, algo permanente diferente de ellas, con referencia a lo cual pueda ser determinado el cambio de ellas, y por tanto, mi existencia en el tiempo en el que ellas cambian. (...) tengo conciencia de manera inmediata solo de aquello que está en mí, es decir, de mi representación de cosas externas» en *Critica de la razón pura*; p. 38

<sup>188</sup> Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*; Introducción de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 83

<sup>189</sup> Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*; La estética Trascendental; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p.120

experiencia para entender cuáles son las representaciones generadas por ella y aquellas otras representaciones encargadas de darles «forma» y/o «unidad».

Afirma Kant en la *Introducción de la Segunda Edición (1787) de la Crítica de la Razón Pura*:

«No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia. Pues si no fuera así, ¿Qué despertaría a nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que hieren nuestros sentidos, y en parte provocan por sí mismos *representaciones*, y en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro entendimiento para compararlas a éstas, conectarlas o separarlas...? (...) Mas, aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia, no por eso surge todo él *de* la experiencia»<sup>190</sup>.

¿Cómo denomina Kant, entonces, a las representaciones o al tipo de conocimiento que comienza con la experiencia? Para él se tratará de las «intuiciones» que son suministradas por la «sensibilidad» en la medida en que ésta es la capacidad (receptividad) de recibir representaciones (intuiciones) «gracias a la manera en cómo somos afectados por objetos»<sup>191</sup>. Por medio de ella, los objetos «nos son dados» generando la «materia» de esas intuiciones, la sensación. En consecuencia, las intuiciones empíricas son las que se obtendrán de las sensaciones, de la afección ocasionada por el objeto dado a los sentidos. Pero, se pregunta Kant, ¿de qué manera se ordena la multiplicidad de percepciones que se tienen del fenómeno? Y aquí entran aquellas representaciones intuitivas encargadas de «darle forma» a las sensaciones, de ordenarlas bajo un aspecto común. Representaciones éstas que deberán «estar presentes a priori en la mente»<sup>192</sup> para poder cumplir con su función cuando la sensibilidad suministre la materia aportada por la experiencia. Estas *representaciones intuitivas puras* son el «espacio» y el «tiempo», definidas por Kant como representaciones a priori necesarias que «sirven de fundamento de todas las intuiciones externas»<sup>193</sup>. De esta manera, Kant concibe al espacio y al tiempo como la «forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa»<sup>194</sup>. Son entonces la condición de posibilidad de todos los fenómenos, formas éstas, además, que están «dadas en la mente antes de todas las percepciones efectivamente reales, y por tanto, a priori»<sup>195</sup>.

---

<sup>190</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Introducción de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 59

<sup>191</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; La estética Trascendental; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 88

<sup>192</sup> *Ibid*, p. 91

<sup>193</sup> *Ibid*, p. 92

<sup>194</sup> *Ibid*, p. 115

<sup>195</sup> *Ibid*

Pero las representaciones intuitivas conducen a su vez hacia otra problemática primordial advertida lúcidamente por Kant: el carácter configurativo y no universal de la representación. Sostiene Kant:

«Toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno, que las cosas que intuimos no son, en sí mismas, tales como las intuimos; ni sus relaciones están constituidas, en sí mismas, como se nos aparecen; y que si suprimiésemos nuestro sujeto, o aún solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, (entonces) toda la manera de ser de los objetos en el espacio y en el tiempo, todas sus relaciones, y aún el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían; y que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solamente en nosotros»<sup>196</sup>.

Esta cita contiene dos aspectos importantes. En primer lugar, lo que señala Kant es «la doble significación del objeto»<sup>197</sup> como fenómeno o como cosa en sí. De lo primero se puede obtener un conocimiento, pero de lo segundo no, porque los fenómenos son representaciones de cosas que están presentes sin ser conocidas en lo que puedan ser en sí. Debido a que no se puede obtener «conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno»<sup>198</sup>. Así, el conocimiento no sería una copia de la cosa (empirismo)<sup>199</sup> ni la cosa (racionalismo), sería una representación del fenómeno y no de la «cosa en sí». Ahora bien, esto también deja al descubierto, la finitud del hombre, puesto que para poder conocer y poner sus facultades intuitivas y cognoscitivas en práctica el objeto «debe de serle dado». Este es el límite de la razón, su dependencia de la experiencia. No obstante, Kant aclara que hay ciertos conocimientos que «abandonan el campo de todas las experiencias posibles y tienen la apariencia de ensanchar, mediante conceptos a los que no se les puede dar ningún objeto correspondiente en la experiencia, el alcance de nuestros juicios, más allá de todos los límites de ésta». Estos pensamientos, en consecuencia, «se salen del mundo sensible» y corresponderían, por ejemplo a las ideas de «Dios», «inmortalidad» o «libertad». Pero si no se dan a la experiencia, ¿son objetos que se pueden conocer o que se pueden pensar? ¿Cómo deberían ser denominados? Y llegados a este punto es necesario introducir la distinción entre el «pensar» y el «conocer»:

«Pensar un objeto, y conocer un objeto, no es, pues, lo mismo. Pues para el conocimiento se requieren dos elementos: en primer lugar el concepto, por el cual es pensado, en general, un objeto (la

---

<sup>196</sup> Ibid, p. 110

<sup>197</sup> Ibid Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*; Prólogo de la Segunda Edición (1787) Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 29

<sup>198</sup> Ibid, p. 30

<sup>199</sup> Afirma Kant en contraposición a las ideas sostenidas al respecto por el empirismo «sigue siendo un escándalo de la filosofía, y de la razón humana universal, que debemos admitir solo sobre la base de una creencia la existencia de las cosas fuera de nosotros» en *Critica de la razón pura* p. 37

categoría), y en segundo lugar la intuición, por la cual él es dado; pues si al concepto no pudiera serle dada una intuición correspondiente, el sería un pensamiento según la forma, pero sin objeto alguno»<sup>200</sup>

Esto último nos sitúa ante el segundo tipo de representación necesaria para obtener conocimiento, las representaciones del entendimiento. El entendimiento «es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible» dado que para conocer un objeto es fundamental recibir primero las representaciones intuitivas y trabajar sintéticamente sobre ellas para obtener conocimiento acerca de él. De esta manera, el entendimiento es concebido por Kant como la facultad activa que aporta las categorías, los *conceptos empíricos y puros a priori*<sup>201</sup> que «nos permite reunir y conectar entre sí los datos dispersos e inconexos que nos aporta la sensibilidad para percibirlos así como un múltiple»<sup>202</sup>. Al respecto, sostiene Kant que así como las *intuiciones*, como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, se basan en funciones, entendiendo por *función* «la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común»<sup>203</sup>. Ahora bien, agrega Kant «el entendimiento no puede hacer de estos conceptos ningún otro uso que juzgar mediante ellos»<sup>204</sup> porque todas las acciones del entendimiento pueden ser reducidas a juicios. Los conceptos así pueden ser considerados como predicados o reglas de los juicios posibles, juicios que son funciones de la unidad entre nuestras representaciones.

¿Cómo ambos tipos de representaciones las sensibles y las del entendimiento se unen, producen conocimiento común estando en sus funciones y productos desvinculadas unas de otras? Sobre ello, afirma Kant:

«Conocemos el objeto cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la intuición. Pero esta unidad es imposible, si la intuición no ha podido ser producida, según una regla, por una función de síntesis tal, que haga necesaria a priori la reproducción del múltiple y haga posible un concepto en el cual este múltiple se unifique»<sup>205</sup>

¿Cómo se produce el enlace que unifica el múltiple con lo único? Y ¿Cuál es la función de síntesis que hace necesaria la reproducción del múltiple a priori? Es decir, estamos en presencia de un problema gnoseológico central de la modernidad que es el de la unidad. La unificación de

---

<sup>200</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; La lógica trascendental; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 213

<sup>201</sup> De esta manera, los «conceptos empíricos» son, por ejemplo, «papel», «silla», es decir, aquellos que remiten a la experiencia; mientras que los «conceptos puros», por su parte, se dividen en dos, los del entendimiento (categorías) y los de la razón (ideas).

<sup>202</sup> Caimi, Mario. Introducción a la Crítica de la razón pura, pp XXXI

<sup>203</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; La lógica trascendental; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 137

<sup>204</sup> Ibid, p. 139

<sup>205</sup> Ibid, p. 176

las sustancias distintas (la *res extensa* y la *res cogitans*) para el cartesianismo, y la unidad y conexión entre múltiples representaciones considerada por Hume salvable por la costumbre y la necesidad subjetiva<sup>206</sup>. El dilema de Kant, será el de justificar cómo lo múltiple puede asociarse, conectarse y sintetizarse en algo común y único.

En primer lugar, nos encontramos ante el concepto de enlace, definido por Kant como «una acción del entendimiento que designaremos con la denominación general de síntesis»<sup>207</sup> o también, como «la representación de la unidad sintética de lo múltiple»<sup>208</sup> manifiesta en alguna de las doce categorías. Según Kant, hay doce posibles clases de unidad –las doce categorías<sup>209</sup>- con arreglo a las cuales es posible realizar la síntesis del juicio, el enlace de las múltiples representaciones. De esta manera las categorías son los conceptos necesarios, generales y a priori de todo conocer. Pero el problema estriba en que, cuando se enfrenta a lo sensible, el entendimiento no puede operar solamente con sus reglas universales y esta unidad de conceptos porque la sensibilidad resulta ser de carácter múltiple y singular. La imaginación, entonces, es la facultad encargada de realizar la síntesis entre la multiplicidad sensible y la unidad de concepto porque posee elementos comunes a la sensibilidad y al entendimiento. De esta manera -y por lo menos en la primera edición de la crítica- los dos extremos, sensibilidad y entendimiento, se articulan por medio de la función trascendental de la imaginación y su actividad de síntesis en tanto «condición a priori de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un conocimiento». Esta es la síntesis productiva de la imaginación puesto que la reproductiva «se basa en condiciones de la experiencia». Así Kant también distinguirá una imaginación pura (la productiva) y una imaginación empírica (la reproductiva). La primera es la base, el fundamento para que exista la posibilidad misma de la síntesis de toda experiencia<sup>210</sup>. Síntesis de la cual se encargará la imaginación trascendental al efectuar: la *aprehensión*, que consiste en aprehender lo múltiple de las impresiones para poder trasladarlas a una imagen; la *asociación*, que remite a las reglas que hacen que una representación se ponga en conexión con determinadas otras para que se de la reproducción; y finalmente, el *reconocimiento* del fenómeno con el concepto. En palabras de Kant:

---

<sup>206</sup> Afirma Kant al referirse a esta «salida» planteada por Hume respecto al enlace de las representaciones: «es un error derivarlo de una frecuente concomitancia de lo que acontece con lo que lo precede, y de la costumbre (y por tanto, de una necesidad meramente subjetiva) allí originada de conectar representaciones»

<sup>207</sup> Ibid, p. 200

<sup>208</sup> Ibid, p. 201

<sup>209</sup> De Unidad, de Pluralidad, de Totalidad (son categorías de la Cantidad); de Realidad, de Negación, de Limitación (son categorías de Cualidad); de Sustancia y Accidente, de Causa y Efecto, de Comunidad (son categorías de la Relación); de posibilidad-Imposibilidad, de Existencia-no existencia, de Necesidad-Contingencia (son categorías de la Modalidad)

<sup>210</sup> Afirma kant: «en el fundamento de toda necesidad esta siempre una condición trascendental» p. 176

«La experiencia efectiva, que consiste en la aprehensión, en la asociación (en la reproducción) y finalmente en el reconocimiento de los fenómenos, contiene, (...) conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia, y con ella, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Estos fundamentos del reconocimiento de lo múltiple (...) son las categorías<sup>211</sup>. En ellas se basa toda unidad formal de la síntesis de la imaginación, y por medio de esta, y todo uso empírico»<sup>212</sup>

Se pregunta Kant, ¿en dónde reside esa validez objetiva? ¿Cómo es que esas condiciones subjetivas del conocer (las categorías) que se asocian a lo múltiple, tienen validez objetiva como para suministrar condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos? Y la respuesta se halla en que adquieren validez en la medida en que pueden enlazarse a una conciencia, a un «yo pienso», condición y fundamento originario del conocimiento que Kant denominará *apercepción trascendental*. Es decir, si bien la objetividad depende del concepto, -puesto que mediante la síntesis del *reconocimiento* se subsume una multiplicidad bajo una unidad (el concepto)- es preciso que ese concepto en tanto representación, sea acompañada a la vez por un «yo» para que sea siempre la misma.

«Ahora bien, toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, es lo único que hace que ellas lleguen a ser conocimientos; y sobre ella, reposa la posibilidad misma del entendimiento»<sup>213</sup>

Por lo dicho hasta ahora, todos los actos del entendimiento se reducen a juzgar, acción que consiste en *enlazar representaciones*. Todo juicio, en consecuencia, resulta ser un enlace de representaciones que para adquirir validez objetiva debe convertirse en operaciones o actos de una conciencia, de un «yo pienso» unitario. «Yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible, o al menos nada para mí»<sup>214</sup>. Por consiguiente, prosigue Kant, «La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento; no que yo la necesite meramente para conocer un objeto, sino que es condición bajo la cual tiene que estar toda intuición para llegar a ser objeto

---

<sup>211</sup> Categorías a priori que Hume, en palabras de Kant, hizo derivar de la experiencia, «como no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento debiera pensar como enlazados necesariamente en el objeto conceptos que no están, en sí, enlazados en el entendimiento, y no se le ocurrió que quizá el entendimiento podía ser, mediante esos conceptos, él mismo el autor de la experiencia en la que se encuentran los objetos de él, entonces, acuciado por la necesidad, los derivó de la experiencia, (...) del hábito» p. 199

<sup>212</sup> Ibid, p. 184

<sup>213</sup> Ibid, p. 187

<sup>214</sup> Kant, Immanuel; *Critica de la razón pura*; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 256

para mí, porque de otro modo, y sin esta síntesis, lo múltiple no se uniría en una conciencia»<sup>215</sup> No obstante, esta *conciencia trascendental* no debe confundirse con la psicológica o empírica<sup>216</sup>, es decir, no se la debe pensar como una conciencia real, individual y efectivamente existente. El sujeto al que se refiere Kant -el «yo pienso»- es el sujeto en general, «la constitución universal de todo sujeto humano y que es lo que permite que podamos tener un conocimiento común, válido para todos y en este sentido, *objetivo*»<sup>217</sup>.

Entonces, para que efectivamente haya objetos -y que valgan como tales- el sujeto, mediante su actividad sintética unificadora, debe establecer su condición de objetividad y posibilidad. Sólo a partir de este proyecto puede el hombre encontrarse en general con ellos. Kant remite al término «proyecto», «plan», porque el conocimiento en tanto construcción, acontece bajo la forma de un proyecto, debido a que, como lo empíricamente dado e intuido bajo las formas puras del espacio y el tiempo, es pensado por el hombre a merced de las categorías, estas categorías son las que trazan la *fisonomía*, el aspecto, la *figura* que todo objeto posible debe tener para poder ser objeto para el hombre.

El trazo de tal proyecto es lo que aconteció, según Kant, cuando la física, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se convirtió en verdadera ciencia. En efecto, después de una larga época de tanteos, la «ciencia de la naturaleza», la física, logra alcanzar «la marcha segura de una ciencia». Y esto ocurrió cuando los físicos, y sobre todo Galileo, se dieron cuenta de que debían «construir» su propio objeto, sin quedar librados a lo que la experiencia les ofrecía.

Esta ciencia, entonces, antes de cualquier contacto o manipulación de los *fenómenos* que estudia, debe comenzar por *construir el objeto de la observación*, ya que sólo puede realizar observaciones y/o experimentos dentro de los esquemas que previamente, a priori, la razón ha trazado. Por consiguiente, es factible afirmar -sostiene Carpio siguiendo a Kant- que «al establecimiento de la física moderna como ciencia no se llegó por pura observación, sino mediante una *construcción de la experiencia, trazando a priori el plan de la experiencia, el proyecto de lo que han de ser los objetos de la experiencia*».

Y así volvemos al principio. A la doble problemática introducida por Kant - la relación entre la Razón, el conocimiento y la experiencia, por un lado; y el vínculo entre la Razón, la metafísica y la

---

<sup>215</sup> Ibid, p. 257

<sup>216</sup> Al respecto Kant establece la diferencia entre la unidad objetiva de la conciencia y la unidad subjetiva: «la primera es objetivamente válida, la unidad empírica de la apercepción es solo derivada de la primera bajo condiciones dadas in concreto, tiene solamente validez subjetiva. Uno enlaza la representación de cierta palabra con una cosa; otro, con otra cosa, y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria ni universalmente válida con respecto a aquello que es dado» p. 208

<sup>217</sup> Carpio, Adolfo; *Principios de Filosofía*; Capítulo X “El idealismo trascendental. Kant”; Ed Glauco; p. 260

ciencia, por el otro – y anidada en el concepto de representación. Ciencia que será posible mediante la apertura metafísica de la razón que descansa en los logros de la crítica al descubrir los principios formales y subjetivos a priori.

### 2.3.2 El giro kantiano en el dispositivo representativo

Este planteo y giro kantiano es el que posibilitará el cambio de dispositivo representativo y marque el umbral de la *episteme* moderna porque muestra los límites de la representación y sus condiciones formales y subjetivas, pero al mismo tiempo, porque «da comienzo a una cierta manera moderna de conocer las empiricidades». Tras la crítica kantiana – sostiene Foucault- se produce un giro dentro del pensamiento occidental con respecto a los lineamientos, al «campo homogéneo de las representaciones ordenables» que la *episteme* clásica había trazado sobre el fondo unificado y unificador de la *mathesis* cartesiana, porque la representación ya no funda sobre sí misma el conocimiento sino que éste se obtiene a través de los enlaces que residen en su exterior y que se dan bajo condiciones empíricas y/o trascendentales. Así, el pensamiento Moderno continúa operando bajo la lógica de la representación pero desde otro lugar puesto que – y siguiendo a Foucault- con la disolución de ese campo homogéneo aparecen en los últimos años del siglo XVIII dos nuevas formas de pensamiento: uno dispuesto a interrogar las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado de lo que las hace posibles en general (apertura hacia el campo de la subjetividad trascendental), por las formas a priori; y otro, que se abre otra hacia el terreno de las empiricidades «semitrascendentales» (la Vida, el Trabajo, el Lenguaje) y se pregunta por las condiciones de una relación entre las representaciones teniendo en cuenta aquello mismo que se encuentra representado en ellas (condiciones en las que se fundamenta toda experiencia). Estas últimas constituyen para Foucault, las «metafísicas del objeto» porque buscan las condiciones de posibilidad de la experiencia en las condiciones de posibilidad del objeto y de su existencia (incluyendo al hombre). «lo que, en el horizonte de todas las representaciones reales, se indica de suyo como fundamento de su unidad son (...) estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras de lo que se da y se adelanta hasta nosotros: el trabajo, la vida y el lenguaje»<sup>218</sup> Estos campos, estas «condiciones materiales de existencia», forman parte del dominio de la empiricidad y -parafraseando a Foucault- aparecen como otros tantos «trascendentales» que hacen posible el conocimiento, son por ello mismo condiciones de los conocimientos, corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin

---

<sup>218</sup> Ibid, p. 239

embargo, difieren en dos puntos esenciales: si los a priori formales se alojan en el sujeto, «estos se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá»<sup>219</sup>. Al separarse de la representación, fundan en sí mismos el principio de su existencia motivo por el cual «el análisis interno, puro y simple de la representación no puede ya dar cuenta de ellos»<sup>220</sup>. Así la idea de fundamento vuelve a caer en la exterioridad, aunque en esta oportunidad, el lugar del análisis no es ya el de la representación –tal como lo efectuaban los empiristas al analizar las propiedades y las formas de la representación que permitían el conocimiento en general (enlace de la representación con la impresión)- sino el hombre en su finitud (sus condiciones materiales de existencia) porque se trata de sacar a la luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él. Por consiguiente, la soberanía del *ego cogito*, de la representación, de la síntesis infinita y pura dada en el interior de la conciencia racional, (anterior a la empiricidad del hombre) encuentra su límite en la idea de «finitud» establecida por los campos empíricos<sup>221</sup>.

En consecuencia, las nuevas disciplinas resultarán epistemológicamente distintas a las del orden clásico, porque ahora se torna preciso mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre cuál suelo y dentro de qué límites. Esto es así, porque tal como se ha manifestado anteriormente, durante la época clásica, la relación del saber con una mathesis universal justificaba el proyecto de un corpus de conocimiento unificado basado en el análisis de las representaciones según sus identidades y sus diferencias en pos de una matematización perfecta (Descartes), pero cuando el conocimiento comienza a estar vinculado a los espacios empíricos y trascendentales posibles para la formación de todo tipo de representación, resulta necesario mutar el orden y hallar la unidad perdida en otro nivel. De allí la preocupación epistemológica de formalizar un proyecto científico moderno apelando a «la clasificación de los dominios del saber a partir de las matemáticas y la jerarquización que se insta para ir progresivamente hacia lo más complejo y menos exacto; la reflexión sobre los métodos empíricos de la inducción y, a la vez el esfuerzo por fundamentarlos filosóficamente y justificarlos desde un punto de vista formal; la tentativa de purificar, formalizar y quizás, matematizar los dominios de la economía, de la biología y por último, de la lingüística misma»<sup>222</sup> siendo éstas últimas “las tres ciencias”, “las tres regiones epistemológicas” que marcan el umbral, el espacio de proyección de las Ciencias Humanas. Ciencias éstas que toman por objeto al

---

<sup>219</sup> Ibid, pp. 239-240

<sup>220</sup> Ibid, p. 241

<sup>221</sup> «El hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, su organismo, de los objetos que fabrica; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él» (Foucault, 305)

<sup>222</sup> Ibid, p. 241

hombre en lo que tiene de empírico, porque, bajo esa analítica de la finitud y como producto de todas estas transformaciones, el hombre aparecerá como un duplicado empírico-trascendental, ya que en él se tomará conocimiento -a partir del estudio de los empíricos semi trascendentales (trabajo, vida y lenguaje)- de aquello que hace posible todo conocimiento -lo trascendental- por esa doble posición que lo convierte, a la vez, en objeto de un saber y en sujeto que conoce: “soberano sumiso, espectador contemplado”<sup>223</sup>. De ahí surgirán dos tipos de análisis: los que promulgarán que el conocimiento posee condiciones anatomofisiológicas, que hay una naturaleza del conocimiento humano que determina sus formas; y los que postularán que el conocimiento tiene condiciones históricas, sociales o económicas que se forman en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres.

Este re-ordenamiento es el que definirá las condiciones de posibilidad de todo saber en la modernidad el «suelo positivo» sobre el cual se conformarán determinadas problemáticas, los sistemas formalizadores, las ciencias o las teorías filosóficas y científicas. Pero, pese a estas transformaciones, este tipo de ruptura se efectúa dentro de la dimensión imaginaria porque se producen cambios en la definición de la noción de representación, de conocimiento y de sujeto; cambios importantes que repercutirán en el tipo de vínculo que hasta entonces los unía y que darán lugar a otra forma. El conocimiento será concebido como una actividad del sujeto cognoscente y la representación como el producto a través del cual éste tiene «conocimiento» (representaciones del entendimiento) o tiene «sentidos» (representaciones intuitivas) de las cosas externas. No obstante, la dimensión conjuntista-identitaria que subyace a esta relación sigue siendo la misma –la de la lógica-ontología heredada- puesto que la problemática de fondo remite a los elementos -la noción de representación, conocimiento y sujeto- respondiendo al ordenamiento matemático y a las categorías de pensamiento de la Razón.

Durante el comienzo de este capítulo se habló de las transformaciones que se dieron en el pasaje del Renacimiento a la Modernidad y más puntualmente, de las modificaciones en el «orden de configuración» que quería introducir Bacon al buscar otro criterio de verdad apartado de los «textos de autoridad», del «órganon aristotélico» y del «silogismo». Bacon pretendía arribar a nuevas estructuras de pensamiento para alejar al entendimiento de las nociones o de los «falsos ídolos» sobre los cuales se asentaba. Ese camino se hallaba para él en el método empírico e inductivo. No obstante, parte de esa demanda cerrará y se consolidará con Kant cuando intente sistematizar las categorías de la razón o del entendimiento mediante su *Crítica*. Es decir, cuando intente conformar un *órganon* de la razón pura para convertirla en sistema. Idea que remite al

---

<sup>223</sup> Ibid, p. 243

órganon aristotélico, al tratado de lógica sobre las categorías que Kant se propone establecer partiendo de los principios formales subjetivos. Del órganon aristotélico pasamos al órganon de la razón kantiano cuyos principios formativos -a partir de los cuales puede darse toda experiencia y todo entendimiento- son constitutivos del sujeto. En esta continuidad «alterada» se aprecia el peso de la lógica-ontología heredada que denuncia Castoriadis, su persistencia y su perdurabilidad. Asimismo, la dimensión conjuntista-identitaria también se consolida en la consumación de una metafísica que contemple aportes de la formalización matemática y la experimentación de la física. La unión de lo trascendental y de lo empírico.

En el capítulo siguiente veremos cómo estas continuidades y rupturas operan al interior de la epistemología psicogenética de Piaget; como así también las áreas, los vínculos y las relaciones sobre las cuales se formalizan las Ciencias Humanas

## Capítulo 3: La representación para la Teoría psicogenética de Piaget

### 3.1 El suelo positivo de la epistemología genética

Tal como lo expusiera Foucault, desde el campo de las Ciencias Humanas comienzan a emerger distintas y variadas disciplinas –de corte económico, político, biológico, social, psicológico- que también tienen como horizonte de expectativa problemas vinculados a la relación sujeto-objeto, a la representación y al conocimiento. Después de Kant, surgirán las corrientes positivistas (Comte, Stuart Mill), darwinistas, utilitaristas, la psicología clásica o asociacionista, la teoría sociológica de Durkheim<sup>224</sup>, la teoría dialéctica de Marx, las cuales sumarán sus aportes en torno a la construcción de lo real, la idea de conciencia, los procesos de génesis y evolución de la especie, o el carácter de la dinámica y estructura social.

En medio de ese derrotero teórico, las disciplinas científicas –tales como la física, las matemáticas- se van desligando de la filosofía y de los presupuestos metafísicos tratando de transformarse en una esfera autónoma. Así como en el capítulo 2, citábamos a Cottingham quien afirmaba –al hablar sobre Descartes- que en el siglo XVII no existía el concepto de «ciencia» tal como lo conocemos hoy y que el término latino «*scientia*» era el que se encontraba con frecuencia en los escritos de Descartes y otros ensayistas para referirse tanto a la aritmética y la geometría como a la filosofía; con el devenir histórico esa unidad se irá perdiendo y ya para el siglo XIX ambas van a tomar rumbos, objetivos y presupuestos diferentes. No obstante, hacia principios del siglo XX surgirá un grupo de intelectuales en Viena que se propondrán reunir a ambas bajo un proyecto común asentando las bases de la Epistemología o Filosofía de la Ciencia.

El objetivo que perseguían radicaba en constituir una ciencia unificada que abarcara todos los conocimientos proporcionados por las diferentes ciencias, desde las Ciencias Formales (la física, la matemática) hasta las Ciencias Humanas. Así se publica el Manifiesto «*La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena*» dedicado a Moritz Schlick, el precursor de los estudios del positivismo lógico, «que es el que distingue a los nuevos empirismos y positivismos de los

---

<sup>224</sup> En 1895 publica *Las reglas del método sociológico*

anteriores, que estaban más orientados biológica y psicológicamente»<sup>225</sup> -como el de Hume o el de Comte-. Einstein, Russell y Wittgenstein figuran como los «representantes líderes» de dicha concepción así como Carnap, Feigl, Menger y Neurath –entre otros- parte de sus miembros.

Schick era el presidente de la Asociación Ernst Mach, la agrupación que convocaría al Congreso que reuniría al Círculo. Sobre Mach, sostiene el Manifiesto: «su crítica al espacio absoluto hizo de él uno de los precursores de Einstein, su lucha contra la metafísica de la cosa-en-sí y del concepto de sustancia, así como sus investigaciones sobre la construcción de los conceptos científicos a partir de los elementos últimos, los datos de los sentidos»<sup>226</sup>. Mach ocuparía la cátedra de Filosofía de la Universidad de Viena y luego lo sucedería Boltzman, ambos físicos interesados en los problemas lógicos y epistemológicos relacionados con los fundamentos de la física. Se observa de esta manera cierto desplazamiento respecto del análisis y reflexión en torno a la problemática representación-sujeto-conocimiento constitutiva de la Modernidad. Del sujeto sustancia como fundamento de la filosofía y la *scientia* en Descartes, de las investigaciones sobre la naturaleza humana y la experiencia en Hume, y del sujeto como apercepción trascendental en tanto fundamento de la «metafísica como ciencia rigurosa» en Kant; se pasa a la búsqueda de los fundamentos epistemológicos de la experiencia física. Es que con la emergencia del Círculo, surge la epistemología como disciplina capaz de ocuparse del conocimiento científico, desplazando así a la gnoseología o a la teoría del conocimiento. Teoría ésta que concebía al conocimiento como atributo esencial de un sujeto universal y a-histórico destinado a develar la verdad del mundo haciendo uso de un buen método que guíe su razón (Descartes), ateniéndose a las huellas de la experiencia depositadas en su mente (Hume), o siguiendo las formas de la actividad sintetizadora del entendimiento a partir de los límites de la experiencia (Kant).

Al respecto, lo que la «concepción científica del mundo» se propone ahora es «la clarificación de los problemas filosóficos tradicionales» buscando «transformarlos en problemas empíricos» y «someterlos al juicio de la ciencia de la experiencia»<sup>227</sup>. De esta manera, se constituyen esos semi-trascendentales empíricos a los que remitía Foucault al caracterizar los rasgos principales de la *episteme* moderna que –según el autor- comenzaría a partir de Kant. El átomo, la evolución de la especie, los axiomas matemáticos; en fin, todo lo «cuantificable», «medible» y «observable» constituirá el terreno de lo «verificable», es decir, el carácter de verdad que alcance todo conocimiento que se postule como «científico».

---

<sup>225</sup> Hahn, Neurath, Carnap: «La concepción científica del mundo: el círculo de Viena» – Manifiesto. Publicado en Redes. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología. Universidad de Quilmes. Vol 9. Nº 18, 2002, p. 112

<sup>226</sup> Ibid, p. 108

<sup>227</sup> Ibid, p. 110

Por consiguiente, al mencionar los antecedentes y al promulgar sus propios objetivos y finalidades, en el Manifiesto se afirma: «el esfuerzo es aunar y armonizar los logros de los investigadores individuales en los distintivos ámbitos de la ciencia. (...) de allí surge la búsqueda de un *sistema de fórmulas neutral*, de un *simbolismo liberado de la escoria de los lenguajes históricamente dados*; y de allí también, la búsqueda de un *sistema total de los conceptos*. Se persiguen la *limpieza y la claridad*, rechazando las distancias oscuras»<sup>228</sup>.

Se observa en esta cita, la importancia asignada a la sistematización. Una sistematización posible mediante el hallazgo de un método particular en tanto vehículo primordial para intentar llevar a cabo ese objetivo de unificación científica. Este consistía en el análisis lógico de proposiciones, y así como la búsqueda de «limpieza y claridad» y el rechazo de lo «oscuro» remiten al método cartesiano y al afán de conformar una *mathesis* universal del orden; este método se ubica en otro contexto histórico que remite al «giro lingüístico»<sup>229</sup> y a los problemas del lenguaje. Por consiguiente, procuraron concentrarse en la conformación de un sistema neutro y preciso de *signos*, con el objetivo de evitar distorsiones en el proceso de construcción de teorías y de eliminar cualquier referencia a la metafísica<sup>230</sup>, ya que de acuerdo a los postulados del Círculo, no se podía llegar al conocimiento de aquello que existía más allá de la experiencia. Para esta tarea recurrieron a los aportes de la nueva lógica desarrollada a partir de los *Principia Mathematica* (1910) de Bertrand Russell y Alfred Whitehead y a las ideas expuestas por Wittgenstein en su *Tractatus lógico-philosophicus* (1922). Al respecto, sostienen en el Manifiesto:

«Los problemas de fundamento de la aritmética han llegado a adquirir especial importancia histórica para el desarrollo de la concepción científica del mundo, ya que son los que han dado impulso al desarrollo de una nueva lógica. (...) Desde Leibniz y Lambert se había mantenido vivo el pensamiento de dominar la realidad mediante una mayor precisión de los conceptos y de los procedimientos de inferencia y de alcanzar

---

<sup>228</sup> Ibid, p. 114

<sup>229</sup> «La expresión «giro lingüístico» hace referencia al movimiento que se inicia a fines del siglo XIX y comienzos del XX y que marca un cambio de paradigma filosófico. Del paradigma «gnoseológico» hacia el paradigma lingüístico, que indica un desplazamiento del eje que orienta la consideración de los problemas filosóficos, que comenzarán cada vez más a ser considerados problemas de lenguaje». En Rivera «La epistemología y sus formas cambiantes»

<sup>230</sup> Se agrega en el Manifiesto: «Muchos sostienen que el pensamiento metafísico y teologizante está creciendo hoy de nuevo, no sólo en la vida diaria, sino también en la ciencia (...) pero también el espíritu opuesto del iluminismo y de la investigación anti metafísica de los hechos se fortalece hoy en día (...). Encontramos esfuerzos anti metafísicos especialmente en Inglaterra, donde todavía continúa viva la tradición de los grandes empiristas; las investigaciones de Russell y Whitehead sobre la lógica (...) en EEUU estos esfuerzos adoptan las formas más diversas; en algún sentido James también pertenecería a este grupo. También se ven esfuerzos «antimetafísicos» en la rama de la economía política donde «se cultiva un método estrictamente científico por la teoría de la utilidad marginal».

esta precisión por medio de un simbolismo construido según el modelo de la matemática. Después de Boole, Venn y otros, Frege (1884), Schröder (1890) y Peano (1895), han trabajado especialmente en esta tarea. Sobre la base de estos esfuerzos preparatorios Whitehead y Russell (1910) pudieron establecer un sistema coherente de lógica en forma simbólica (lógica)»<sup>231</sup>

Se trata así de una «nueva lógica» que no obstante seguirá concatenada a los principios de verificabilidad de la matemática y la determinación. No sólo el sujeto se convertirá en objeto de estudio sino que el conocimiento también, porque para ser considerado «riguroso», «científico» deberá someterse a diversas pruebas y sistematizaciones simbólicas, lingüísticas y empíricas. Ese es el nuevo dispositivo representativo que conforma el suelo positivo sobre el cual se asentarán los enlaces y las formas que definan el «ordenamiento» de las condiciones de posibilidad de todo saber y de toda práctica científica y filosófica. La «concepción científica del mundo» atravesará a todas las ciencias y a todas las teorías y disciplinas que se propongan alcanzar algún tipo de conocimiento, abordar la subjetividad o establecer algún concepto. Con esta concepción, se abre todo un campo de «positividades» que producirán y legitimarán determinados enlaces en detrimento de otros.

«Hemos caracterizado la concepción científica del mundo en lo fundamental mediante dos rasgos. Primero, es empirista y positivista: hay sólo conocimiento de la experiencia que se basa en lo dado inmediatamente (...) con esto se establece la demarcación del contenido científico legítimo. Segundo, la concepción científica del mundo se distingue por la aplicación de un método determinado, a saber, el análisis lógico al material empírico. Debido a que el significado de todo enunciado científico debe ser establecido por la reducción a un enunciado sobre lo dado, de igual modo, el significado de todo concepto (...) debe ser determinado por una reducción paso a paso a otros conceptos. Si tal análisis fuera llevado a cabo para todos los conceptos, serían de este modo ordenados en un sistema de reducción, un «sistema de constitución»»<sup>232</sup>

En esta cita queda claro además cómo el positivismo lógico determina el régimen de enunciación y visibilidad de la forma, el sentido y los lazos de conexión de las representaciones. Recordemos que la representación efectiviza en sí misma la mediación entre la ausencia, la «cosa», y la presencia; operación de formalización que ahora estará sujeta al orden de configuración y articulación que promueve esta «concepción científica del mundo». «Tipo» particular de «eîdos» que, por otra parte, transforma la ontología heredada –de carácter lógico y metafísico- en una lógica simbólica y positivista. Esto significa que, si bien el «eîdos» como orden

---

<sup>231</sup> Hahn, Neurath, Carnap: «La concepción científica del mundo: el círculo de Viena»– Manifiesto. Publicado en *Redes. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*. Universidad de Quilmes. Vol 9. N° 18, 2002, p. 116

<sup>232</sup> *Ibid*, p. 115

de configuración, como *mathesis universal*, sigue el modelo de la matemática y de la física -como lo seguía el dispositivo representativo anterior asociado a la metafísica<sup>233</sup>-, con el «positivismo lógico» cambiará el criterio de verdad de las proposiciones y los axiomas matemáticos. Es decir, al transformarse la representación que se tiene del lenguaje, cambian los criterios de medición y análisis del lenguaje lógico y proposicional, pero la base, el modelo sigue siendo el mismo. La matemática -en complemento con la física, que es la que aporta el «dato empírico» y fáctico- seguirá siendo la ciencia que posibilite «demostrar», «explicar» mediante lazos concretos de «necesidad» e «identidades plenas» aquello que descansa en enlaces arbitrarios y representativos. El lenguaje, entonces, como intermediario entre la ausencia y la presencia, pasa a ser concebido como signo, como una estructura<sup>234</sup> susceptible de ser reproducida mediante fórmulas y axiomas matemáticos para determinar la validez de los conceptos y de los enunciados en contraste con la experiencia. De allí deriva también su verdad. Al respecto, prosigue el manifiesto:

«El análisis epistemológico de los conceptos fundamentales de la ciencia natural ha liberado a estos conceptos cada vez más de elementos metafísicos que estaban estrechamente vinculados a ellos desde tiempos remotos. En particular a través de Heimholtz, Mach, Einstein y otros es que han sido purificados los conceptos de: espacio, tiempo, sustancia, causalidad y probabilidad. Las doctrinas del espacio absoluto y del tiempo no son más receptáculos absolutos, sino sólo ordenadores de los procesos elementales. La sustancia material ha sido disuelta por la teoría atómica y la teoría de los campos. La causalidad ha sido despojada del carácter antropomórfico de «influencia» o «conexión necesaria» –por Hume- y se ha reducido a una relación entre condiciones, a una coordinación funcional»<sup>235</sup>

Por eso, esto repercute a su vez en los horizontes epistemológicos de las Ciencias Humanas, en la Economía, la Lingüística y la Biología porque se valen de los mismos principios y orden de sistematización para postular sus verdades y concebir al conocimiento<sup>236</sup>. De esta

---

<sup>233</sup> «Las investigaciones orientadas al objetivo de tal sistema de constitución, la «teoría de la constitución», forman, de este modo, el marco en el cual es aplicado el análisis lógico por la concepción científica del mundo. La realización de tales investigaciones muestra muy pronto que la lógica aristotélico-escolástica es completamente insuficiente para esa meta. Recién en la moderna lógica simbólica («logística») se logran obtener la precisión requerida de las definiciones de conceptos y enunciados, y formalizar el proceso de inferencia intuitivo del pensamiento ordinario, esto es, ponerlo en una forma rigurosa, controlada automáticamente mediante el mecanismo de signos” expresado en el Manifiesto...» p. 112

<sup>234</sup> «Lo que une a los hombres en el lenguaje son fórmulas de estructura», Ibid, p. 111

<sup>235</sup> Ibid, p. 117

<sup>236</sup> Esto también aparece en el manifiesto en el apartado «problemas de fundamentos de biología y psicología», por un lado «y fundamentos de las ciencias sociales por el otro» (donde se destaca a la economía). «Las formas lingüísticas con las que todavía hoy hablamos sobre el ámbito de lo psíquico fueron formadas en la antigüedad sobre la base de ciertas ideas metafísicas sobre el alma. La formación de conceptos en el ámbito de la psicología se dificulta sobre todo por estas deficiencias del lenguaje: carga metafísica e incongruencia lógica. (...) El intento de la psicología conductista de aprehender todo lo psíquico por medio de la conducta de los cuerpos, en lo que se encuentra así a un nivel accesible a la percepción es,

manera, «la concepción científica del mundo» se instituye en el horizonte común de todas las ciencias y de todos los sujetos que se formen como científicos o cientistas sociales durante ese período. Porque, tal como lo expresa Castoriadis «el pensamiento es esencialmente histórico y cada manifestación del pensamiento es un momento dentro de un encadenamiento histórico y también, aunque no exclusivamente, su expresión»<sup>237</sup> Pero no sólo la manifestación y expresión del pensamiento se encuentra atravesada por lo socio-histórico, sino también su formación, las categorías mediante las cuales los sujetos se acercan a sus objetos de estudio, los analicen, los construyan y los piensen.

Este será el «suelo positivo» sobre el cual Piaget reciba su formación como biólogo, se inserte como investigador y construya su mirada particular sobre el problema en cuestión, el vínculo entre la representación, el conocimiento y la subjetividad. Su pensamiento va a estar enmarcado dentro de este orden y dentro de las reglas de continuidad y discontinuidad que del propio orden vayan surgiendo, porque «la concepción científica del mundo» no se mantendrá estable. Con el tiempo y el devenir socio-histórico, comenzarán a emerger disrupciones y distanciamientos que afectarán a la configuración general del saber y a las categorías de todo lo pensable.

### **3.2 Los presupuestos teóricos de la teoría psicogenética piagetiana**

Jean Piaget es reconocido en el campo de la psicología y de la pedagogía por el desarrollo de su teoría psicogenética aplicada a la psicología del niño. Pero por muy paradójico que esto pueda sonar, el interés real de Piaget nunca recayó ni en una ni en otra disciplina, ni mucho menos en la segunda que en la primera, dado que Piaget se volcó a la investigación y experimentación psicológica para poder desarrollar una teoría que pudiera demostrar cómo a partir de los mecanismos de formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto se podía formalizar una explicación biológica y científica del conocimiento. Emilia Ferreiro y Fernando

---

en su actitud fundamental, cercana a la concepción científica del mundo». Y más adelante prosigue: «Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Comte, Marx, Menger, Walras, Müller-Lyer, para mencionar investigadores de las más diversas tendencias, han trabajado en el sentido de la posición empirista y anti metafísica. El objeto de la historia y de la economía política son las personas, las cosas y su ordenamiento».  
<sup>237</sup> Castoriadis, Cornelius; *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates* (1974-1997), Bs. As, Katz, 2006, p. 78

Vidal<sup>238</sup> afirman -en sus respectivas investigaciones consagradas a rever la formación y los logros profesionales de Piaget- que los problemas e inquietudes que él ya se planteaba de adolescente pertenecían a la teoría del conocimiento. De hecho, sostienen estos autores, Piaget decide entrar a la universidad suiza de Neuchâtel y hacer un doctorado en biología con especialización en biología filosófica para incurrir en esta problemática apelando a un camino experimental y de contraste empírico porque desconfiaba del valor especulativo de las «elucubraciones filosóficas». Hacia 1918 –año en el que culmina su doctorado- decide iniciarse en el campo de la psicología experimental, pero dado el estado que ante su mirada se encuentra tal psicología, resuelve que no es posible de convertirse en un instrumento apto para ser utilizado en función de sus propósitos teóricos. En consecuencia, Piaget decide constituir una psicología nueva –tarea que le insumirá 40 años- convencido de que la génesis en la adquisición de ciertas nociones básicas le brindará información pertinente para conformar la base de una epistemología científica. Por este motivo, su teoría psicogenética se enmarca dentro de un proyecto más ambicioso y abarcador: el desarrollo de una epistemología genética sustentada en los datos empíricos y formales que le aportaban sus investigaciones en el terreno de la psicología aplicada al niño. Su proyecto epistemológico debía conciliar, en términos de Ferreiro, la deducción rigurosa con la investigación experimental y la reflexión sistemática con respeto hacia los hechos.

Pero la filosofía, no obstante, no deja de estar al margen de la formación piagetiana. Henry Bergson ejercerá una cierta influencia en el joven Piaget, fundamentalmente en lo que respecta a su concepción del tiempo y a la relación entre éste con la vida y la materia. En sus ensayos *Materia y Memoria* (1896) y *La evolución creadora* (1907), Bergson se distancia de la concepción lógica del lenguaje y de la visión positivista del tiempo y concibe su concepto de *durée*, de duración. El tiempo como duración no sería cuantificable, ni medible; sino un «flujo» continuo, un devenir. La vida se desarrollaría evolutivamente de esa manera, en tanto creación, siguiendo un *élan vital*, un «ímpetu vital» que puede ser reconstruido mediante la memoria *vital* o *técnica* –siendo esta última de carácter constructivo basada en la repetición y la conformación de hábitos. Si bien esto supondría cierto carácter metafísico y espiritual, para la época marcó un camino de apertura y salida del positivismo más cerrado, siendo no obstante Bergson quien da el puntapié inicial para pensar a la acción como una vía de llegada a la representación<sup>239</sup>. Así, es la filosofía la

---

<sup>238</sup> En «Vigencia de Jean Piaget» y en «Piaget antes de ser Piaget», respectivamente.

<sup>239</sup> En *Materia y Memoria*, Bergson dedica varios pasajes a esta cuestión «Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos (...) yo percibo una multitud de objetos en el espacio; cada uno de ellos, en tanto forma visual, solicita mi actividad». Y más adelante agrega: «aquí dimos pruebas del error de aquellos que hacen nacer la percepción de la conmoción sensorial propiamente dicha, y no de una especie de pregunta planteada a nuestra actividad motriz. (...) Los psicólogos que han estudiado la infancia saben bien que nuestra representación comienza por ser impersonal. Es poco a poco, y a fuerza de inducciones, que ella adopta nuestro cuerpo por centro y deviene en nuestra representación.

que reconfigura los enlaces duros, el ordenamiento matemático, la que abre una dimensión significativa que luego se convertirá en un terreno propicio para la ciencia. Esta idea crecerá en Piaget –pero también en otros- quien la trasladará a su proyecto epistemológico, para asignarle a la acción y a la instancia sensorio-motriz un lugar científico en su abordaje biológico de la teoría del conocimiento<sup>240</sup>. En línea con lo trabajado por Bergson, también debe situarse a la fenomenología de Husserl y a su Psicología Eidética basada en la «intencionalidad» y en la captación de la experiencia vivida intersubjetivamente<sup>241</sup>. Se trata de ir desprendiendo a la conciencia del «yo pienso» kantiano, para darle entidad a través de la «habitualidad» y el lugar del otro. Asimismo, Piaget también retomará las ideas de Marx, para concebir a la acción, y a la relación del sujeto con el ambiente en términos *dialécticos*. Por otra parte, los estudios de Lévy-Bruhl también serán importantes puesto que dicho autor, se ocupó de estudiar la mentalidad y el pensamiento primitivo, basado en estructuras emocionales y motrices (prelógicas) muy diferentes a las operaciones lógicas que regirían el pensamiento abstracto y el modo de razonamiento del hombre civilizado. Esto último sumado al proyecto de la Psicología Histórica desarrollada por Ignace Meyerson –colega y compañero de Piaget interesado en establecer como objeto propio de la psicología la historia de la formación del pensamiento-, serán problemáticas y formas de abordaje que repercutirán en el camino psico y socio genético de Piaget al intentar estudiar la evolución del conocimiento individual -del niño al adulto- y social –del conocimiento concreto al conocimiento formal o científico.

De esta manera, se intentará dilucidar primero qué entendía Piaget por conocimiento, cómo aborda su proyecto epistemológico y cómo concibe a la relación sujeto-objeto para llegar después, a la representación y a la relación entre ésta, el sujeto y el conocimiento. Al respecto, en su libro *Psicología y epistemología* (1971) Piaget sostiene:

«Las teorías clásicas del conocimiento se han planteado ante todo la pregunta: «¿Cómo es posible el conocimiento?», pregunta que rápidamente se diferenció en una pluralidad de problemas, referidos a la

---

El mecanismo de esta operación es además fácil de comprender. A medida que mi cuerpo se desplaza en el espacio, todas las otras imágenes varían; este, por el contrario, permanece invariable. Debo producir pues, un centro, al cual ligare todas las otras imágenes (...) «un centro de acción» p. 64. «El cuerpo conserva hábitos motrices capaces de actuar de nuevo el pasado» p. 247

<sup>240</sup> Bergson también ejercerá influencia en Henry Wallon quien cita puntualmente al filósofo en su obra *Del acto al pensamiento*.

<sup>241</sup> Afirma Merleau-Ponty sobre Husserl en su ensayo *La fenomenología y las Ciencias del Hombre*: «La Psicología es una ciencia de hecho, dice Husserl, es la ciencia del hombre en el mundo, es la ciencia del hombre colocado frente a diferentes situaciones, respondiendo a esas situaciones por conductas diferentes (...) Vivimos en un mundo natural, es decir, en la convicción de que somos una parte del mundo sometida a la acción del mundo exterior, recibiendo pasivamente esa acción. El psicólogo trata de ver cómo el hombre, frente a ciertas situaciones o a ciertos estímulos, elabora sus respuestas. Trata de establecer leyes que unan de manera rigurosa tal situación, tal conjunto de «stimuli» a tal reacción» p. 38

naturaleza y a las condiciones previas del conocimiento lógico-matemático, del conocimiento experimental, físico, etc. Pero el postulado común para las diversas epistemologías tradicionales es que el conocimiento es un hecho y no un proceso y que si nuestras diferentes fórmulas de conocimiento son siempre incompletas y nuestras diversas ciencias todavía imperfectas, lo que se ha adquirido está adquirido y puede entonces ser estudiado estáticamente; de donde emerge la postulación absoluta de problemas tales como «¿Qué es el conocimiento?» o «¿Cómo son posibles los diferentes tipos de conocimiento?»<sup>242</sup>

Pero, si tal como señala Piaget los filósofos habían estudiado el conocimiento como un hecho, ya en el siglo XIX con el surgimiento de los principios de equilibración termodinámica y las teorías de la evolución (Lamarck, Darwin), los filósofos de la ciencia comienzan a percibir la limitación del enfoque clásico y sientan los antecedentes para estudiar la problemática en un sentido diacrónico e histórico. Varios autores fueron los promotores de este cambio de orientación: Brunshvicg con sus estudios histórico-críticos y una «doctrina del conocimiento en devenir», Natorp y otros neokantianos quienes reflexionan acerca de la necesidad de concebir a la ciencia en términos de evolución para poder buscar su real fundamento<sup>243</sup>; y Bachelard con sus trabajos sobre la historia de la ciencia y la noción de obstáculo epistemológico.

Es en este cambio de enfoque que se inserta el planteo piagetiano y su interés por estudiar el conocimiento en tanto *proceso de desarrollo*, desde una perspectiva genética y no en forma estática como se había hecho hasta entonces. A su juicio había que focalizarse en observar el proceso en el que ocurren las transformaciones y en el devenir del conocimiento desde una perspectiva diacrónica –para no estudiar únicamente el estado final, es decir, los logros en el adulto. Por consiguiente, esta tarea debía emprenderse tanto en el plano histórico -¿cómo se construye el conocimiento científico? (sociogénesis) - como en el plano ontogenético del hombre - ¿cómo se originan las categorías básicas del pensamiento racional? (psicogénesis)- para contar con una visión global del problema.

«Esta transformación fundamental del “conocimiento estado” al “conocimiento proceso”, conduce entonces a replantear en términos novedosos la cuestión de las relaciones entre la epistemología y el desarrollo o incluso la formación psicológica de las nociones y de las operaciones»<sup>244</sup> – afirma Piaget, quien consideraba que el estudio sistemático de la forma bajo la cual se construyen y consolidan determinadas estructuras cognoscitivas le permitiría responder algunos de estos interrogantes comunes a la filosofía de la ciencia, desde cómo conoce el hombre

---

<sup>242</sup> Piaget, Jean; *Psicología y Epistemología*; 1971; Ed Ariel; p. 7

<sup>243</sup> «Si se procede como Kant, se parte de la existencia de hechos de la ciencia y se busca su fundamento. Pero ¿qué es entonces ese hecho puesto que sabemos que la ciencia evoluciona sin cesar?» P Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Berlin, 190, pp 14-15 – Citado por Piaget en *Psicología y Epistemología*, p. 8

<sup>244</sup> Idem, p. 10

hasta cómo se formaliza el conocimiento. Para ello se propone sustituir la pregunta metafísica «¿Qué es el conocimiento en sí?» por una pregunta verificable y de índole evolutiva «¿Cómo se pasa de un estado de menor a mayor conocimiento?».

«En efecto, si todo conocimiento está siempre en devenir y consiste en pasar de un estado de menor conocimiento a un estado más completo y más eficaz será claro que se trata de conocer este devenir y de analizarlo lo más exactamente posible. Ahora, este devenir no se desarrolla al azar, constituye una evolución y como no existe en ningún dominio cognoscitivo un comienzo absoluto en un desarrollo, éste debe examinarse desde los estadios llamados de formación»<sup>245</sup>.

Debido a sus estudios en Biología, Piaget quería asimismo elaborar una explicación biológica del conocimiento para unir el problema del conocimiento – la formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto o las categorías kantianas- con el de la organización biológica general (las ideas darwinistas acerca de la evolución de la especie)<sup>246</sup>. Este desafío es expresamente mencionado por él en el prefacio del primer tomo de *Introducción a la epistemología genética*, libro que publica en 1949 tras 20 años de investigación en el área: «Desde nuestros estudios en zoología, el doble interés por los problemas de la variación y la adaptación y por las preguntas lógicas y epistemológicas nos ha hecho soñar con la construcción de una epistemología biológica fundada exclusivamente sobre la noción de desarrollo»<sup>247</sup>. En 1964 con la publicación de *Seis Estudios en Psicología* retoma estas cuestiones para mencionar los principios fundamentales sobre los cuales se erige la psicología y la epistemología genética destacando, en dicha oportunidad, la importancia del proceso de equilibración en lo que respecta a la teoría del desarrollo de las funciones cognoscitivas, porque explica la génesis y el pasaje de las estructuras –pre-operatorias y operatorias- a través de los *mecanismos de asimilación y acomodación*. Mecanismos estos de carácter funcional y omnipresentes en los desarrollos cognoscitivos ya que la *asimilación* designaría la incorporación de elementos extraños a las estructuras precedentes y la *acomodación* remitiría a la acción en sentido contrario, una modificación de las estructuras precedentes en función de lo novedoso y efectivamente incorporado. A su vez, y distanciándose de la noción de equilibrio trabajada por otros colegas afirma «no entendemos el equilibrio psicológico como si se tratara de una balanza de fuerzas en

---

<sup>245</sup> Ibid, p. 12

<sup>246</sup> Problemática que también queda expuesta en *Biología y Conocimiento* (1967) al afirmar «los problemas del conocimiento, sin exceptuar el conocimiento humano en sus formas superiores (matemáticas, etc) no pueden ser ajenos a los biólogos, en el sentido de que la biología debe proporcionarse a sí misma una interpretación en el terreno propiamente orgánico, tanto filogenético como ontogenético, que es el suyo» p. 3.

<sup>247</sup> Piaget, Jean; *Introduction a l'épistémologie génétique – Tome I*; Presses universitaires de France; 1949; p. 5

un estado de reposo<sup>248</sup>, sino que lo definiremos muy ampliamente por la compensación debida a las actividades del sujeto como respuesta a las perturbaciones externas»<sup>249</sup>. De esta manera, el concepto de equilibrio también remite a la idea de proceso –al no ser considerado como un estado- siendo, más precisamente, concebido en términos de *adaptación* debido a las modificaciones esquemáticas que introduce la relación entre los mecanismos de asimilación y de acomodación.

Por consiguiente y para dar respuesta a su supuesto inicial, Piaget sostendrá que el conocimiento es una forma de *adaptación* equivalente a la evolución orgánica, una construcción progresiva amparada por un *principio de continuidad funcional*. Este es uno de los dos<sup>250</sup> principios sobre los cuales se asienta la epistemología genética, principio que establece que no se puede postular la discontinuidad funcional de los procesos cognoscitivos, tesis que hasta el momento sostenían las teorías empiristas y aprioristas haciendo foco en la idea del punto de partida. Este es un problema que la teoría piagetiana procura superar ya que para Piaget:

«En psicología no conocemos un comienzo absoluto y la génesis se produce siempre a partir de un estado inicial (...) La génesis es por consiguiente un simple desarrollo (...) un sistema relativamente determinado de transformaciones que comportan una historia y conducen por tanto de modo continuo de un estado A a un estado B, siendo el estado B más estable que el estado inicial, sin dejar por ello de ser su prolongación»<sup>251</sup>.

De esta cita es importante destacar el vínculo de la idea de «génesis» con el no-comienzo absoluto, el no-origen, sino con el desarrollo inicial de estados primitivos que evolucionan de manera histórica y continúa. En consecuencia, Piaget afirmará que las estructuras lógicas se encuentran prefiguradas en estructuras más débiles y de carácter pre-lógico (regulaciones sensorio-motrices, perceptivas y representativas a nivel pre-operatorio) pero que no obstante resultan ser parcialmente isomorfas a la lógica al constituir éstas su esbozo inicial. Por el contrario, sostiene Piaget, la interpretación de corte empirista postula que las estructuras lógico-matemáticas son coordinaciones tardías y extrañas a los procesos formadores de conocimiento ya que inicialmente «se elaboraría un conjunto de conocimientos debidos a la percepción y cuya

---

<sup>248</sup> Esto en alusión a Claparède quien a los ojos de Piaget «consideraba a la necesidad como la expresión de un desequilibrio y a la satisfacción como el indicio de una reequilibración: la sucesión de las conductas se le presentaba, por ello, como una serie de desequilibrios momentáneos y de restablecimientos de equilibrio». En *Seis estudios en psicología*, p. 125

<sup>249</sup> Piaget, Jean; *Seis estudios en psicología*; 1964; p. 126

<sup>250</sup> El otro, es el llamado *principio de la generalidad de los mecanismos constructivos* mediante el cual se sostiene que los mecanismos de adquisición del conocimiento deben ser comunes a todas las etapas de desarrollo, no solo desde la niñez hasta la adultez, sino también desde un nivel pre-científico hasta los niveles más altos del mismo.

<sup>251</sup> Piaget, Jean; *Seis estudios en psicología*; 1964; p. 180

adquisición no comportaría el ejercicio de ninguna lógica; después de lo cual, y en segundo lugar, intervendrían las coordinaciones lógico-matemáticas de estos contenidos previos»<sup>252</sup>. En contraposición, las teorías racionalistas o aprioristas sostendrían que sería imposible descubrir algún contenido sin una estructuración que comporte un isomorfismo parcial con la lógica, por ende, las estructuras lógico-matemáticas serían instancias a priori, instrumentos de adquisición del conocimiento y no únicamente coordinaciones posteriores<sup>253</sup>.

Esta problemática trasladada a la relación sujeto-objeto implicaría detenerse en la pregunta que justamente trastoca Piaget, la cuestión no es preguntarse por el punto de acceso al conocimiento -por el origen del mismo-, sino preguntar cómo se produce el conocimiento, cómo evoluciona. Esto deriva en la búsqueda de una posible respuesta en el análisis de la interacción entre un sujeto y un objeto, entre las estructuras que posee ese sujeto y las dificultades, desafíos que le impone su ambiente. Por ende, sería esa actividad conjunta la que definiría y marcaría la construcción y evolución del conocimiento.

De esta manera, las categorías, las formas a priori que el sujeto proyectaría sobre el objeto para «construirlo» –desde una perspectiva kantiana- serían *adaptaciones* del sujeto, quien construye su ambiente asimilándolo a esquemas propios al tiempo que acomoda estos esquemas a las restricciones que el ambiente le presenta. Por eso, el sujeto cognoscente sólo puede *conocer* el objeto *actuando* sobre él. Con Piaget aparece la *praxis* como instancia generadora de sentido y «constructora de lo real» «tendente a consecuciones y no a enunciar verdades; a resolver problemas de acción»<sup>254</sup> a construir un sistema de esquemas de asimilación basado en estructuras causales y espacio-temporales<sup>255</sup> que le permitan al sujeto a la vez que conocer, estructurar el conocimiento. Pero esta estructuración, este conocimiento no pasa por la conciencia

---

<sup>252</sup> Ibid, pp 131

<sup>253</sup> Al respecto, resulta interesante destacar una apreciación de Emilia Ferreiro quien en *Jean Piaget: el hombre y su obra* distingue cuatro ciclos de la obra piagetiana y caracteriza al momento iniciado en 1941 y cerrado en 1951 (etapa previa al ciclo de publicaciones epistemológicas) como el de «la puesta a prueba experimental de las categorías kantianas» (Ferreiro; 1999; 124) ya que al estudiar la organización de las categorías lógico-matemáticas y físicas en el niño (la noción de número, de movimiento, velocidad, peso, cantidad, tiempo, la representación del espacio, etc) –sostiene Ferreiro- «Piaget responde a los a priori invocados por Kant con la prueba de los hechos: las categorías inmutables de la razón no son sino producto de una construcción psicogenética» (Idem). Por otra parte, la mayoría de los alcances de estas investigaciones quedan esbozadas en dos publicaciones *La génesis del número* y *El desarrollo de las cantidades en el niño (1941)* libros en los cuales tematiza la constitución de los diferentes sistemas operatorios que se ponen en juego en la logización y en la matematización de lo real sin tratar aún el lugar que ocupa en este desarrollo el pensamiento intuitivo o representativo.

<sup>254</sup> Piaget, Jean e Inhelder, B; *Psicología del niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1984.

<sup>255</sup> Dichos esquemas son engendrados por repeticiones que no ocurren simplemente al azar, sino que los movimientos que inicialmente aparecen de manera caótica se van ordenando paulatinamente, se regularizan y se van repitiendo en forma coordinada. Se trata entonces de movimientos organizados con un objetivo determinado.

explícita –por un «yo pienso» sino que en su devenir, la va conformando. Por este motivo, dentro de la teoría piagetiana, el objeto no se concibe como una construcción de la representación, sino como una construcción producto de la relación *dialéctica* que mantiene con el sujeto debido a las transformaciones que ambos sufren en el proceso de interacción -lo que sí será producto de la representación, cuando ésta logre conformarse, es el conocimiento racional que el sujeto obtendrá de esa relación con el objeto.

La separación sujeto-objeto constitutiva de la teoría del conocimiento racionalista y empirista, se resuelve así en el marco de concebir al conocimiento del sujeto como una construcción, como una actividad - ya no a la manera kantiana en términos de apercepción trascendental y síntesis de la objetividad- de carácter dinámico y situacional entre un sujeto y un objeto que dialogan y se conforman entre sí. Al respecto, Piaget rescata las ideas de Bergson quien ya comprendía la relación del sujeto con el mundo en términos de acción, y aprecia las intuiciones husserlianas en la medida en que se dirigen a los fenómenos sin una separación del sujeto y el objeto. Por consiguiente, afirma Vuyk en *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget* «La explicación de Piaget de los estadios del período sensorio-motor nos proporciona una descripción de la experiencia pre-reflexiva que desempeña una importante función en la fenomenología. De acuerdo con Neil Bolton, Piaget estaría seguramente de acuerdo con la idea de Merleau-Ponty de que el hecho primario de la conciencia no es «pienso» sino «puedo»»<sup>256</sup>

Esta problemática nos sitúa en otro punto de discrepancia con respecto a las tesis kantianas y humeanas en lo que refiera a la noción de experiencia. En contraste con el empirismo, Piaget afirma que «la experiencia es algo sutil y complejo cuyo papel varía con el desarrollo, y que el contacto con las cosas siempre supone la aprehensión de un diverso conjunto de hechos dentro de un sistema de significados que los organiza»<sup>257</sup> (esquemas). La objetividad de la experiencia es una conquista combinada de la acomodación y la asimilación y no un producto aislado, a priori del sujeto cognoscente. Las estructuras del sujeto, por ende, no son atemporales, independientes a la experiencia, sino que se construyen en ella. De hecho, sostiene Piaget, le lleva mucho tiempo al niño construir «un objeto permanente» hecho que se logra con la conformación de la función simbólica o semiótica. Asimismo, y a diferencia del empirismo, la experiencia no puede considerarse como «dada» ni podría imponerse por sí misma sin que el sujeto necesite organizarla, como si se imprimiese directamente sobre el organismo sin que fuese necesaria la actividad del sujeto para constituirla. Lo que si se rescatará del empirismo es la idea de «hábito»

---

<sup>256</sup> Vuyk, Rita; *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget*; Alianza Editorial; p. 407

<sup>257</sup> Flavell, John; *La psicología evolutiva de Jean Piaget*; Paidós, Mexico; p. 89

trabajada por Hume en tanto «unidad dinámica», como síntesis de los actos pasados y futuros; es decir, como incorporación de una instancia pasada que se convierte en una regla del porvenir. Así como para Hume, mediante el hábito y la costumbre se lograba la unidad de las diversas ideas acerca de los objetos, para Piaget mediante el hábito las acciones manifiestas se transforman en sistemas de operaciones interiores primero y en esquemas de acción<sup>258</sup> después.

Otro alejamiento de estas corrientes epistemológicas lo constituye el tipo de abordaje metodológico que él pretende llevar a cabo. Piaget opta por recurrir a un criterio científico y a métodos de verificación -investigación empírica, deducciones sistemáticas- para diferenciarse de los métodos de reflexión, intuición e introspección filosóficos. De esta manera, sostiene Rolando García, «Piaget desprende a la epistemología del dominio de la filosofía para aplicarle los mismos cánones de exigencia que los que rigen en las disciplinas científicas de las cuales él provenía»<sup>259</sup>. De hecho, así como Foucault afirma que la aspiración metafísica de Kant muere con el surgimiento de las Ciencias del Hombre y del proyecto moderno científico; Piaget sostendrá en *Introducción a la Epistemología Genética* que «toda la historia del pensamiento científico, desde las matemáticas, la astronomía y la física experimental, hasta la psicología moderna, es la historia de una progresiva escisión entre las ciencias particulares y la filosofía»<sup>260</sup> porque las ciencias pueden proporcionarnos la verdad, mientras que las filosofías pueden llevarnos a la sabiduría - del francés *sagesse*<sup>261</sup>

Asimismo, Piaget concibe a la epistemología genética como una ciencia interdisciplinaria debido a que «su problema es estudiar cómo crecen los conocimientos; se trata entonces en cada cuestión particular de hacer cooperar a los psicólogos que estudian el desarrollo como tal, con los lógicos que formalizan las etapas o estados de equilibrio momentáneos de este desarrollo»<sup>262</sup> De hecho, existen relaciones estrechas entre todas las Ciencias Humanas. Al ser el hombre un organismo biológico, la biología tiene una importancia primordial; pero el hombre también es un individuo pensante y hablante inserto en grupos sociales, de aquí que la psicología, la lingüística y

---

<sup>258</sup> Definidos por Piaget como: «los sistemas de movimientos y de percepciones coordinados entre sí, que constituyen cualquier conducta elemental susceptible de repetirse y de aplicarse a nuevas situaciones: por ejemplo, agarrar un objeto, moverlo, sacudirlo, etc» en *La formación del símbolo en el niño*, p. 372. No obstante, cabe destacar que la noción de «esquema» ha sido caracterizada y re-definida a lo largo de toda su bibliografía. Ver Antonio Battro, Diccionario de Epistemología genética.

<sup>259</sup> García, Rolando; «Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia» En: *Boletín de la Academia de la Investigación Científica*, 1996 (28). México. Pp. 5/9.

<sup>260</sup> Piaget, Jean; *Introduction a l'épistémologie génétique – Tome I*; Presses universitaires de France; 1949; p. 8

<sup>261</sup> Rolando García polemiza acerca de los alcances del único libro publicado por Piaget donde arremete contra la filosofía *Sagesse et Illusions de la Philosophie*. Objeta la traducción del francés *sagesse* al español *sabiduría*, hecho que da lugar a equívocos ya que Piaget no desacredita ni desmerece a la filosofía sino que la coloca en otro lugar en lo que respecta al conocimiento científico.

<sup>262</sup> Piaget, Jean; *Psicología y Epistemología*; 1971; Ed Ariel; p. 13

la sociología sean incluso relevantes. Además como el hombre y la sociedad cambian continuamente, también la historia entra en escena. Al respecto, se puede brindar un ejemplo acerca de la interrelación entre la psicología, la lógica y la sociología. Sostiene Piaget, que la lógica es una ciencia normativa que determina las normas de verdad y validez en el razonamiento, mientras que la epistemología genética se ocupa de estudiar la manera en que el niño desarrolla sus propias normas de lo que es verdadero y válido en diferentes niveles. Así se analiza el desarrollo de las normas del sujeto (psicología), junto con el desarrollo de las estructuras (lógica) pero en relación con las normas que le impone la sociedad (sociología). Al respecto, en *Biología y Conocimiento* Piaget repone la concepción que durante los siglos XVII y XVIII se tenía acerca de la sociedad -considerada como un conjunto de individuos- y de la verdad colectiva –que, como correlato, resultaba ser la generalización de las verdades individuales-; y las contrapone con el advenimiento de la teoría de Durkheim, cuando «se salta de este individualismo atomista a una concepción verdaderamente típica de la totalidad transcausal: la sociedad es la fuente de la lógica y de toda verdad y las impone por «constricción» intelectual y moral a los espíritus individuales reducidos a sus solas funciones sensorio-motrices (...) la relación de los individuos y el grupo social es la de una totalidad relacional en la cual las operaciones individuales y la cooperación forma un todo no disociable, tal que las leyes de coordinación general de las acciones son comunes, en su núcleo funcional, a las acciones y operaciones inter e intraindividuales»<sup>263</sup>.

De ahí que, de acuerdo con este tipo de enfoque y con sus objetivos socio y psicogenéticos, Piaget utilice dos tipos de métodos: el histórico-crítico – carente de verificación experimental pero fundamental para distinguir las diferentes fases por las que transcurre el devenir de las nociones, explicaciones y procesos<sup>264</sup> que permita poner en relieve, tanto la naturaleza como la complejidad de las relaciones entre sujeto y el objeto, por un lado, y la deducción (matemática) y la experiencia (física), por el otro-; y el psicogenético. Este último apunta a la ontogénesis infantil, y según Vuyk se distinguen dos fases de análisis diferente. Una culmina alrededor de 1968, etapa durante la cual el interés primordial de Piaget radicó en el estudio de las estructuras de la psicogénesis del conocimiento, enfocado, principalmente, a encontrar leyes comunes a esas estructuras que lo llevaran a definir un *sujeto epistémico*. Sujeto abstracto y que no es más que el fundamento del

---

<sup>263</sup> Piaget, Jean; *Biología y Conocimiento*; México: Siglo XXI, 1989.

<sup>264</sup> Por ejemplo, el análisis de la concepción que sobre la noción de «movimiento» tuvieron las sociedades china y griega en un mismo período de tiempo. Sostiene Rolando García, la idea de que un cuerpo puede continuar en movimiento cuando no está directamente en contacto con alguna fuerza que actúe sobre él, era inconcebible para Aristóteles porque para él, el estado «natural» de un cuerpo era el reposo, en tanto que el movimiento era el resultado de «la violencia» ejercida sobre el por alguna fuerza externa. Esta concepción prevalecerá en Occidente hasta los albores de la Edad Moderna por razones filosófico-religiosas, no científicas. El principio de inercia (Newton) es parte de la ruptura con el pensamiento aristotélico. Para el taoísmo, por el contrario, el mundo es un devenir, el estado normal es el transcurrir. No hay quietud: a la quietud se llega por alguna fuerza que detenga ese transcurrir.

saber científico, ya que éste es considerado la estructuración lógica y racional que provee las bases y los mecanismos mediante los cuales el conocimiento puede concebirse como un proceso constructivo, general y continuo. Puesto que sus estructuras son comunes a todos los sujetos del mismo nivel evolutivo podría establecerse cierto paralelismo con la apercepción trascendental kantiana. Durante este período, se desarrollan los trabajos sobre las nociones infantiles de número, movimiento, velocidad, peso, cantidad, tiempo, espacio, etc. A partir de la segunda etapa, en cambio, Piaget desviará la atención depositada en las *estructuras* hacia el estudio de los *procedimientos*. En el desarrollo del conocimiento, sostiene Vuyk, hay dos aspectos: el «savoir faire», el saber hacer, y el «dégager es raisons» el saber por qué. Los procedimientos llevan a la solución de los problemas, a saber cómo hacer algo y su resultado final es (o debería ser) lograrlo. El estudio de los procedimientos forma parte de la psicología con más razón que el estudio de las estructuras, porque las estructuras no son «observables», es observable lo que el niño hace y sabe cómo hacer cuando se le presenta un problema. Por consiguiente, surge así el denominado *sujeto psicológico o empírico*<sup>265</sup>, porque lo que el sujeto desarrolla y los procedimientos que utiliza están ligados a contenidos concretos y específicos que pueden llegar a variar de niño en niño. Para este cometido Piaget integra el «método clínico», método que consistía en pautar entrevistas con niños para intentar aprehender el curso de su pensamiento.

### 3.3 El abordaje de su noción de representación

Lo trabajado en el apartado anterior, son algunos de los principales aspectos de la teoría epistemológica psico y sociogenética de Piaget que se constituye como marco general de su teoría del desarrollo, aquel que apunta al estudio integral de los procesos de formación cognitiva tanto del sujeto epistémico como del empírico. Por consiguiente, el análisis de la elaboración y uso de la noción de representación debe efectuarse dentro del marco general y específico constituido por esta teoría. Porque así como las condiciones de posibilidad de la representación en Kant eran de índole trascendental y empírica, en Piaget serán sólo de índole empírica en tanto condiciones generales de desarrollo e interiorización de esquemas sensorio-motrices. Por consiguiente, también existirá un enfoque transdisciplinar del cual Piaget hará uso para elaborar su noción de representación a los fines de su proyecto psicológico y epistemológico. Conceptos propios de la

---

<sup>265</sup> Aquí también se produce un claro acercamiento a Hume, al tipo de sujeto que se encontraba detrás de su teoría empirista del conocimiento. De hecho, dentro de la teoría de Piaget, la noción de hábito como instancia de conexión, de relación para la consolidación de estructuras lógicas y representativas será de vital importancia

economía, la lingüística, la biología, la filosofía aparecerán en los diferentes aspectos que atañen a la función, al surgimiento y a la consolidación de la actividad representativa. Pero más allá de eso, y de los aportes diferenciales arrojados por su teoría respecto de la relación sujeto-objeto y de la formación práctica, activa y dialéctica del conocimiento; en términos generales, la representación será concebida como la fuente del pensar, como una instancia subsidiaria de esquemas de desarrollo previo –de índole sensorio-motriz- que se conforma tras la internalización de la imagen-copia del objeto ausente. En consecuencia, la actividad representativa surge gracias a una evolución cognitiva del sujeto, dando lugar así a la emergencia de ideas e imágenes que luego se asociarán a conceptos.

Esto último, será abordado en *La formación del símbolo en el niño* (1961) obra en la que procura trazar los comienzos de la representación para intentar comprender su funcionamiento específico debido a que «el sistema de conceptos y de relaciones lógicas supone la representación, tanto bajo sus formas operatorias como intuitivas»<sup>266</sup>. Es en esta instancia donde se dedica a desarrollar con mayor profundidad los alcances e implicancias cognoscitivas de esta actividad que aparece «al término del período sensorio-motor y que consiste en poder representar algo (un «significado» cualquiera: objeto, acontecimiento, etc) por medio de un «significante» diferenciado y que sólo sirve para esa representación: imagen mental, gesto simbólico, etc»<sup>267</sup>. Esto es lo que Piaget caracteriza como representación en sentido amplio, es decir, al momento a partir del cual el sujeto posee la capacidad de recrear una situación evocada debido a que la inteligencia sensorio-motora ha devenido en función simbólica<sup>268</sup>.

En palabras de Piaget, lo característico de la representación sería «rebasar lo inmediato aumentando las dimensiones en el espacio y en el tiempo del campo de la adaptación, o sea evocar lo que sobrepasa al terreno perceptivo y motor»<sup>269</sup>. Para llegar a esa *adaptación* entre la capacidad de evocar hechos y la posibilidad de actualizarlos en el presente, es decir, para constituirse a sí misma, la actividad representativa precisaría de la puesta en marcha del doble juego de la asimilación y la acomodación. Al respecto, menciona Piaget «la representación

---

<sup>266</sup> Piaget, Jean; *La formación del símbolo en el niño*; 1961; p. 11

<sup>267</sup> Piaget, Jean; *Psicología del Niño*; 1969; p. 59

<sup>268</sup> Piaget también denominará a esta actividad como «función semiótica» debido a que inicialmente él había seguido el nombre propuesto por Head y los especialistas en afasia para quienes esa función generadora de la representación recibía el nombre de «simbólica», pero en 1971 con la publicación del libro *Psicología del niño* -escrito en colaboración con Babel Inhelder- introduce esta otra acepción para evitar problemas con los lingüistas: «pero como los lingüistas distinguen cuidadosamente los «símbolos» y los «signos», es mejor emplear con ellos la expresión de «función semiótica» para designar los funcionamientos referentes al conjunto de los significantes diferenciados» En *Psicología del Niño*, p. 59

<sup>269</sup> Piaget, Jean; *La formación del símbolo en el niño*; 1961; p. 371

comienza cuando los datos sensorio-motores son asimilados a elementos evocados y no perceptibles en el momento dado», pero también es posible cuando los esquemas de acción se acomodan, es decir, cuando se modifican en función de esa internalización y devienen en esquemas representativos. Esto supone un gran progreso y toda una transformación cognitiva, puesto el sujeto ahora puede «proyectar» su acción sobre los objetos. Al poseer un esquema permanente del mismo a través de la imagen, puede comenzar a «pensar», a «enlazar», a «anticipar» tanto acciones como significaciones asociadas a esas acciones. En consecuencia, dirá Piaget «la representación nace, pues, de la unión de «significantes» que permiten evocar los objetos ausentes por medio de un juego de significaciones que los relaciona con los elementos presentes. Esta conexión específica entre «significantes» y «significados» constituye lo característico de una función nueva que sobrepasa a la actividad «sensorio-motora» y que se puede denominar de manera amplia «función simbólica»<sup>270</sup>. Función, por otra parte, que hará «posible la adquisición del lenguaje o de los «signos» colectivos»<sup>271</sup> motivo por el cual, será «esencial para la constitución del espacio representativo así como para las categorías «reales» del pensamiento»<sup>272</sup>.

Si bien en el nivel sensorio motor, la acción del sujeto sobre el mundo constituye una forma de dar y atribuir sentido a los objetos o personas vinculadas con ese intercambio práctico –sentido a través del cual los propios esquemas de acción se van conformando-, ésta no se trata de una significación en el sentido estricto porque aún no existe la «actividad representativa» ni las imágenes internas correspondientes a los otros sujetos y/u objetos. Por eso, Piaget sostiene que las acciones a través de las cuales el sujeto expresa ese intercambio de sentido «se efectúan apoyándose exclusivamente en percepciones y movimientos porque a falta de función simbólica, el lactante *no presenta todavía pensamiento ni afectividad*<sup>273</sup> ligada a representaciones que permitan evocar las personas o los objetos ausentes»<sup>274</sup>. Esto significa que la representación como tal, como capacidad de evocar y reproducir imágenes interiores en la conciencia sólo es posible, sólo existe, cuando logra conformarse. ¿Cómo se produce entonces la génesis de la actividad representativa? ¿A través de qué proceso? ¿Qué tipo de representaciones se distinguen al interior de la teoría psicogenética?

---

<sup>270</sup> Ibid, p. 377

<sup>271</sup> Ibid, p. 378

<sup>272</sup> Ibid, p. 378

<sup>273</sup> El problema de la «afectividad» será abordado en el capítulo siguiente, pero a modo introductorio se puede adelantar que Piaget lo concebirá como un «motor» de actividad motora e intelectual susceptible de conformar esquemas propios que progresen en paralelo y en continuidad con los esquemas de desarrollo.

<sup>274</sup> Piaget, Jean; *Psicología del Niño*; 1969; p. 15

Tal como se ha visto hasta ahora, la teoría psicogenética concibe al conocimiento en términos de «proceso», de «desarrollo», de «evolución». En consecuencia, el surgimiento de la actividad representativa no estará exenta de esta idea de construcción paulatina y continua que se dará a través de los mecanismos de asimilación y acomodación, partícipes en todos los actos de interacción con el entorno. Por este motivo, Piaget destacará dos tipos de acciones como fundamentales en la génesis de la representación: la imitación y el juego simbólico. No obstante, la imitación será la que comporte un papel destacado porque a través de ella se internalizará la imagen del objeto externo, conformación que posibilitará el surgimiento de la imitación diferida, primero y del juego simbólico, después. Por eso, para Piaget la imitación constituye la prefiguración sensorio-motora e isomorfa de la representación. Esto es así porque la imitación permite que el sujeto reproduzca activamente un modelo significativo (primero en presencia y luego en ausencia) generando así una reproducción asimilativa que con el tiempo devendrá en una imagen interiorizada. De esa asimilación, el sujeto conservará un *significado* asociado al modelo que intentará reproducir, intento que remite al mecanismo de acomodación, ya que la acción que corresponde a ese modelo, actúa como *significante* del mismo, remitiendo además, al ajuste del sujeto al objeto evocado e interiorizado. En palabras de Piaget: «lo que caracteriza la representación, es que las acomodaciones anteriores persisten en el presente como «significantes», y las asimilaciones anteriores como «significados». De este modo, la imagen mental, la continuación de acomodaciones anteriores, interviene como simbolizador tanto en la actividad lúdica como en la conceptual, gracias a lo cual los datos presentes pueden asimilarse a los objetos no percibidos, meramente evocados, es decir, objetos que han tomado significados proporcionados por asimilaciones anteriores»<sup>275</sup>.

No obstante, la «aparición de la imagen» genera una serie de incertidumbres al interior de la teoría psicogenética. Una vez construida la imitación sensorio-motora tal como se manifiesta en el quinto estadio, declara Piaget, la imagen mental viene a reforzarla «como un factor nuevo, extraño a sus mecanismos propios pero que se integra a ellos una vez terminada su maduración»<sup>276</sup>. Por ese motivo se pregunta «¿Por qué aparece en el sexto estadio la imagen y cómo explicar esta aparición exabrupto?»<sup>277</sup> ensayando como posible respuesta que la imagen mental, «como copia o reproducción interior del objeto»<sup>278</sup> podría ser «simplemente un producto de interiorización de la imitación»<sup>279</sup>. En efecto, agrega, «se sabe que la imagen no es sólo, como se la creyó por mucho

---

<sup>275</sup> Citado por John Flavell en *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, 1998, p. 171.

<sup>276</sup> Piaget, Jean; *La formación del símbolo en el niño*; 1961; p. 95

<sup>277</sup> *Ibid*, p. 96

<sup>278</sup> *Ibid*, p. 96

<sup>279</sup> *Ibid*, p. 96

tiempo, una mera prolongación de la percepción. Resulta de una construcción, parecida a la que engendra los esquemas de la inteligencia, pero cuyos materiales son prestados a una materia sensible»<sup>280</sup>.

De esta manera, tanto la representación, la actividad representativa en sí como forma de asociar «significados» con «significantes», como el surgimiento de la imagen mental se explican de la misma manera, como una construcción de los mecanismos de asimilación y acomodación y como un prolongamiento de la actividad perceptiva<sup>281</sup>. Por otra parte, ambas actuarán en conjunto alterando la adaptación de la inteligencia sensorio-motora vinculada a la imitación sensorio motriz. Así sostiene Piaget:

«En el estadio VI del periodo sensorio-motor, la imitación es exterior, está en vía de interiorización, lo cual sirve de representación: por ejemplo, cuando un niño abre la boca en un esfuerzo para alcanzar el contenido de una caja de cerillos, representa así el ampliamiento deseado de la apertura visible de la caja y el gesto imitativo toma un valor de «significante» representativo. En la imitación propiamente representativa, sucede lo contrario: la imagen interior precede al gesto exterior, el cual la copia como en un «modelo interno» que asegura la continuidad entre el modelo real ausente y la reproducción imitativa»<sup>282</sup>.

Por eso, Piaget denomina a este tipo de imitación «diferida», porque la imagen precede al objeto percibido directamente. Este logro se explica mediante la acomodación de los esquemas sensorio-motores que se modifican en función del objeto percibido y logran prolongar la actividad sensorio-motora y perceptual en esquemas representativos. La imitación es ahora desencadenada por la imagen en tanto que, precedentemente, lo era por la percepción directa.

Esto último será lo que Piaget caracterice como representación imitativa, pero también existirán dos representaciones más, la simbólica o imaginada y la cognoscitiva. Cada una de estos tipos de representaciones comportará un vínculo diferente con los mecanismos de asimilación y acomodación y con el tipo de actividad cognoscitiva que desarrollen -que podrá ser de carácter lógico, simbólico o imaginado y de índole tanto consciente como inconsciente.

---

<sup>280</sup> Ibid, p. 96

<sup>281</sup> Piaget caracteriza a la actividad perceptiva como «una forma elemental de inteligencia que deriva de la inteligencia sensorio-motora característica de los 18 primeros meses de vida» (...) y explicando su evolución como «por lo mismo que las acomodaciones de esta inteligencia inicial constituyen la imitación sensorio-motora, las acomodaciones de la actividad perceptiva constituyen la imagen que es una imitación interiorizada. Cuando la actividad perceptiva se integra en las formas conceptuales de inteligencia, la imagen está sometida a ella y vuelve a encontrar entonces su conexión con las formas superiores de imitación ligadas a esta inteligencia conceptualizada» En *La formación del símbolo en el niño*, p. 378

<sup>282</sup> Piaget, Jean; *La formación del símbolo en el niño*; 1961; p. 380

«Las diversas formas de pensamiento representativo: imitación, juego simbólico y representación cognoscitiva como solidarias unas de otras, las tres evolucionando en función del equilibrio progresivo de la asimilación y la acomodación»<sup>283</sup>

Si la acomodación supera a la asimilación, es decir, si el niño aprende el significado del objeto y lo reproduce correctamente, hay imitación representativa; si por el contrario, prevalece la asimilación, hay juego simbólico porque el niño toma el significado del objeto pero le asigna una significación propia al no reproducirlo en los términos en los cuales lo incorporó. Si ambas, la asimilación y la acomodación, tienden al equilibrio, para Piaget hay representación cognoscitiva, representación que tiende a transformar los esquemas de la inteligencia sensorio-motora en conceptos generales, estando a este nivel formada por pre-conceptos. Este tipo de representación se apoya en los significantes colectivos incorporados por el sujeto a través de la imitación (los signos verbales) y por los significantes individuales que el propio sujeto va creando en función de la interacción lúdicas (los símbolos) porque es a través de ellos que el sujeto va integrando imágenes y significaciones asociadas a los objetos.

Pero aún así, manifiesta Piaget que el pensamiento:

«No rebasa el nivel de los preconceptos o de la intuición, porque la asimilación y la acomodación siguen siendo una y otra incompletas (...) en la medida en que el equilibrio crece y alcanza la permanencia, la imitación y el juego se integran en la inteligencia, la primera se vuelve reflexiva y el segundo constructivo y la representación cognoscitiva misma alcanza entonces el nivel operatorio gracias a la reversibilidad que caracteriza el equilibrio de una asimilación y de una acomodación generalizadas»<sup>284</sup>

A ese equilibrio, entonces, se va a llegar de la mano de la integración y los progresos de la imitación y del juego que son las vías de socialización más importantes del sujeto y las que lo conducen a la adaptación de sus esquemas representativos. Pero, no obstante, estas vías al presentar diferencias en cuanto a la prevalencia de los mecanismos de interacción –asimilativos o acomodativos- presentarán diferencias en cuanto a las formas de significar el tipo de intercambio y vínculo con el otro.

Llegados a este punto, es importante aclarar que Piaget efectúa una distinción entre la noción de símbolo y de signo. Para él el signo es un significante arbitrario y convencional que el niño adquiere en la relación interindividual cuando es afectado por el sistema de signos sociales, mientras que el símbolo resulta ser un significante de carácter individual que forma parte de un sistema de significados creados por el propio sujeto. En consecuencia, él terminará asociando al

---

<sup>283</sup> Ibid, p. 371

<sup>284</sup> Ibid, p. 372

signo con el pensamiento intuitivo que deriva de la imitación, y al símbolo con el pensamiento simbólico o imaginado derivado del juego.

Esta «tipología» y «estructuración», nos sitúa ante la forma mediante la cual la teoría psicogenética tiende a «organizar» y «agrupar» ciertas funciones y operaciones de la inteligencia siguiendo un orden de evolución común. Es decir, la tendencia a asociar determinadas progresiones esquemáticas de acuerdo a la prevalencia de los mecanismos de adaptación – asimilación y/o acomodación-, el vínculo con el tipo de significación desencadenada – colectiva/arbitraria y/o individual/imaginada- y en consecuencia, la clase de pensamiento desarrollada –reproductor/intuitivo, creativo/simbólico, conceptual/lógico. Este tipo de relaciones no sólo se generan de manera lineal y progresiva, sino que también se conforman en paralelo puesto que los vínculos entre ellas se darán mediante la coexistencia y la integración.

Sobre lo dicho, Piaget entiende que los esquemas sensorio-motores de un cierto nivel, por ejemplo, no se prolongan simplemente en los del nivel superior, porque «el paso de un estadio a otro supone que los esquemas del primero engloben elementos nuevos»<sup>285</sup>. Así es como se efectúa, por otra parte, «la continuidad funcional de la vida mental»<sup>286</sup> porque a pesar de las diferencias cualitativas de las estructuras sucesivas, las pre-existentes siguen existiendo. Por eso, si bien Piaget supone la continuidad, esa continuidad se alimenta y se enriquece de las discontinuidades funcionales que caracterizan a los pasajes y a la transformación de los esquemas.

Por ese motivo, y así como en el plano socio-histórico hacíamos referencia a la estabilidad del *eidós*, a la persistencia del modelo de configuración que supone cierta continuidad en el tipo de significación y de vínculo entre los enlaces representativos; llegados a este punto sería posible identificar un funcionamiento similar en el plano subjetivo. La génesis, la consolidación y el progreso de los distintos esquemas que conforman el conocimiento suponen la emergencia de cierta historicidad<sup>287</sup>. Historicidad que estará anclada en acciones y relaciones, funcional y aptitudinalmente continuas, pero que también implicará cortes y rupturas necesarias para el surgimiento de los vínculos nuevos que engloben, superen e integren a los anteriores. Esto dará

---

<sup>285</sup> Ibid, p. 109

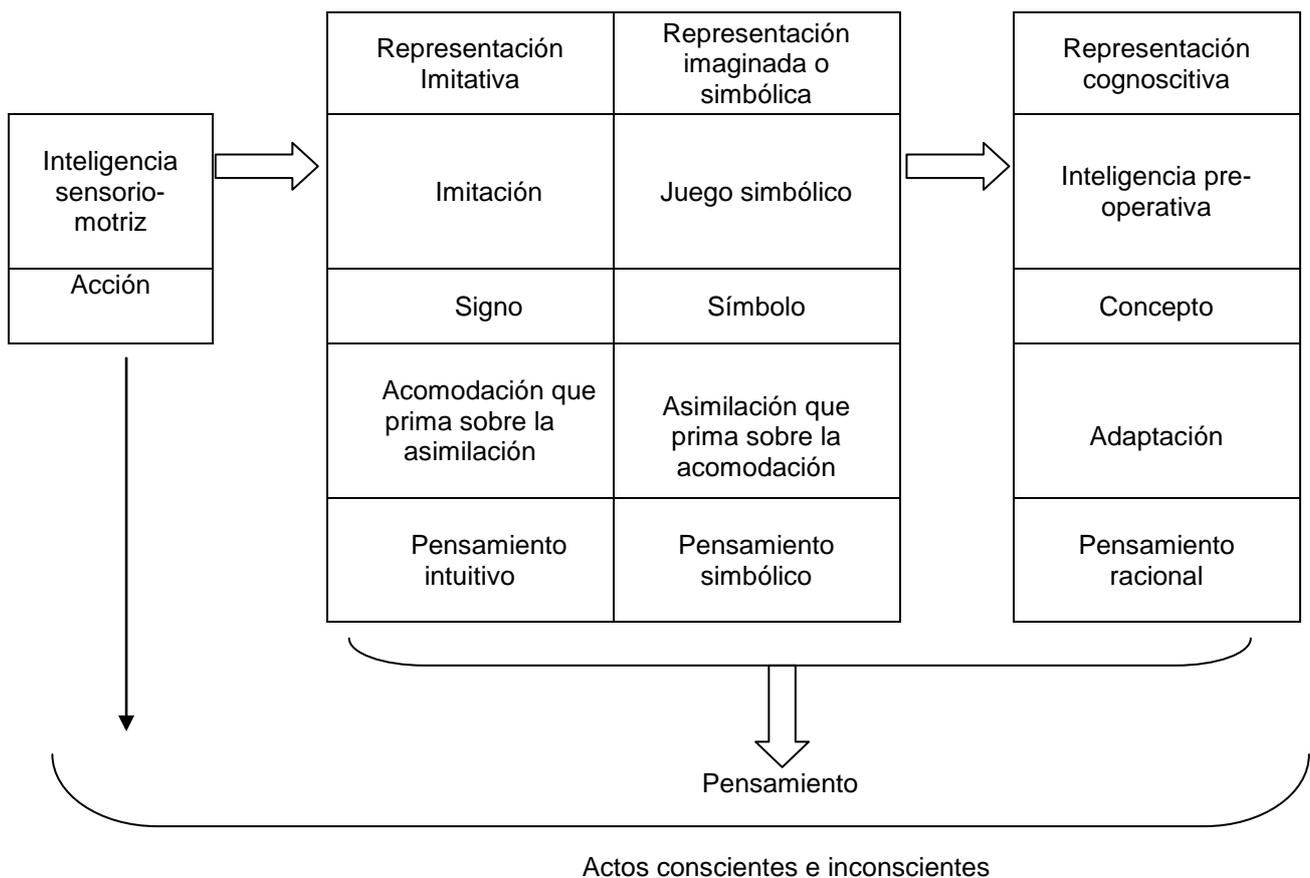
<sup>286</sup> Ibid, p. 110

<sup>287</sup> Al respecto, Piaget propondrá la tesis de la relación dialéctica de la génesis y la estructura, en disidencia con las teorías que suponen las estructuras sin génesis (la fenomenología de Husserl que «conduce a una intuición de las estructuras o de las esencias independientemente de toda génesis», la teoría de la Gestalt «prototipo de un estructuralismo sin génesis», la teoría evolucionista de Lamarck) en *Seis estudios en Psicología*, p. 182

lugar a la emergencia de otras relaciones, otras formas de vincularse y dar significación al entorno.

Por eso, dentro de la teoría psicogenética, el pensamiento en tanto producto de la actividad representativa -o función simbólica- será un cúmulo de diferentes tipos de pensamiento que responden a progresiones y desarrollos funcionales distintos. El pensamiento, entonces, como unidad compleja (volitiva, afectiva, práctica, representativa) se conformará partiendo de diferentes instancias. De la misma manera que en él confluirán mecanismos conscientes e inconscientes. Así como la acción dará lugar a la representación consciente y significativa, también dará lugar a mecanismos de apropiación y replicación inconsciente, primero motrices y luego simbólicos (cuando se conforme la actividad representativa).

Si bien esto será tratado y retomado en el capítulo siguiente cuando se desarrolle con precisión qué lugar le asigna Piaget al inconsciente y a los esquemas afectivos en todo este entramado, por ahora para cerrar el abordaje representativo dejaremos planteada la cuestión en relación a las relaciones de continuidad y de asociación que establece entre las instancias y los elementos mencionados.



En consecuencia, y a modo de cierre de este apartado, podríamos decir que en el abordaje de la noción de representación realizado por Piaget convergen y subsisten problemas propios de la noción moderna así como emergen otros.

Al respecto, se podría afirmar que Piaget concibe a la representación a la manera clásica y tomando como referencia la teoría binaria del signo de Saussure<sup>288</sup> para pensar el enlace entre el objeto -el modelo a imitar- (significante) y la imagen que lo evoca (significado). Para la *episteme* clásica la representación funcionaba como un instrumento de conocimiento mediato porque suponía una cierta equivalencia y correlación entre algunas propiedades del objeto y las propiedades de la «imagen» que lo sustituía en la mente<sup>289</sup>. Por este motivo, la forma en la que Piaget piensa esa combinación y relación entre el modelo y su imagen, remite a estos orígenes de la Teoría del Conocimiento y a la forma de concebir a la representación como una reproducción, un sustituto del objeto ausente. De esta manera, la paulatina evolución de los mecanismos de asimilación y acomodación sensorio-motriz que deparan en la formación de la función simbólica, explican ese fundamento moderno cartesiano. La representación como *cognitio*, como actividad cognoscitiva del sujeto. Pero, no obstante, y si bien algunos colegas como Henry Wallon han interpretado que Piaget ha explicado la formación de la conciencia en lugar de partir de ella para hallar una unidad objetiva<sup>290</sup>, lo cierto es que el inconsciente también está presente en esa formación. Pese a ser una problemática un tanto excluida en su extensa bibliografía, en *La formación del símbolo del niño* Piaget afirmará que «el esquema del objeto permanente e independiente de la actividad propia se construye así por generalización sensorio-motora en parte consciente, pero en buena parte también inconsciente y espontánea»<sup>291</sup>.

Esto se debe a la participación del juego y de la paulatina formación de símbolos que responden a significaciones y sentidos propios del sujeto que no están adaptados funcionalmente a la realidad. De esta manera, la acción no sólo conduciría y estructuraría la conformación de esquemas de desarrollo consciente, sino también inconsciente mediante la emergencia de un tipo de pensamiento simbólico. De manera que, para la teoría psicogenética, «existe pues una continuidad completa entre la asociación inconsciente y la actividad inteligente, lo que conduce

---

<sup>288</sup> «La teoría binaria del signo, que fundamenta a partir del siglo XVII, toda la ciencia general del signo, está ligada, de acuerdo con una relación fundamental, con una teoría general de la representación» afirma Foucault en las *Palabras y las Cosas*, p. 73

<sup>289</sup> Esta concepción de la noción de representación será la que estructure toda la Teoría del Signo del pensamiento clásico elaborado por la gramática de Port Royal (1660) y se vincule con la propuesta cartesiana del *ego cogito* y la fundamentación del conocimiento científico.

<sup>290</sup> Al respecto, sostiene Wallon en *Del acto al pensamiento* (1942): «Movimientos visibles del exterior han reemplazado a las imágenes mentales como materiales de las elaboraciones psíquicas; la conciencia es una resultante en lugar de ser un punto de partida» p. 56

<sup>291</sup> Piaget, Jean; *La formación del símbolo en el niño*; 1961; p. 284

naturalmente a revisar la teoría de las relaciones entre la conciencia y el inconsciente en un sentido más funcional y menos topográfico»<sup>292</sup>

Siguiendo esta idea, en el apartado «*El simbolismo secundario del juego, el sueño y el simbolismo inconsciente*» Piaget planteará:

«Hace ya mucho tiempo presentábamos en el Congreso Internacional de Psicoanálisis de Berlín (1922), un breve estudio en el cual Freud quiso interesante, sobre «El pensamiento simbólico y el pensamiento del niño» y en el que tratábamos de demostrar que el pensamiento entero del niño, como sincrético y pre lógico, presenta analogías con el pensamiento simbólico «inconsciente», aún más, aparece hasta como intermediario entre este último y el pensamiento racional. Pero de tal parentesco, se pueden sacar dos clases de filiaciones: al principio podría estar el sueño o el gran «caos del inconsciente» de donde brotaría el pensamiento del niño y después, por intermedio de éste, el pensamiento lógico. O bien, al contrario, el pensamiento consciente del niño sería lo primero, bajo las formas de la actividad y de la inteligencia sensorio-motora, y después vendría una forma de pensamiento semi-socializada, pero todavía pre-conceptual y visual, cuyas actividades intuitivas superiores engendrarían por fin, con la ayuda de la vida social, las operaciones de la razón».<sup>293</sup>

Respetando la base de su teoría epistemológica, Piaget seguirá la segunda filiación, la de la evolución y la continuidad funcional e integracional. No obstante, la intención de este trabajo será intentar pensarlo por la primera vía al concebir a la representación no como una reproducción sino como un producto, una creación de ese «caos del inconsciente». Porque ese sigue siendo el problema nodal de la teoría psicogenética y el que lo vincula fuertemente a la filosofía moderna: el hecho de pensar a la representación como una reproducción del modelo. Reproducción, por otra parte, sobre la cual se fundamentará la capacidad de adquirir, dar y pensar significaciones para el sujeto. Reproducción, entonces, que será la base de la subjetividad tanto consciente como inconsciente de conocer, es decir, de poseer y producir conocimiento simbólico y representativo para luego llegar al lógico.

Pese a todo, la introducción del inconsciente en esta problemática es claramente disruptiva. Abordaje que, no obstante, será acotado por la fuerte impronta experimental y empírica de la teoría psicogenética, pero a la que Piaget dará lugar tratando de efectuar «una traducción genética del freudismo»<sup>294</sup> para eliminar lo que hace de él una «ciencia de lo idéntico»<sup>295</sup>. Puesto que Piaget supone que «pese a las apariencias, Freud es mucho menos genético de lo que suele

---

<sup>292</sup> Ibid, p. 260

<sup>293</sup> Ibid, p. 234

<sup>294</sup> Ibid, p. 254

<sup>295</sup> Ibid, p. 254

decir y sacrifica con demasiada frecuencia la construcción a la permanencia»<sup>296</sup>. Aunque el propio Piaget también resignará la construcción por la permanencia, justamente al pensar toda la estructura de formación de la actividad representativa tras la reproducción e internalización del modelo, por sobre la construcción que de ella pudieran hacer previamente los mecanismos de acomodación imitativos y los de asimilación simbólicos a partir de una actividad psíquica originaria. Cuestión que se intentará apreciar en el capítulo siguiente al introducir en esta problemática a los esquemas sensorio-afectivos.

---

<sup>296</sup> Ibid, p. 254

## Capítulo 4: La representación desde la perspectiva psicogenética y sociogenética de Castoriadis

### 4.1 La emergencia del inconsciente en la Modernidad

Luego de tematizar el abordaje de la noción de representación al interior de la teoría psicogenética de Piaget, el capítulo anterior se cerró haciendo hincapié en el vínculo entre los mecanismos conscientes e inconscientes que intervienen en la conformación de la función simbólica y en la producción de representaciones. Vínculo que será abordado de manera más concreta en el presente apartado, al incluir, precisamente, la propuesta psico y socio genética de Cornelius Castoriadis en lo que respecta a las relaciones entre la imaginación radical y el imaginario social en el proceso de socialización de la psique. Asimismo, también será considerado el trabajo genético de Piera Aulagnier que remite a los procesos de representatividad psíquica previos a la conformación de la conciencia. Pero para ello, es necesario situar primero a la emergencia del estudio de lo inconsciente dentro de la problemática moderna en la relación al conocimiento y a la subjetividad.

Afirmará Foucault en *Las Palabras y las Cosas* que «a partir del momento en que el hombre se constituyó como una figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo, del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer»<sup>297</sup>. Aunque este hecho, fue inaugural de otro: el de darle la posibilidad a ese pensamiento de objetivarse en la figura del hombre generando un saber positivo de él, «a riesgo de descubrir allí precisamente aquello que jamás puede darse a su reflexión ni aún a su conciencia: mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente»<sup>298</sup>. Por eso, arriesga Foucault, «el hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos»<sup>299</sup>. Porque en el pensamiento del hombre se «descubrió al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su

---

<sup>297</sup> Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*, Capítulo IX: «El hombre y sus dobles»; ed Siglo XXI; 2002; p. 317

<sup>298</sup> *Ibid*, p. 317

<sup>299</sup> *Ibid*, p. 317

propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso»<sup>300</sup>.

Así, el *relato*<sup>301</sup> de la razón y del progreso moderno entretelado dentro del entramado positivista de la visión científica del mundo, se encontró con un engendro. Un Frankenstein que no emergía como metáfora de los «dominios indomables» de la ciencia sino del propio ser humano. Como una muestra del horror de lo incognoscible, de lo que existía a la par de la conciencia y de lo que podía poner en jaque todo el ordenamiento lógico-matemático construido.

«¿Qué es este ser del hombre y como puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que «posee pensamiento» y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado?»<sup>302</sup>. Problemática ésta que según Foucault insta una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano, porque surge por primera vez la pregunta sobre esta dimensión del pensamiento del hombre que se dirige a lo impensado y se articula con él.

En consecuencia, la pregunta por el conocimiento, por la subjetividad y la representación ya no es «¿Cómo hacer que la experiencia de la naturaleza de lugar a juicios necesarios? Sino: ¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda?»<sup>303</sup>. Por consiguiente, la problemática que se abre parte del interrogante de saber «¿Cómo habita el pensamiento fuera de aquí y sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede ser bajo las especies de lo no-pensante?»<sup>304</sup>.

No obstante, aclara Foucault «No hay que olvidar que la importancia cada vez más marcada de lo inconsciente para nada compromete al primado de la representación»<sup>305</sup>. Porque si hasta entonces las Ciencias Humanas se habían abocado a pensar a la representación como un fenómeno de orden empírico que se podía producir en el hombre y se podía analizar como tal para llegar a lo trascendental, ahora la cuestión sería pensarlo por fuera de la conciencia. Esto supone un cambio de paradigma y la puesta entre signos de interrogación a la totalidad del proyecto filosófico moderno que localizaba en la conciencia «la fuente principal de la acción y del

---

<sup>300</sup> Ibid, p. 317

<sup>301</sup> En términos de Lyotard.

<sup>302</sup> Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*, Capítulo IX: «El hombre y sus dobles»; ed Siglo XXI; 2002; p.

318

<sup>303</sup> Ibid, p.314

<sup>304</sup> Ibid, p. 315

<sup>305</sup> Ibid, p.352

saber»<sup>306</sup>. La cuestión ahora no sería pensar el vínculo entre la representación y el sujeto partiendo de las percepciones provenientes del exterior y su correlato en las imágenes interiores susceptibles de formalizar símbolos, signos o conceptos, sino pensar la relación entre la representación y las fuerzas instintivas, interiores del sujeto. Esto produce una gran transformación en el estatuto y en la concepción de la propia noción de representación. Y en esto juega un rol capital la figura de Freud.

Piaget había intentado elaborar una epistemología capaz de explicar las etapas y el progreso del conocimiento en el sujeto partiendo de la acción y del sentido práctico como forma de internalización de imágenes, desarrollo de representaciones y constitución de la conciencia. Si bien Piaget planteaba ya la interrelación entre los actos conscientes e inconscientes en la formación del pensamiento y de las representaciones cognoscitivas, lo cierto es que para él la actividad consciente será la que prime, puesto que lo que la caracteriza es su forma adaptada que es la que da lugar al surgimiento de la inteligencia propiamente representativa. En ese sentido, Piaget es más conciliador con el proyecto moderno, pero Freud, será más disruptivo.

Freud, intentará construir una teoría psicoanalítica que justamente le permita acceder a lo impensado, a esa dimensión desconocida. Partiendo de la práctica asociacionista de la psicología clásica, desarrollará un método de análisis mediante el cual pudiera hacer emerger por asociación libre las ideas inconscientes subyacentes al lenguaje común presente en los sueños<sup>307</sup>. Método éste de índole analítico y clínico sustentado en una teoría afín cuyo punto de partida se hallaba en la pulsión concebida como «el embrión del psiquismo»<sup>308</sup>. Si bien Freud a lo largo de su trabajo brindará diferentes definiciones de la pulsión, ésta en términos generales, será caracterizada como un «concepto límite» entre lo somático y lo psíquico; como un *quanto* de energía, movilizado por excitaciones endosomáticas que para poder satisfacerse deben presentarse ante la psique y cambiar su naturaleza. Esta idea del límite entre lo somático -lo propiamente fisiológico- y lo psíquico -de carácter representativo- conducirá a Freud a establecer las condiciones del pasaje de un orden fisiológico y cuantitativo al orden cualitativo y psíquico de la representación. Por eso, afirmará el psicoanalista francés André Green, dicha concepción partirá de considerar a la «vida psíquica desde un punto de vista biológico»<sup>309</sup>. Perspectiva que también se trasladará a la vida anímica puesto que el afecto también será caracterizado en términos de «energética» y de

---

<sup>306</sup> Canclini, Néstor; *Epistemología e Historia*; ed UNAM, México, 1979; p. 34

<sup>307</sup> Al respecto, afirma Green que «Freud recupera ese asociacionismo pero, en definitiva, para defender la posición inversa. Es decir, que no se trata de saber cómo se agregan las representaciones sino previamente cómo se disgregan para volver a agregarse» en Green, 1996, p. 118

<sup>308</sup> Green, André; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. 24

<sup>309</sup> *Ibid*, p. 138

«inervación corporal». El afecto como la fuerza que acompaña a la pulsión para presentarse ante la psique.

Al igual que Piaget, Freud también se había formado como biólogo dentro del marco epistémico desplegado por el ideal positivista de fuerte hincapié en el cientifismo. Esa impronta y continuidad se percibirá en el proyecto científico dentro del cual se proponga insertar al psicoanálisis, pero a diferencia de Piaget, la ruptura de Freud con el «pensamiento heredado» será más contundente. No sólo porque su objeto de estudio pone en jaque al proyecto filosófico moderno centrado en el *cogito* y en el conocimiento, sino también por la introducción de la vida sexual del sujeto. Sujeto éste ya no del *cogito* sino de la pulsión puesto que la subjetividad se manifestará dentro de este marco teórico «a raíz de una meta pulsional que se ha de cumplir (...) la subjetividad se ve arrastrada por un empuje que surge de las fuentes del cuerpo y que pone al ser en movimiento, haciéndolo salirse de sí mismo, e invitándolo a consumirse en esa búsqueda»<sup>310</sup>. Se concebirá entonces al sujeto no como una entidad estable y centro de todas las acciones y pensamientos, sino como el resultante «precario y cambiante –unas veces dominante y otras veces dominado- del diálogo que mantiene con la pulsión»<sup>311</sup>. Esa pulsión instintiva, somática que movilizará al sujeto -acompañada por un *quantum* de afecto- y que lo empujará hacia una meta que posiblemente se emplace en un objeto<sup>312</sup>. De esta manera, la teoría freudiana también parte y continúa con la tradición de la separación. Para Piaget el sujeto y el objeto interactuaban dialécticamente dando lugar a un tipo de práctica de interacción y transformación en la cual se conformaban a sí mismos, poniendo de manifiesto las instancias de adaptación y evolución cognitivas del sujeto. Para Freud, en cambio, el sujeto y el objeto van a estar atravesados por la fuerza de la pulsión que conducirá al sujeto a depositar sobre determinados objetos parte de su carga afectiva y pulsional dando lugar a relaciones de atracción o de rechazo, a pulsiones de vida o de muerte. Es que el dualismo también será parte nodal del proyecto

---

<sup>310</sup> Ibid, p. 24

<sup>311</sup> Ibid, p. 25

<sup>312</sup> Al respecto, sostiene Freud en «Pulsión y destinos de la pulsión» (1915) «El objeto de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles. Puede ocurrir que el mismo objeto sirva simultáneamente a la satisfacción de varias pulsiones; es, según Alfred Adler [1908], el caso del entrelazamiento de pulsiones. Un lazo particularmente íntimo de la pulsión con el objeto se acusa como fijación de aquella. Suele consumirse en períodos muy temprano del desarrollo pulsional»

psicoanalítico freudiano, ya que estará presente en la teoría dualista de las pulsiones<sup>313</sup> que se enlazarán con otras interpretaciones también dualistas. El sujeto podrá vincularse con muchos objetos, pero dentro de ellos habrá objetos especiales sobre los cuales deposite su carga libidinal<sup>314</sup> y los invista de afecto. De este vínculo parte también la «construcción del psiquismo»<sup>315</sup>. Al respecto, sostiene Green: «lo notable en la posición freudiana es que el proyecto metapsicológico va a centrarse en funciones cuyo cumplimiento, en un grado u otro, hará intervenir al objeto. Esto equivale a decir que el objeto desempeña para la vida psíquica un papel equivalente al que cumplen el oxígeno o los componentes de la nutrición para la vida biológica»<sup>316</sup>.

Por su parte, Piaget no concebirá instancias duales, sino complementarias y conjuntas actuando en paralelo. La asimilación y la acomodación no serán fuerzas opuestas, sino acciones complementarias tendientes a un progreso común. Meta que no aparece en Freud puesto que el *topos*, el lugar de localización del aparato psíquico estará compuesto por instancias que no progresan, que poseen determinada función pero no conducen a ningún estadio final. Esto puede ser aplicable tanto a la primera tópica -compuesta por el inconsciente, el pre-consciente, la conciencia- como a la segunda -la que distingue al ello, al súper yo y al yo-. Asimismo, en Piaget tampoco aparecerá el componente sexual a la hora de definir los estadios de desarrollo ni una idea dualista anclada en las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer para aplicar al proceso de conocimiento. El sujeto epistémico piagetiano es universal y asexuado tanto a nivel genital como biológico. Este será un dualismo propio de la teoría freudiana, dualismo que no sólo repercutirá en la concepción analítica desarrollada por Freud para establecer los diferentes mecanismos de identificación y proyección que se producen en niños y niñas con respecto a sus progenitores, sino también, en todo el abordaje y la mirada analítica de Freud para pensar al individuo y a la sociedad y a los vínculos intersubjetivos – o es la metáfora del falo o del pecho materno.

Y aquí es necesario retomar el abordaje socio-histórico. En el capítulo 1 mencionábamos la importancia de pensar a la representación como un dispositivo, como una construcción socio-

---

<sup>313</sup> Teoría que de acuerdo con la etapa de desarrollo teórico de Freud adquirirá connotaciones diferentes. Hacia la primera parte pulsión yoica de auto conservación y pulsiones sexuales; luego relacionadas con el placer y el displacer, pulsiones de vida, Eros, y de muerte, Tánatos.

<sup>314</sup> Agrega Green que en un escrito contemporáneo a los que escribe para la enciclopedia británica, Freud sostiene que «la libido significa la fuerza cuantitativamente modificable y mensurable de las pulsiones sexuales –en el sentido amplio que ofrece de ellas la teoría psicoanalítica- dirigidas sobre el objeto». P. 88

<sup>315</sup> Green, André; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. 33

<sup>316</sup> *Ibid*, p. 35

histórica, una presencia no-determinada que sustituye y reemplaza a una ausencia de acuerdo con las reglas de producción significativa de una sociedad –es decir de acuerdo al eidos, al orden de configuración que le da existencia al lenguaje y al hacer social. Dentro de ese orden, las definiciones, los vínculos y las significaciones que esas presencias adquieran pueden cambiar con el tiempo o no. Pueden emerger como disruptivas, pero no obstante hay un lazo que las une al pasado y que tiene que ver con su conformación o la impronta de su emergencia. Algo de esto sucede con la teoría de Freud, teoría que se gesta dentro de aquello que la Modernidad que quería ocultar y acallar; lo desconocido, las fuerzas instintivas del hombre. Por eso el relato, el lenguaje psicoanalítico es tan fuerte, tan disruptivo y demoledor, porque hace estallar –y estalla esa barrera de contención. Pero al mismo tiempo, para hacerla estallar se entretiene con ese lenguaje de la modernidad. Remite al dualismo y al biologicismo, a las bases de la modernidad y del cientificismo. También allí hallamos, entonces, una continuidad en la ruptura. Porque por otra parte, genera un ordenamiento que no apunta ni conduce a la lógica -como Piaget- sino al asociacionismo, al ser una teoría que funda una forma propia de interpretar a los enlaces representativos, de darle otro tipo de significación y de apertura –formas de entender e interpretar la infancia, los sueños, el lenguaje verbal y corporal de los sujetos, a nivel amplio; y formas de significar conceptos tales como el de representación, psique, conciencia, etc. En consecuencia, es importante tener en cuenta esto para no caer en el potencial demoledor del freudismo. Si el estatuto asignado al niño a raíz de la teoría piagetiana cambia, puesto que se lo considera en su calidad de sujeto cognoscente; con Freud, vuelve a transformarse, pero en un sentido negativo porque no será una fuente para estudiar el progreso del conocimiento sino las perversiones o comportamientos sexuales futuros<sup>317</sup>. El infante considerado como un eventual perverso y no como un sujeto capaz de llegar de manera autónoma al estadio operatorio y de conocimiento racional y lógico<sup>318</sup>. Por otra parte, así como los estadios piagetianos y las evoluciones que se presentaban en el niño se precisaban de acuerdo con las edades; en el freudismo también estará presente la demarcación de etapas etarias de acuerdo con la fijación de determinadas pulsiones sexuales. Así se identifica cierto determinismo oculto tras ese dualismo biológico y sexual.

---

<sup>317</sup> Al respecto, sostiene Freud en La conferencia N°21 – «Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales» (1916/17) «El estudio de la sexualidad infantil y las perversiones sexuales son un mismo fenómeno, pues en la una se encuentra la razón de la las otras. (...) Ambos tipos de sexualidad, perversa y normal, nacen en el desarrollo de la sexualidad infantil»

<sup>318</sup> Si bien es preciso aclarar que Piaget se aboca a una teoría del conocimiento y Freud a la de las psicopatologías, no obstante este cruce resulta interesante a los fines de ver que rasgos adoptó cada uno para construir su «sujeto epistémico» y cuáles no. Puesto que Piaget podría haber tenido en cuenta el componente sexual o las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer a la hora de pensar su teoría del conocimiento, cuestiones que, sin embargo, no problematizó ni incorporó.

Estas determinaciones le han conferido a ambas teorías una gran fama –cuando las lecturas históricas se han detenido en ellas por su fuerte impacto y se han ocupado de hacerlas trascender desde ese lugar- o una gran fuente de críticas –cuando, por el contrario, el abordaje y la lectura social las ha acusado de ser deterministas y poco precisas<sup>319</sup>. Desde esta lectura particular, se procura entender el por qué de esas determinaciones al intentar situarlas en ese contexto socio-histórico de continuidad-discontinuidad con los desarrollos teóricos precedentes. Ordenamientos, fijaciones que no obstante, no serán considerados a los fines de esta tesina porque lo que interesa es tomar de ambas teorías aquello que constituye un aporte para pensar la coexistencia de las representaciones afectivas y anímicas con los procesos de desarrollo cognitivo, puesto que éstas, en lo que resta, serán consideradas como la condición de posibilidad de la acción y el pensamiento. Es decir, como la condición de posibilidad de la subjetividad y de los procesos de psicogénesis<sup>320</sup> puesto que se tratará de vincular a la representación con la afectividad para entenderla como un producto psíquico y sensorio-afectivo.

Hacia eso, entonces, se intentará avanzar en este último capítulo y tramo final: hacer intercambiables, articulables las instancias de desarrollo afectivo e intelectual partiendo del supuesto de que la psicogénesis intelectual se encuentra en la psicogénesis afectiva. Es por eso que fue necesario situar a la teoría psicoanalítica de Freud por ser contemporánea a la piagetiana, puesto que si bien Piaget se ocupó de la primer problemática, Freud se abocó a la segunda. Ahora bien, al no quedar resueltas ciertas cuestiones al interior de una y otra teoría, se hace necesario apelar a una tercera que «ajuste» algunos enlaces y definiciones acorde con el sentido que se le quiere dar desde esta tesina. Y aquí es donde recuperamos nuevamente a Castoriadis. En el primer capítulo, se hizo referencia a su postura con respecto a la conceptualización que la Modernidad hizo de la noción de representación. Crítica que implicó rever el peso que la lógica-ontológica heredada (la greco-occidental) había tenido sobre dicha noción al contemplarla siempre en relación a otra cosa -sensación, intelección, percepción, realidad- algo que ella, según Castoriadis, no es. Por lo tanto, en el presente apartado se tratará de dar cuenta qué entiende Castoriadis por representación y de qué manera elabora su abordaje psico y sociogenético. Pero antes de eso, será preciso partir de la concepción desarrollada por Freud porque es la que le permite a Castoriadis dar el punta pié inicial para elaborar la suya.

---

<sup>319</sup> Para Piaget, ver en relación a esto el capítulo «Nuevos ataques a los temas de siempre» de Vuyk donde menciona la crítica a los estadios de Flavell y la crítica a la determinación genética de los estadios de Beilin, entre otras. Para Freud, ver las críticas de Klein, Lacan, Bouvet y Tustin que menciona Green en su *Metapsicología revisitada*.

<sup>320</sup> Al respecto, importa destacar que tal hipótesis se encuentra relacionada con la trabajada por Federico Ferme en su tesina de grado y tesis de Maestría al sostener que las primeras representaciones o formas de representarse el mundo se dan a través de la afectividad.

## 4.2 Cambios en la noción de representación

Al igual que Piaget, y pese a crear una idea de representación inconsciente, la noción de representación será abordada por Freud a la manera de la Filosofía Moderna. Pero sólo inicialmente. En el libro *La metapsicología revisitada* (1996) André Green se dedica en un capítulo a evaluar las relaciones entre la representación y el afecto y a incluir las posturas que Freud adoptó, a lo largo de las diferentes etapas de trabajo y reflexión teórica, con cada uno de los conceptos. Al respecto, sostiene que en la posición adoptada por Freud hasta 1915 «la representación aparece tratada bajo un doble aspecto que es el del pensamiento filosófico, esto es, de la reproducción de algo que perteneció a lo percibido y del reemplazo de la forma que esta tomó: reproducción y reemplazo»<sup>321</sup>. Esto será así, porque durante esta etapa Freud se ocupará del doble sistema de representaciones: el de cosa y el de palabra, que estarán asociados a la percepción. La «representación de cosa», tendrá que ver con la «impresión de los sentidos», con las imágenes que se depositan en el inconsciente y que serán retomadas por la «representación de palabra» para hacerlas conscientes. Esto supondría pensar a la representación como una evocación de la percepción ausente que deviene en imagen. Imagen que puede estar en la conciencia o en el inconsciente bajo la forma de «representación desaparecida» que hay «que intentar rastrear mediante la práctica de la asociación libre»<sup>322</sup>. Esto es así, porque hasta ese momento –sostiene Green– Freud suponía que la representación no cambiaba de naturaleza cuando se tornaba inconsciente, porque para él, la representación inconsciente estaba ligada a la desaparición de un contenido mental de la conciencia. Esa representación faltante («representación de cosa») se podía reencontrar en el seno de una serie de representaciones conscientes mediante el trabajo de asociación libre y a través de la «representación de palabra» vinculada a esa «representación de cosa». Así, la idea que subyace a este modelo es que habría «una persistencia de la representación en el inconsciente sin conciencia de su presencia»<sup>323</sup>.

Es a partir de los escritos metapsicológicos de 1915 que Freud revé la naturaleza de la representación inconsciente al analizar el vínculo entre ésta y la pulsión<sup>324</sup>, y se sumerge en una «concepción psicoanalítica de la representación»<sup>325</sup>. Tal como afirmamos más arriba, en términos generales, Freud caracterizará a la pulsión como un «concepto límite» entre lo somático y lo

---

<sup>321</sup> Green, André; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. 117

<sup>322</sup> *Ibid*, p. 118

<sup>323</sup> *Ibid*, p. 119

<sup>324</sup> Aunque podría encontrarse una problematización inicial en las cartas a Wilhelm Fliess a fines del siglo XIX

<sup>325</sup> *Ibid*, p. 118

psíquico, «como un representante [repräsentant] psíquico de las excitaciones que provienen del interior del cuerpo y alcanzan al psiquismo»<sup>326</sup>. Ahora bien, el problema estriba en que la pulsión, al ser un «concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático» se encuentra motorizada por cantidades de energía que adolecen de figurabilidad, de cualidad psíquica, motivo por el cual no pueden presentarse de manera espontánea ante la psique. Para hacerlo, deben hallar un «lugarteniente», un «delegado», una representación que le permita cambiar su naturaleza cuantitativa en cualitativa. Porque la pulsión, en tanto tal, es incognoscible, «no se la puede conocer más que por sus representantes»<sup>327</sup>.

Esta idea, supondrá un giro en la construcción y en el uso conceptual de la noción de representación, puesto que la representación en tanto delegada de la pulsión se encuentra en ausencia de un *modelo* que pueda reponerse con certeza porque no hay nada que cumpla un papel de objeto con respecto a una imagen. En palabras de Green «nos encontramos frente a un estatuto epistemológico de la representación completamente diferente, en el sentido de que no supone ningún modelo» ni «ninguna referencia a lo representado, puesto que las excitaciones psíquicas provenientes del interior del cuerpo no pueden ser objeto de ninguna representación; no tienen nada de representable»<sup>328</sup>. Esto resulta ser así porque la función de representación no se sitúa frente a algo que le es exterior -como sí sucedería en el caso de la percepción en tanto fuente de la representación- sino interior, somático, por eso cumple una función de delegación que «sólo se revelará a sí misma por el encuentro con una forma que le confiera un sentido»<sup>329</sup> ¿Quién le confiere esa 'forma' al encuentro pulsión-representación para su figurabilidad en la psique? Esta es una cuestión que Freud no logró resolver del todo pese a lo cual, lo terminará relegando a una capacidad de la psique: «se trata del permanente y obligatorio trabajo de la psique para darle figurabilidad a algo que en sí mismo no tiene figura para la psique»<sup>330</sup> puesto que, «la pulsión se nos aparece como una medida de la exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico a consecuencia de su nexa con lo corporal»<sup>331</sup>. Este problema de la «figurabilidad» será, justamente, lo que nos conduzca a Cornelius Castoriadis.

Para el autor de *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (1998) y *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) se debe reconducir a la representación al dominio de la imaginación debido a que la imaginación es la facultad de crear formas para aquello que no lo tiene. Y aquí se

---

<sup>326</sup> Ibid, p. 125

<sup>327</sup> Ibid, p. 125

<sup>328</sup> Ibid, p. 125

<sup>329</sup> Ibid, p. 126

<sup>330</sup> Castoriadis, Cornelius; *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 298

<sup>331</sup> Green, André; *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996, p. 117

produce un nuevo viraje con respecto a lo que venimos trabajando, que es la construcción de este concepto teórico nodal de la Modernidad, puesto que para el autor, la representación es una *puesta en forma*, una creación de la *imaginación radical*, que le da una forma específica tanto a la *X incognoscible* que proviene del «exterior» y que «en si» no tiene ninguna forma -«A partir de una X, los «sentidos» hacen emerger algo que «física» o «realmente» no existe<sup>332</sup>»- como a la pulsión generada por excitaciones que provienen del interior. De esta manera, Castoriadis le otorga un estatuto completamente distinto a la noción de representación que incluye, no sólo a la representación inconsciente –tal como así lo tratara Freud- sino también a la representación consciente –aquella derivada de la percepción, que remite a la propuesta kantiana de la síntesis, del encuentro entre el dato ciego y las categorías vacías. Por el contrario, para Castoriadis la imaginación presenta o hace presente algo en el sujeto a partir de las representaciones que ésta pone y crea en tanto *vis formandi a-causale*, porque no crea imágenes en el sentido restringido y habitual (“imagen visual”) sino que crea formas, significaciones –forma en tanto *eidos* y *morfé*– indeterminadas, condicionadas por las pulsiones o las impresiones del «exterior», pero no causadas por ellas<sup>333</sup>. Esto resulta ser así, porque lo que proviene del «exterior» no tiene una forma sino que pone en marcha esa potencia formativa de la imaginación que «crea formas allí donde no las hay»<sup>334</sup>. En consecuencia, afirmará Castoriadis, «para el viviente, la representación no quiere ni puede querer decir fotografía o calco de un mundo externo. De lo que se trata es de presentación *por y para* el viviente. Presentación mediante la cual crea su propio mundo a partir de lo que para él son simples choques»<sup>335</sup>, impresiones externas o internas.

Por consiguiente, esta creación es al mismo tiempo *ex - nihilo*, pues la imaginación crea dichas formas allí donde en principio no había nada, lo crea de la nada, pero no con nada y en nada, pues las crea en la psique, a partir de las pulsiones e impresiones que recibe y con una lógica elemental, pues «toda formación implica múltiples *puestas en relación* de acuerdo con reglas»<sup>336</sup> Por otra parte, estas «leyes» o «reglas» que orientan la emergencia y puesta en

---

<sup>332</sup> «Los sensibles propios (vista, tacto, olfato, gusto y oído) hacen emerger colores, sonidos, olores; cualidades secundarias que para Castoriadis, «son pura creación de la sensibilidad, es decir de la imaginación» pues la sensibilidad, dentro de este esquema teórico, pertenece a la imaginación. No hay cualidad que sea efecto de la facultad receptiva, de la intuición, de la aprehensión inmediata sino de la imaginación, de su trabajo creador» *En Hecho y por hacer*, p. 275

<sup>333</sup> En palabras de Castoriadis: «para el viviente, representación no quiere ni puede querer decir fotografía o calco de un «mundo externo». De lo que se trata –y recordemos lo antes dicho sobre «cualidades», sonidos, colores, etc- es de *presentación* por y para el viviente. Presentación mediante la cual crea su propio mundo a partir de lo que para él son simples choques, por retomar el termino de Fichte» *Ibid*, p. 306

<sup>334</sup> Castoriadis, Cornelius; *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 305

<sup>335</sup> *Ibid* p. 305

<sup>336</sup> *Ibid* p. 284

relación de las representaciones, se reducen a dos postulados: «en la psique, nada es gratuito; la puesta en relación se efectúa como cumplimiento de una *intención* inconsciente. En la psique, nada es indiferente, la puesta en relación va necesariamente acompañada por una carga de *afecto*»<sup>337</sup>

Y aquí es importante tener en cuenta la interrelación entre los conceptos de «afecto», «intención», «psique» e «imaginación» pues todos ellos estarán relacionados con el de representación. Al respecto, además de concebir a la imaginación como la capacidad subjetiva de crear formas para aquello que no lo tiene –lo que sería una in-formación-, Castoriadis también la definirá como un «flujo de representaciones, afectos e intenciones» «ciertamente indisociable» que resulta ser una creación de esa «*vis formandi a-causal* en cuanto al hecho de ser, su modo de ser y su ser-así»<sup>338</sup>. Este flujo de representaciones indisociables al afecto y a las intenciones que las acompañan serán las que *con-formen* a la psique, las que le den forma y figura. Por eso, la psique resulta ser, bajo este modelo teórico, un «elemento formativo que sólo existe en y por lo que forma y cómo lo forma, es formación e imaginación, es imaginación radical que hace surgir ya una primera representación a partir de nada»<sup>339</sup>. De esta manera, la psique sólo existiría en tanto «imaginación radical» y «como emergencia de representaciones no sometidas a la determinidad»<sup>340</sup>. Esto significa que los productos de la psique son productos de ella misma, que no se asemejan a ninguna «cosa» exterior ni a nada cognoscible, puesto que son creaciones propias que adquieren sentido sólo para ella. Por consiguiente, Castoriadis relaciona esto con el inconsciente afirmando que «en tanto inconsciente, la imaginación radical se da existencia a sí misma, da existencia a lo que no es en ninguna otra parte, a lo que no es y que para nosotros es condición de existencia de cualquier cosa»<sup>341</sup>. La psique inconsciente, por lo tanto, será concebida dentro de este marco teórico como un «proceso representativo» en donde la emergencia y la puesta en relación de las representaciones se encuentra «regulado/guido por el principio del placer», debido a «la intención que tiene un afecto como objetivo»<sup>342</sup>. Regulaciones, por otra parte, que en principio no tendrán ningún «objeto externo» al cual investir, porque en ese estado originario, la psique no apunta a lo real, a lo exterior, sino «a sí misma». Esto es lo que Castoriadis caracteriza como el estado monádico de la psique, estado donde ella está orientada a sí misma, a crear representaciones con sentido propio desconectadas y distanciadas de lo «real». Estado, no

---

<sup>337</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 457

<sup>338</sup> Castoriadis, Cornelius; Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. *Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 282

<sup>339</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 444

<sup>340</sup> *Ibid* p. 430

<sup>341</sup> *Ibid* p. 457

<sup>342</sup> *Ibid* p. 457

obstante, que a futuro deberá sufrir una ruptura para que la psique pueda «socializarse» y pueda emerger así, el «individuo social».

Este proceso de «socialización de la psique» o «institucionalización social del individuo» es para Castoriadis psico y socio genético porque resulta ser «una historia de la psique a lo largo de la cual ésta se altera y se abre al mundo histórico-social a través de su propio trabajo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que ésta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma»<sup>343</sup> porque está orientada a crear sentidos y figuras propias de autosatisfacción sin vínculo con la realidad. El final común de estas dos historias será la emergencia del individuo social, individuo en donde coexistirá lo «propio» –aunque socializado- y lo «externo» –aunque «asimilado» en función de lo «propio».

Para que esto pueda darse, es necesario que se le imponga a la psique una organización extraña, pero que a la vez, se apoye o tenga algo en común con ella. De eso se ocuparán las significaciones imaginarias sociales que «no son ni racionales (no podemos «construirlas lógicamente») ni reales (no podemos derivarlas de las cosas)»<sup>344</sup>. Son creaciones de la sociedad mediante las cuales se le da existencia a esa sociedad y a los individuos que la habitan. Así, sostiene Castoriadis, «las significaciones no son lo que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni lo que piensan. Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en representar/decir social»<sup>345</sup> que resulta ser compatible, coherente, convergente con las reglas, órdenes y pensamientos que forman parte de la sociedad en la han sido «formados», «creados».

Esto implica, por cierto, que una parte de las significaciones imaginarias sociales encuentre un «equivalente» efectivo en los individuos (en su representación consciente o no, en su comportamiento) y/o que se «traduzcan» de una cierta manera, directa o indirecta, próxima o lejana a las formas y contenidos propios de su psique. Y acá sí vale la pena mencionar el lenguaje propiamente piagetiano, puesto de lo que se trata es de que esas significaciones imaginarias sean *asimiladas* por el individuo para que éste pueda *acomodarse* a ellas y a la realidad circundante, adaptándose así a los tiempos, ritmos y espacios de la sociedad que lo «crea». Es por eso, que para Castoriadis, la perspectiva psicogenética por sí sola es incapaz de explicar la formación del individuo social porque para que esto ocurra es preciso que interceda la institución de la sociedad que es la que puede limitar la imaginación radical de la psique. Así, afirma Castoriadis «lo que

---

<sup>343</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 470

<sup>344</sup> Castoriadis, Cornelius: *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Bs. As, Katz, 2006, p. 79

<sup>345</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 565

domina la obstinación de caer en ella (en la perspectiva psicogenética) es la persistente ilusión acerca de la posibilidad de reducir lo psíquico a lo biológico (o más recientemente, a la estructura y a la lógica), ilusión dominada a su vez por la voluntad de eliminar lo imaginario, tanto en calidad de imaginario social como en calidad de imaginación radical de la psique, esto es, en calidad de origen indomitable, y perpetuamente en acción (...). Lo indomitable en su efectividad, indomitable por el pensamiento»<sup>346</sup>. Por eso, para él, la perspectiva psicogenética y sociogenética son mutuamente irreductibles y, a la vez, inseparables.

Ahora bien, es preciso aclarar también que así como la psique logra socializarse e integrarse con el mundo común y público, el flujo representativo/afectivo/intencional no deja de existir. Porque desde la perspectiva de Castoriadis, el sujeto no tiene, no construye, no es poseedor de «sus representaciones, afectos e intenciones», sino que el propio sujeto es eso, es ese *flujo* de representaciones<sup>347</sup> de donde ha emergido la posibilidad permanente del pensamiento y del lenguaje<sup>348</sup>. Es decir, de ese flujo surge el individuo en tanto sujeto, surge todo lo que conformará su subjetividad, sus *formas* de pensar, sentir y actuar en el mundo. Al respecto, Castoriadis menciona la existencia de ciertos «esquemas imaginarios», aunque no desarrolla en sentido estricto ni su alcance ni significatividad. Esquemas éstos -que de considerarse- podrían situarse como subyacentes a los esquemas perceptivos, representativos (a nivel cognoscitivo o en el sentido tradicional del término «representación» como sustitución y reemplazo, como imagen mental de la ausencia) y lógico-operatorio. Estos esquemas imaginarios serían la condición de posibilidad de toda la construcción social del sujeto, puesto que serían el nexo entre aquello originario, primigenio -que luego derivará en estados inconscientes- y las significaciones imaginarias sociales que le permitan al individuo convertirse en un individuo social.

Sobre esto, Castoriadis afirma que la emergencia «de la percepción» -tomando el modelo empirista del acceso al conocimiento o a lo «real»- y «de la cosa como síntesis» -tomando el modelo kantiano- «sólo pueden pensarse si hay flujo representativo. Lo imaginario -como imaginario social y como imaginación de la psique- es condición lógica y ontológica de lo real»<sup>349</sup>. Y agrega «la percepción y la cosa no se dan desde un comienzo, sino que desde el punto de vista

---

<sup>346</sup> Ibid, p. 512

<sup>347</sup> Agrega, al respecto, Castoriadis: «Es aquello por lo cual nos encontramos en la luz aun cuando cerremos los ojos, aquello por lo cual el sueño mismo es luz. Es aquello por lo cual siempre, aun cuando «no pensamos en nada», existe esa corriente densa y continua que somos, aquello por lo cual solo estamos presentes a nosotros mismos si estamos presentes a otra cosa que nosotros incluso cuando ninguna cosa este presente, aquello por lo cual nuestra presencia ante nosotros mismos no puede nunca ser otra cosa que presencia de lo que no es simplemente nosotros» en *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 516

<sup>348</sup> «El flujo representativo contiene, o mejor, crea sus soportes y sus gérmenes, sin lo cual no serían posibles ni *legein* ni pensamiento, pero no es la composición confusa de los mismos» Ibid, p. 517

<sup>349</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 523

psicogenético emergen en la historia del sujeto porque hay flujo representativo independiente de la percepción e indudablemente previo a ella»<sup>350</sup>.

Pero este flujo como condición de posibilidad de la subjetividad social también –y como ya se ha dicho- debe someterse a los condicionamientos externos para poder «socializarse». Por eso, puntualiza Castoriadis «la imaginación radical jamás podría convertirse en pensamiento, si los esquemas y las figuras a las que da existencia permanecieran simplemente aprehendidas en la indefinición del flujo representativo, si no se «fijaran» y no se «estabilizaran» en «soportes» materiales-abstractos (materiales en tanto que esto determinado), a saber, en signos»<sup>351</sup>. Estos signos, por otra parte, serán los que posibiliten el surgimiento de la conciencia, es decir, el lenguaje como «fundamento de la comunicación de la conciencia consigo misma o, lo que viene a ser lo mismo, de la conciencia, a secas»<sup>352</sup>. Esto sería así, la emergencia de la actividad representativa tal como es entendida por Piaget. Emergencia que para Castoriadis remite a una actividad representativa previa, vinculada a la imaginación y a su capacidad creadora y no simplemente reproductora<sup>353</sup>.

En consecuencia, esto vuelve a trastocar el modelo filosófico moderno en lo que respecta al vínculo representación-subjetividad-conocimiento debido a que Castoriadis termina concluyendo que «el entendimiento y la razón se instituyen socialmente, aunque su institución se base en posibilidades y tendencias intrínsecas de la psique humana»<sup>354</sup>. Es decir, la razón, el entendimiento no partiría del sujeto per se, sino de la sociedad. Del sujeto parte ese flujo representativo como condición de ese entendimiento, como «esquema imaginario» susceptible de transformarse y converger en esquemas de percepción, acción y pensamiento en «línea», en «sintonía» con «lo real». Flujo, no obstante que subsistirá –tanto bajo una forma consciente como inconsciente- y que acompañará los destellos de las «formas» de pensar, de actuar, de percibir, de sentir. Flujo, así, que será singular y propio a cada individuo; aquello, entonces que subsista y más o menos acompañe todo lo que la sociedad deposite en él. Esto remite y se asemeja, por otra

---

<sup>350</sup> Ibid, p. 516

<sup>351</sup> Ibid, p. 524

<sup>352</sup> Ibid, p. 524

<sup>353</sup> Esto remite al modelo kantiano que incluso hasta el propio Piaget retoma. Piaget hablará de la imaginación creadora cuando la vincule al símbolo, a los productos afectivos e inconscientes que el sujeto asimilará pero no acomodará a lo real. Mientras que la imaginación reproductora será la que acompañe la internalización de los signos sociales asociados a la imitación. El problema de este modelo piagetiano será que los productos de estos dos tipos de «imaginaciones» no estarán asociados a la psique, a representaciones originarias, sino a representaciones visuales posteriormente internalizadas.

<sup>354</sup> Castoriadis, Cornelius; Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. *Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 286

parte, a ese *élan vital*, ese impulso vital, concebido por Bergson también en términos de flujo, de un fluir de la existencia.

Pero, y volviendo a la perspectiva histórica y sociogenética, «las condiciones y la organización del representar y del hacer en tanto participables, son, y no pueden dejar de serlo, socialmente instituidas»<sup>355</sup>. Es decir se produce un doble condicionamiento de ese individuo ya que lo que posee como propio –el flujo representativo/afectivo/intencional originario- condicionará lo que «asimile» e interiorice de aquello extraño que le viene de afuera –«lo externo»-; y lo que le proporcione la sociedad en la que habita –que será también «lo externo»- condicionará tanto las formas de ese sentido propio como las formas a través de las cuales ese flujo representativo asimile y se acomode a lo exterior. Esto significa que, las «disposiciones sensoriales de los sujetos» en su vista, oído, tacto, gusto, olfato; las formas mediante las cuales los sujetos perciban y perciban lo que perciban; las formas de pensar y pensar lo que piensen; de sentir y sentir lo que sientan estarán insertas en la materialidad misma que les imponga la institución social de su tiempo y lugar. «Arrojar el boomeran, bailar como los africanos, cantar el flamenco no son acciones instintivas ni transculturales»<sup>356</sup> son materialidades sociales con las que el sujeto realiza esta operación de intercambio, de asimilación y acomodación.

Por ejemplo, y pensando en la «sociedad de la información» –en términos de Castells- o en las «sociedades de control» –en términos de Deleuze- esta problemática -considerada en su conjunto- nos conduciría a tener en cuenta en el hoy: ¿qué cambios en el esquema perceptual –susceptibles de trasladarse a los esquemas de acción, representativos y operatorios- genera el contacto inmediato, inicial del niño con las nuevas tecnologías? Contacto que no sólo se traduce en el intercambio activo y simbólico sino también en las formas mediante las cuales los niños también son insertos en lo pedagógico y en los esquemas de aprendizaje cognitivos. ¿Qué sucede con la «internalización» de acciones y capacidades tales como la «paciencia», la «constancia», el «proceso», el «progreso» frente a estas materialidades que avasallan al sujeto, que son efímeras, rápidas, inmediatas? Puesto que, todo esto, ¿No conlleva un cambio en las formas de percibir, de pensar, de actuar y de sentir el entorno, es decir, lo «externo» que se le impone al sujeto para que se socialice? Preguntas éstas que apuntan a posibles derivas que adquieren sentido y viabilidad desde este intento de aproximación de perspectivas psico y sociogenéticas distintas. Ya que si bien es cierto que la posición teórica de Castoriadis prescinde de los aspectos metodológicos y más rigurosos de la epistemología piagetiana –como la necesidad de observación y experimentación científica- parte de esto se puede hallar quizás en el

---

<sup>355</sup> Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, p. 522

<sup>356</sup> *Ibid*, p. 520

trabajo clínico y metapsicológico de Piera Aulagnier cuyo abordaje teórico se encuentra en consonancia con lo postulado por Castoriadis y cuya inclusión nos permitirá asignarle cierta relevancia teórica y epistemológica a su concepto de «esquemas imaginarios» al insertarlo en un marco genético.

### 4.3 Esquemas de desarrollo, afectivos e imaginarios

Lo desarrollado por Castoriadis nos ha permitido reconducir a la representación al terreno de la imaginación radical y considerarla como una creación de *formas*, formas originarias de la psique desconectadas de la realidad y formas a través de las cuales la psique pueda ir dándole sentido, primero y significatividad, después –con la internalización de signos- a aquello que proviene de su entorno social. De esta manera, la representación ya no sería concebida como un producto subsidiario de la internalización de esquemas de acción, sino como lo que promueve y permite la *formación* de estos –y otros- esquemas para que exista un sujeto social. La representación además, ya no resulta ser correspondiente a la imagen que se obtiene del objeto, no es una reproducción del mismo al interior del sujeto que conduce a la conformación de la conciencia, del lenguaje y del pensamiento –tal como supondría el modelo piagetiano-; sino que al ser un flujo creativo, un flujo creador de formas para aquello que no lo tiene, será aquello que acompañe al individuo en su *formación*. Flujo que al socializarse y al «advenir a la conciencia» propiciará la creación de formas afectivas, perceptuales, actitudinales, cognitivas del sujeto en su intercambio constante con el mundo. Intercambio que, no obstante, será dialéctico, puesto que las significaciones sociales que provengan del exterior condicionarán a estas formas que el sujeto le otorgue a lo que recibe desde afuera. No sólo condicionarán al contenido –aquello a lo cual el sujeto deba atenerse, contemplar, adquirir para socializarse- sino a las formas mismas bajo las cuales perciba, piense, sienta esos contenidos. Por eso resulta importante destacar la potencialidad creadora de este flujo en tanto «esquema imaginario», en tanto instancia estructuradora y estructurante; estructuradora de las formas y esquemas que produce –y en consecuencia de las acciones, pensamientos que genera- y estructurante de las nuevas formas que puedan llegar a gestarse<sup>357</sup>. Pero asimismo, al ser un flujo indisociable de afectos e

---

<sup>357</sup> Al respecto, Rolando García, al remitirse a la obra de Piaget, caracteriza su concepción del desarrollo del conocimiento como una alternancia entre dos tipos de fases: «las fases estructurantes, que son reorganizativas, es decir constructivas de nuevas formas de organización del objeto de conocimiento; y fases estructuradas, con formas de organización que permanecen hasta que surgen procesos desestabilizadores». En *Epistemología; raíz y sentido de la obra de Piaget*, 1984, p. 25

intenciones, esa creación, esa producción estará ligada a la afectividad, a la vida anímica del sujeto. O mejor dicho, esa producción *será* afectividad puesto que, bajo este modelo teórico, la representación y el afecto serán indisociables entre sí y con respecto a la intención que oriente la creación de esas formas.

Ahora bien, esto último nos conduce al tramo final de este trabajo, tramo que tiene por objetivo, tratar de asignarle un estatuto «genético» a ese «flujo de representaciones, afectos e intenciones» al insertarla en un modelo de fases y/o procesos para otorgarle a la afectividad representativa un lugar inicial en la progresión de los esquemas de desarrollo. Es decir, se intenta mediante esta aproximación hacer partir al edificio de los esquemas de desarrollo piagetianos de este «esquema imaginario» que, para respetar la nominación propia de una psicogenética, llamaremos «esquemas sensorio-afectivos» para ubicarlo en un estadio inicial y primigenio. En términos reduccionistas, se trataría de hacer partir al conocimiento no de la acción, sino del afecto. Re-estructuración que sin dudas requiere un desarrollo más elaborado que el que se dará a continuación, pero esto remite a que todo lo trabajado hasta el momento fue lo que nos permitió llegar hasta acá, hasta esta reconsideración.

Para ello, tomaremos lo trabajado por Piera Aulagnier en *La violencia de la interpretación* (1975), obra en la que la autora se ocupa de «poner a prueba el modelo del aparato psíquico»<sup>358</sup> analizando la actividad representativa de acuerdo con un modelo de progresión y de estadios determinados. Al respecto, Aulagnier parte de la hipótesis de que la actividad psíquica está constituida por el conjunto de tres modos de funcionamiento o por tres procesos de metabolización: el originario, el primario y el secundario. «Proceso de metabolización» que estará relacionado, por un lado, con el concepto que ella desarrolle de representación, y por el otro, con la «situación de encuentro» continuo que caracteriza al ser viviente con el medio físico-psíquico que lo rodea. Encuentro éste que confronta a la actividad psíquica con un exceso de información, es decir con in-formaciones, elementos del mundo<sup>359</sup> exterior a los que deberá darles una forma porque para ella no la tienen. Es por eso, que ese encuentro se le impone a la psique y la exhorta a iniciar su «actividad psíquica», es decir, la obliga a darle sentido a aquello que se le presenta. Al respecto, sostiene Aulagnier: «todo encuentro confronta al sujeto con una experiencia que se anticipa a sus posibilidades de respuesta en el instante en que la vive, la forma más absoluta de tal anticipación se manifestará en el momento inaugural en que la actividad psíquica del *infans* se ve confrontada con las producciones psíquicas de la psique materna y deberá formar una

---

<sup>358</sup> Aulagnier, Piera: *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 23

<sup>359</sup> Afirma Aulagnier: «mediante el término mundo designamos el conjunto del espacio exterior a la psique» en *La violencia de la interpretación* p. 30

representación de sí misma a partir de los efectos de ese encuentro, cuya frecuencia constituye una exigencia vital»<sup>360</sup> La madre que se le acerca al niño, que lo toca, lo arropa, le da de mamar obliga a la psique a asignarle un sentido a los «efectos sensoriales» de todo eso que está sucediendo. Esa «asignación de sentido» o «proceso de metabolización» –tal como lo llamará Aulagnier- responde a tres tipos de producciones de acuerdo con la «evolución del sistema perceptual» y de «la actividad psíquica», y a tres tipos de «espacios-funciones»: «lo originario y la producción pictográfica, lo primario y la representación escénica (fantasía), lo secundario y la representación ideica o enunciado»<sup>361</sup>. Estos espacios y producciones estarán asociados a los cambios que se efectúan en la percepción que tenga la psique de su propio cuerpo en relación al cuerpo de la madre como un «cuerpo de otro». En el proceso originario, la psique no distingue esa separación, no «vive» el cuerpo de la madre como una alteridad, sino como algo ligado a lo que percibe como «cuerpo propio». Ese «despertar» dará lugar al proceso primario siendo en el proceso secundario la etapa en la que la psique logra percibirse a sí misma como un «yo» y a la madre y a los que la rodean como «otros». Estas transformaciones, a su vez, estarán acompañadas por las producciones figurativas de la psique, ya que así como en el estado originario produce «pictogramas» en tanto imágenes «fisionómicas» o «esbozadas»; en el proceso primario logra tener imágenes más nítidas que en el secundario acompañará con palabras<sup>362</sup>. Si trazáramos un paralelo con el modelo concebido por Piaget, estaríamos en condiciones de decir que ese proceso primario se corresponde con el momento en el que el niño logra internalizar la imagen del objeto ausente conformando el esquema del objeto permanente.

Estos procesos, entonces, estarán atravesados por la actividad representativa, que de acuerdo a sus etapas y niveles de desarrollo variará en la composición y funcionalidad de los elementos que intervengan. En términos generales, Aulagnier sostiene que la meta de dicha actividad es «metabolizar un elemento de naturaleza heterogénea convirtiéndola en un elemento homogéneo a la estructura de cada sistema»<sup>363</sup>. De esta manera, la representación, le otorgaría una *forma* a aquello exterior y de «índole heterogénea» a la psique para que sea inteligible por ella. Esto es compatible no sólo con lo postulado por Castoriadis, sino con la idea de asimilación y acomodación en Piaget. Un elemento<sup>364</sup> que se puede incorporar (asimilar) y cuyo esquema puede ser acomodado, readecuado a ese elemento (acomodación). Al respecto, Aulagnier rescata

---

<sup>360</sup> Aulagnier, Piera: *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 31

<sup>361</sup> Ibid, p. 24

<sup>362</sup> Sostiene Aulagnier al referirse al pasaje del proceso primario al secundario: «reconocimiento impuesto por la experiencia de la ausencia y del retorno. Imagen cosa que deviene en imagen palabra» p. 30

<sup>363</sup> Aulagnier, Piera: *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 25

<sup>364</sup> Por elemento se entiende aquellos cuyo aporte es necesario para el funcionamiento del sistema, aquellos cuya presencia se impone. En *La violencia de la interpretación* p. 32

el doble proceso de «puesta en forma» de la representación: «puesta en forma de la relación que se impone a los elementos constitutivos del objeto representado»<sup>365</sup> – homologable a la asimilación- y «puesta en forma de la relación entre el representante y el representado»<sup>366</sup> – homologable a la acomodación. Esta puesta en forma se dará –nuevamente- de acuerdo a las tres etapas representativas que ella identifica –originaria, primaria y secundaria- pero, no obstante, la idea final será lograr que los objetos sean inteligibles para el Yo –cuando éste logre conformarse- y que los pueda insertar en un esquema relacional acorde con el propio. Así la actividad de representación tiende a convertirse para el Yo en sinónimo de una actividad de interpretación.

De este modelo, no obstante, y en lo que atañe a la finalidad de esta tesina, interesa recuperar la etapa originaria, aquella que desencadena, produce la actividad representativa primigenia porque está relacionada con el afecto y con lo que podría identificarse como la emergencia de esos esquemas sensorio-afectivos mencionados anteriormente. Esquemas que no sólo serán previos a los sensorio-motrices sino que ya serán representativos -diferencias fundamentales a la hora de tener en cuenta la subversión del modelo piagetiano.

Aulagnier sostiene que la primera condición de representabilidad del «encuentro» entre el viviente y el mundo, remite al cuerpo y, más precisamente, a la actividad sensorial que lo caracteriza –por ejemplo el encuentro inicial y originario del lactante, de su boca, con el pecho materno-. Encuentro éste no menor y desencadenante de una serie de figuras *pictográficas*, es decir, representaciones muy ligeras y esquemáticas, que tienden a conectar una experiencia sensorial con una de placer o de displacer. Esta conexión recibirá el nombre de catectización, puesto que esa zona o actividad sensorial (del gusto, del oído, de la vista, del olfato, del tacto) al ponerse en contacto con «otro» o con un «objeto» –contacto que Aulagnier denominará encuentro objeto-zona complementaria- se catectizará afectiva y libidinalmente de acuerdo con la sensación de placer o displacer que la psique obtuvo<sup>367</sup>. Esta catectización, por otra parte, será la condición previa y necesaria para la catectización de la actividad de representación asociada a la imagen pictográfica que produzca ese encuentro<sup>368</sup>. Imagen ésta que será el pictograma de la sensación de placer o displacer<sup>369</sup> producida por el encuentro con ese objeto de deseo (objeto que aún no se

---

<sup>365</sup> Aulagnier, Piera: *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 26

<sup>366</sup> *Ibid*; p. 27

<sup>367</sup> En palabras de Aulagnier: «la imagen de la cosa corporal, tal como la forja el pictograma, es, pues, aquello gracias a lo cual lo originario se representa lo que para él es representable de su encuentro con el mundo» (...) «Lo único que esta actividad puede tener como representado es lo que hemos definido con el termino de objeto-zona complementario». En *La violencia de la interpretación* pp. 68-69

<sup>368</sup> «Todo acto de representación es co-extenso con un acto de catectización, y todo acto de catectización se origina en la tendencia característica de la psique de preservar o reencontrar una experiencia de placer». En *La violencia de la interpretación* p. 36

<sup>369</sup> En tal caso el objeto se tomará en sí o se rechazará fuera de sí

puede evocar) y que se «vive» a nivel sensorial y afectivo. Al no poder evocarse el objeto ni al poder constituirlo como tal -es decir, como objeto- el pictograma no puede reactualizarse en su ausencia sino en presencia y ante el «re-encuentro» sensorial que es el que «re-vive», siente esas sensaciones. No obstante, estos pictogramas se alojarán en la psique y la irán in-formando, la irán conectando con lo «externo», con aquello que no le es propio. Conexión, vínculo generado a través de esa actividad sensitiva y afectiva que le da origen. Por eso, afirma Aulagnier, para la psique, no puede existir información separada de la información libidinal.

Esos pictogramas, con el tiempo, generarán diversos tipos de respuesta en actos –sonrisas ante una caricia o llantos ante un golpe- o suscitarán nuevos actos que tiendan a reproducir una sensación afectiva asociada a un objeto-zona complementaria diferente –por ejemplo succionarse el pulgar como acto metonímico de la succión del pecho materno. Porque «como vivencia de lo originario», tal como lo sostiene Aulagnier, «el afecto es representado por un acción del cuerpo, y más precisamente, por la acción de atracción o de rechazo recíproco de la zona y del objeto»<sup>370</sup>. De esta manera, comienzan a entretenerse estos vínculos «inter-esquemáticos» que progresarán a su tiempo, a su ritmo y que coexistirán durante toda la vida del sujeto. Porque este proceso originario que «metaboliza» y «catectiza» las «situaciones de encuentro» de la psique ante el mundo, no desaparece, evoluciona junto al sistema perceptual y cognitivo del sujeto. Por consiguiente, la forma pictográfica investida de afecto como producto característico de este esquema y de esta formación de sentido, subsistirá, ligada al sentido corporal y perceptual del sujeto, sin dudas, pero también a la formación de los esquemas más complejos, los representativos y lógicos. En palabras de Aulagnier: «esta metabolización que opera la actividad representativa persiste durante toda la existencia. La actividad intelectual, «la idea» que ella produce (...) se ubica como equivalente a la zona-objeto complementario cuya actividad genera placer o displacer»<sup>371</sup>. Lo que se inviste de carga afectiva dentro de este modelo ahora, es la «idea», es decir, las producciones propias de la psique que no fueron necesariamente generadas por el contacto sensorial.

Lo desarrollado por Aulagnier, nos conduce, por lo tanto, a tratar de ver someramente cómo ha sido concebido el afecto dentro de la teoría psicogenética. Esto nos permitirá apreciar otro de los problemas que presenta esta perspectiva, problema que estará ligado al modelo evolutivo del desarrollo y a la ausencia de una psique. En la explicación sobre la conformación de la conciencia y de la actividad representativa y cognitiva, las acciones que al internalizarse posibilitan esa formación son acompañadas por actos inconscientes que no tienen un *topos*, es decir, que no se

---

<sup>370</sup> Aulagnier, Piera: *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001, p. 58

<sup>371</sup> *Ibid*, p. 45

hallan en una psique<sup>372</sup>. Por ese motivo, además, no se puede concebir la presencia de ningún producto psíquico originario, pues no hay nada que lo pueda producir al no haber imágenes internalizadas, al no existir la función simbólica –instancia que en el devenir, emergerá después.

Dentro de este modelo, por otra parte, el afecto será concebido como un motor, como una energía que conduce a la formación de los esquemas de desarrollo (de acción, de representación y lógico-operatorios)<sup>373</sup> a los cuales les asigna, incluso, cierta carga valorativa. Pero asimismo, el afecto también los acompañará en su evolución y se integrará y progresará a la par de ellos. En palabras de Piaget «la vida afectiva, como la vida intelectual, es adaptación continua, y las dos adaptaciones son no solamente paralelas sino interdependientes, puesto que los sentimientos expresan los intereses y los valores de las acciones de las cuales la inteligencia constituye la estructura». Y aquí aparece otro problema asociado a la conceptualización del afecto desde la teoría piagetiana. Para Piaget el afecto no genera estructuras, ni puede estructurar o modificar las estructuras en las que interviene<sup>374</sup>, puesto que de eso se ocupa «la vida intelectual», los mecanismos de desarrollo cognitivo. Esto queda manifiesto en *Inteligencia y Afectividad* (1954) cuando afirma: «nos proponemos, entonces, mostrar que si bien la afectividad puede ser causa de comportamientos, si interviene sin cesar en el funcionamiento de la inteligencia, si bien puede ser causa de aceleraciones o de retrasos en el desarrollo intelectual, ella misma no genera estructuras cognitivas ni modifica el funcionamiento de las estructuras en las que interviene»<sup>375</sup>. No obstante y pese a lo sostenido por él en esta cita, Piaget ligará al afecto más con el pensamiento simbólico que con el racional o representativo. Esto es así porque el pensamiento simbólico será el que más asociado esté al inconsciente, a la actividad asimilativa del niño y a la creación de símbolos propios que no se adapten estrictamente a la realidad. Esto remite a cierto «inconsciente afectivo» que subyace a esas prácticas y creación de símbolos<sup>376</sup>. Pero de vuelta, el

---

<sup>372</sup> Al respecto, citábamos en el Capítulo 3 un distanciamiento de Piaget con el Freudismo al creer que para pensar en una continuidad entre la asociación inconsciente y la actividad inteligente se debía revisar la teoría de las relaciones entre ambos «en un sentido más funcional y menos topográfico». Allí estriba también parte del problema conceptual de la teoría psicogenética, le asigna mucha relevancia a la «función» y se pierde de vista el modelo topográfico, aquel que lo conduciría a pensar en la existencia de la psique.

<sup>373</sup> Freud también concebirá al afecto como una energía separada de la pulsión, que la acompaña en su llegada a la psique en tanto representante psíquico.

<sup>374</sup> No obstante y si bien resulta un poco paradójico, Piaget a lo largo de diversas obras -tanto en la *Formación del símbolo en el niño* (1964) como en *Inteligencia y afectividad* (1954) o *Seis estudios en Psicología* (1970)- se refiere al afecto en tanto «esquemas afectivos». Al respecto, se cita algo por él sostenido en *La formación del símbolo en el niño*: «hay que hablar de esquemas afectivos así como hay esquemas motores y esquemas intelectuales (y son estos, además, los mismos esquemas o, al menos, aspectos indisociables de las mismas realidades) y es el conjunto organizado de estos esquemas el que constituye el «carácter» de cada uno, es decir, sus modos permanentes de comportamiento». P. 352

<sup>375</sup> Piaget, Jean; *Inteligencia y Afectividad*; Aique, Bs. As, 2005, p. 22

<sup>376</sup> Para mencionar un ejemplo que da Piaget al respecto «un niño celoso del nacimiento de un hermanito, jugando por casualidad con dos muñecos de tamaño desigual, hará que la pequeña se vaya bien lejos de

problema en Piaget es que esos símbolos sólo aparecen como símbolos con la conformación de la actividad representativa, que sólo se produce con la interiorización de los esquemas de acción devenidos en imagen. Con Aulagnier podemos pensar esto como un pictograma, algo que no llega a ser ni símbolo ni signo, sino «un esbozo de», una forma pictográfica y sensible de ese flujo representativo, afectivo e intencional que aparece antes de la capacidad de evocar objetos ausentes, antes del lenguaje y del pensar. Es decir, a través de los trabajos de Aulagnier, podemos pensar en la producción de un sentido originario asociado a la facultad afectiva y a la actividad psíquica. Es decir, puede concebirse al afecto no como un motor o un «acompañante paralelo» de los esquemas de conocimiento, sino como parte de uno de ellos. De esta manera, no sólo se le estaría reconociendo al afecto la posibilidad de dar sentido sino también la de estructurar formas y generar los futuros esquemas de desarrollo –capacidad no reconocida por la teoría piagetiana-. Así, lo ubicaríamos en un estadio inicial –el esquema sensorio-afectivo- esquema cuyo producto –el pictograma- será el que le adjudique sentido a aquella in-formación inmediata que se le presenta a la psique como consecuencia de una situación de encuentro aún no vivida u originaria para el sujeto.

Por consiguiente, el hecho de re-pensar la noción de representación, su relación con la subjetividad y con la progresión del conocimiento, nos conduce a un terreno fértil para reconsiderar no sólo el orden de los esquemas de desarrollo piagetianos sino el modelo de las identidades y permanencias construido por Piaget y recuperado en forma de cuadro en el capítulo 3. Es decir, al modelo de relaciones entretejido entre los mecanismos de adaptación –asimilación y/o acomodación-, los tipos de significación desencadenada –el signo, de carácter colectivo y arbitrario y el símbolo de índole individual e imaginado- y la clase de pensamiento desarrollada –el reproductor asociado con la intuición y la imitación, el simbólico relacionado con la creación y el conceptual/lógico. Mecanismos, significaciones y tipos de pensamiento que, no obstante, estarán atravesados por esos esquemas imaginarios que formarán al sujeto en tanto totalidad puesto que definirán las formas en las que ese sujeto perciba, sienta, actúe y piense al mundo. Sobre esos esquemas se construirá la subjetividad de manera global e integrada en sintonía con el tiempo y espacio social donde el sujeto viva.

---

viaje, mientras que la grande se quedara con su madre: suponiendo que el sujeto no comprenda que se trata de su menor y de el mismo, diremos entonces que hay un símbolo inconsciente o secundario”. Así, Piaget postula que el pensamiento simbólico es, pues, la única toma de conciencia posible de la asimilación propia de los esquemas afectivos» que pueden dar lugar a este tipo de intercambio. Es entre los símbolos especialmente afectivos donde se encontraran las asimilaciones secundarias y esto tanto más cuanto la afectividad en juego sea.

## Consideraciones finales

¿Por qué Piaget? ¿Por qué Castoriadis? ¿Por qué Piaget a través de Castoriadis? Las ideas que encierran estos interrogantes nos conducen a rever el marco socio-histórico con el que abrimos el presente trabajo que influye en la construcción, la lectura y el abordaje de las problemáticas teóricas. Afirmar que la noción de representación es un concepto imposible porque es el término que pone en evidencia la no-determinación de las «cosas», su significatividad histórica y su correspondencia con el orden de configuración dominante en su tiempo y espacio social, nos sitúa en el lugar de la construcción. Un lugar desde el cual se puede pensar y analizar al mundo partiendo del supuesto de que las teorías y los proyectos epistemológicos que han sido el fundamento, el andamiaje y el motor de la Modernidad han respondido también a un tiempo y a un espacio socio-histórico. Situación ésta que los coloca en un diálogo continuo tanto con el presente como con el pasado. Diálogo en el que se entretienen los enlaces, esos vínculos a través de los cuales una presencia logra sustituir y reemplazar a una ausencia, para darle una definición y una significación al relacionarla con otras presencias, con otras definiciones y significaciones. Esta red, esa «madeja», ese «conjunto multilineal»<sup>377</sup> que se abre, resulta ser el dispositivo representativo. Aquel donde emergen y se articulan determinadas mediaciones representativas de acuerdo con el «suelo positivo» que les da identidad y existencia. Ese suelo que define el ordenamiento de las condiciones de posibilidad de todo preguntar, de todo pensar, de todo saber, de todo enlace; es decir, de todo objeto de conocimiento y tipo de subjetividad. Sobre ese suelo positivo, tal como sostuvimos en el Capítulo 1, se definirán entonces las «formas» que adoptarán las presencias en su entramado socio-histórico; formas que pueden mutar, replicarse y hasta alterar el status quo de esa base positiva si generan otras formas, otros vínculos que discrepen o se opongan a ella. Así, se instituye un nuevo dispositivo representativo que no será totalmente disruptivo, puesto que en él persistirán elementos del pasado que se mantengan estables o que sirvan para darle a ese dispositivo emergente un sentido contrario al anterior.

Al respecto, habíamos presentado a la Modernidad como un ejemplo paradigmático de esto, porque ella, en tanto orden de configuración, surge del «suelo positivo» renacentista, ese suelo que conforma el marco, los límites y las condiciones de posibilidad de los elementos de positividad modernos. Elementos estos que si bien rompen con el dispositivo representativo renacentista, no pueden dejar de responder a él en tanto base necesaria para marcar la ruptura y el

---

<sup>377</sup> Ambos términos son citados como términos de Deleuze

distanciamiento. Esto mismo que señalábamos con respecto a la Modernidad, también es aplicable a las teorías o a los proyectos epistemológicos dentro de los cuales se trabajan y se piensan los conceptos y se abordan determinadas problemáticas. Teorías y proyectos que se entretujan en continuidad y/o en discontinuidad con los estudios previos o con los de su época porque partiendo de ellos es que pueden desplegar sus críticas o su abordaje divergente. Marco éste que justamente nos permitió acercar dos perspectivas teóricas de tradiciones, tiempos y posiciones diferentes para generar nuevos enlaces, nuevas *formas* que pudieran suscitar una nueva *forma* de pensar al concepto de representación en su vínculo con el conocimiento y la subjetividad.

Esta intención, nos ha conducido a intentar rastrear y re-construir socio-históricamente las *formas* bajo las cuales se pensó y se abordó esa problemática partiendo del modelo cartesiano que es el que relaciona a la representación con la *cognitio*, es decir, con el sujeto cognoscente y el conocimiento verdadero. De esta manera, con Descartes, la representación aparece como un criterio de verdad, como el fundamento del conocimiento científico que se anhelaba hallar para asentar las bases de un método y una *mathesis* universal. Así, la «representación» se entiende como una idea objetiva del mundo o de la realidad a estudiar que se duplica en la *res cogitans* del sujeto, primero, y en el orden de conocimiento después, bajo el aspecto de fórmula o axioma a seguir. Esto remite a lo que Castoriadis denomina la lógica-ontología heredada que se sitúa en Grecia primero –a partir de Platón y Aristóteles- y continúa en Occidente, cuando Descartes y Bacon recuperan la idea del *órganon* -la formación de las categorías de la razón-, la del método como guía segura de la ciencia y el problema de la representación asociado al acceso al conocimiento. Problema que Descartes ubicará en el sujeto, concebido éste como una sustancia dual –la *res extensa* y la *res cogitans*.

En discrepancia con esta idea, situamos a Hume quien trata de pensar en un sujeto empírico y en una noción de representación asociada a la percepción y a la experiencia. La representación sería entonces una copia o una imagen débil de las impresiones que forman parte «de lo dado», de la colección de percepciones distinguibles, que para Hume, constituían todo lo que el hombre podía llegar a conocer. Estando este posible conocimiento, condicionado por los principios innatos de semejanza, contigüidad y causalidad que conformaban la actividad mental asociativa no-reflexiva. Esas impresiones se relacionaban con las ideas a través de la imaginación –que podía inventar- o del hábito –que tenía fuerza de creencia. Por eso, la unidad de las diversas ideas acerca de los objetos se lograba mediante la costumbre, en la medida en que lo experimentado se convertía en hábito, en una instancia pasada concebida como regla del porvenir. No obstante, la antinomia entre lo empírico y lo trascendental no logra resolverse y si

bien Hume pone en jaque la idea de sustancia que envuelve al sujeto cartesiano, tampoco llega a concebir un sujeto capaz de hacer ser los principios formativos de los objetos y los fenómenos.

Dentro de esta antinomia desatada entre el empirismo y el racionalismo, situamos a Kant quien reformulará la noción de sujeto y de conocimiento a partir de la consideración de las formas trascendentales como condición de posibilidad de toda representación junto con las formas empíricas. Sometiendo a Crítica los principios de la Razón Pura, tratará de vincularla con la experiencia a la que intentará asignarle una estructura universal y necesaria. En consecuencia, para Kant existirán dos tipos de representaciones como *condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia*: las que corresponden a las *formas puras a priori* y las que remiten a las *formas empíricas a posteriori*. Es decir, aquellas que son «fuentes cognoscitivas originarias (propias) de nuestra mente»<sup>378</sup> y por ende, independientes de la experiencia –las formas puras a priori- y aquellas que «para ser» dependen de los datos que suministra la experiencia -las formas empíricas a posteriori. Frente a estas dos representaciones, Kant se encontrará con el problema del «enlace», de «la unidad» de lo múltiple –lo sensible y conectado con la experiencia- y lo sintético –los conceptos y las categorías vinculadas al entendimiento-. Solución que hallará en el concepto de «esquema», un producto de la imaginación pura a priori (o imaginación productiva) que tendrá por objeto «la unidad de determinación de la sensibilidad» bajo un concepto sin basarse en ninguna condición de la experiencia. La imagen será, por el contrario, un producto de la imaginación reproductiva atada a una intuición singular. De esta manera, Kant construye una explicación gnoseológica sobre las condiciones subjetivas del conocer. Condiciones que, por otra parte, hallaban una validez objetiva al enlazarse a una conciencia, a un «yo pienso». Conciencia a la que Kant denominará *apercepción trascendental* por ser la condición y el fundamento originario del conocimiento. Es decir, está *apercepción* remite al «yo», al acto consciente que acompaña todas las representaciones. Así, el proyecto kantiano concluye con la construcción del objeto por parte de la actividad sintética y consciente del sujeto.

Este modelo se trasladará al campo de la ciencia, que se preocupará por comenzar a construir «esquemáticamente» el objeto de estudio utilizando los principios a priori de la razón. De ahí que el conocimiento mismo se transforme en una ciencia con el surgimiento de la epistemología cuyo afán era encontrar los fundamentos científicos de la experiencia física. Se produce así un viraje en la forma de abordaje de los problemas, que de ser filosóficos/gnoseológicos se transforman en epistemológicos y con una fuerte impronta positivista. Positivismo que instituye una «concepción científica del mundo», concepción que se proponía «la

---

<sup>378</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; La estética Trascendental; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; p. 120

clarificación de los problemas filosóficos tradicionales» transformándolos en problemas empíricos para poder someterlos a la ciencia de la experiencia. Esta transformación también requería de un ordenamiento físico-matemático pero basado en la experimentación para que todo sea «cuantificable», «medible», «verificable» y «observable». Rasgos que todo conocimiento debía adquirir para ser considerado «científico» y, en consecuencia, «verdadero». Esto afectará al lenguaje propio de las ciencias y se usarán conceptos de la lingüística, la economía y la biología para aplicar al terreno y al espacio de proyección de las Ciencias Humanas. Ciencias estas que – para Foucault- se ocuparán del hombre, puesto que el hombre –tras el modelo kantiano- aparece como la condición del conocimiento al hallarse en él las categorías de todo lo pensable y representable.

Y aquí es donde situamos a Piaget, quien se ocupa justamente de construir una epistemología genética para hallar una explicación científica y verificable de la formación de la función simbólica y/o semiótica –la encargada de producir los símbolos puramente asimilativos o los signos socialmente adaptados- que conducen a la conformación de la conciencia y a la capacidad de razonar. Esa capacidad cognitiva del hombre se explicará mediante la internalización de las imágenes que el niño obtenga de las imitaciones o del juego simbólico, es decir de la interacción que lo vincule con los objetos y/o personas de su entorno. A raíz de esta práctica de intercambio surgirán los esquemas de acción, esquemas que mediante su constancia, evolución y persistencia en el tiempo propiciarán la internalización del objeto ausente a través de la imagen, hecho que dará lugar a la conformación de la actividad representativa, primero, y de la conciencia, después. Así como Kant distinguía dos tipos de representaciones de acuerdo a su modelo teórico –las empíricas y las trascendentales- Piaget identificará tres teniendo en cuenta sus características funcionales y su relación con los mecanismos de adaptación de la inteligencia –los mecanismos de asimilación y acomodación-. Estas serán: la representación simbólica, la imitativa y la cognoscitiva. No obstante, la imagen internalizada siempre será una evocación/reproducción al interior del sujeto, pero en ella podrán sobresalir elementos asimilativos –si son imágenes que el sujeto carga de contenido afectivo y/o inconsciente sin adaptarla a la exigencia del medio-, elementos acomodativos –si por el contrario, son imágenes que replican, reproducen una significación tomada del entorno sin que llegue a ser comprendida del todo por el sujeto-, o elementos adaptados -si es que esa representación responde a un equilibrio entre los mecanismos de asimilación y acomodación. Esta última será la representación propiamente cognoscitiva, aquella que derive en el pensamiento racional. A su vez, este modelo interpretativo también contempla la funcionalidad de la imaginación, que será creadora si propicia el surgimiento

de símbolos y se asocia al juego y al pensamiento simbólico, o reproductiva, si se asocia a la internalización de signos, a la imitación y el pensamiento imitativo.

De esta manera, la representación aquí también estará asociada a la percepción, la realidad, la conciencia, el pensamiento, la imagen y a una actividad de reproducción -de sustitución y de reemplazo del objeto por una imagen que se corresponde con él y se internaliza. Eso surge con Descartes, continua con Hume, quien pese a concebir a la representación como una copia que se deposita directamente en la mente sin interacción, instauro la idea de hábito en tanto «unidad dinámica», de la costumbre como camino para internalizar, unir las impresiones con las ideas –o en un lenguaje derivado, las percepciones con las representaciones. Kant, por su parte, tomará en cuenta la experiencia, pero no obstante, el objeto será una construcción del sujeto. Construcción que Piaget concebirá como dialéctica y posibilitada por la acción. En todos ellos hay rupturas, de uno con respecto al anterior, pero no obstante se advierte una continuidad de abordaje en la forma de entender y concebir a la representación y de asociarla al conocimiento y a la subjetividad.

Otro de los elementos disruptivos advertidos en la conceptualización de Piaget será la emergencia del inconsciente y de la afectividad. Cuestiones que no deja de lado y trata de integrar a su modelo de los esquemas de desarrollo pese a no ser una temática trabajada in extenso por él. Temática ésta que rompe con los postulados de la Razón y la *Cognitio* de la Modernidad y que emergerá como un objeto de estudio a través de la figura de Freud. Por eso también fue necesario situar a Freud, debido a que, para pensar en un abordaje divergente de la noción de representación que rompiera con la lógica-ontología heredada, fue menester trabajarlo en relación al inconsciente e introducir el problema de la psique. Problema que no aparece en Piaget, puesto que las acciones sensorio-motrices se desarrollarán de manera inconsciente hasta conformar la conciencia. Siguiendo este patrón, primero se internalizarán acciones y luego las imágenes correspondientes. Ambas internalizaciones serán inconscientes hasta que las imágenes logren conformar la actividad representativa y se forme, en consecuencia, la conciencia. Los actos inconscientes, no obstante, seguirán subsistiendo, tanto en los esquemas representativos –y en el pensamiento simbólico, imitativo o adaptado- como en los esquemas lógico-operatorios. Asimismo, el afecto será concebido como un motor, como una energía que acompañará la formación y consolidación de los distintos esquemas de conocimiento.

Al incorporar en esta problemática a la psique, incorporamos a las producciones originarias de esta psique, producciones que se vincularán a las pulsiones, a la vida anímica y a la imaginación radical. Y aquí es donde presentamos lo desarrollado por Castoriadis, quien retomará

lo trabajado por Freud en el terreno de las representaciones inconscientes y lo derivará hacia las representaciones conscientes. De esta manera, la representación será una *puesta en forma*, una creación de la *imaginación radical*, que le conferirá una forma específica tanto a las pulsiones generadas por excitaciones endosomáticas que provienen del interior y que no poseen cualidad psíquica, como a la *X incognoscible* que proviene del «exterior» y que «en sí» no tiene ninguna forma. La imaginación así presenta o hace presente algo en el sujeto a partir de las representaciones que ésta crea; representaciones que no resultan ser imágenes en el sentido restringido y habitual («imagen visual») sino formas indeterminadas, condicionadas por las pulsiones o las impresiones del «exterior» pero no causadas por ellas. Esta facultad de la imaginación de otorgar y crear formas para aquello que no lo tiene, será, por consiguiente, una condición de posibilidad de la subjetividad y del conocimiento. Gracias a ella el sujeto «crea sentido», puede «asimilar» las in-formaciones que provienen del «exterior» y puede -en un estadio inicial, primigenio- socializar a la psique y luego conformar su conciencia y los esquemas de desarrollo. De esta manera, la representación ya no es concebida como un producto subsidiario de la internalización de esquemas de acción, sino como lo que promueve y permite la *formación* de estos y otros esquemas para que exista un sujeto social. Por eso, el producto de la imaginación radical, el flujo de «representaciones, afectos e intenciones» es susceptible de transformarse en lo que ha sido denominado por Castoriadis «esquema imaginario». Esquema indisoluble del afecto y de las intenciones que movilicen la creación de las diversas formas que acompañarán al individuo en su *formación* propiciando la creación de esquemas afectivos, perceptuales, actitudinales, cognitivos –tanto bajo una forma consciente como inconsciente- en su intercambio constante con el mundo. Intercambio que, no obstante, será dialéctico, puesto que las significaciones sociales que provengan del exterior condicionarán a las «formas de dar sentido» del sujeto. No sólo condicionarán al contenido –aquello a lo cual el sujeto deba atenerse, contemplar, adquirir para socializarse- sino a las formas mismas bajo las cuales perciba, piense, sienta esos contenidos. Por eso, hablamos de un «doble condicionamiento», así como lo que el sujeto reciba del «exterior» estará -en su asimilación- condicionado por el destello singular de ese flujo que le es propio y característico; lo que le proporcione la sociedad en la que vive condicionará las formas a través de las cuales ese flujo representativo asimile y se acomode a lo exterior.

Entonces hablamos de una «situación de encuentro» con el mundo, una situación de encuentro constante en la que la psique y los esquemas del sujeto se verán obligados a «metabolizar», a convertir lo exógeno y heterogéneo en algo homogéneo y con sentido para poder vivir. Y llegados a este punto, ya nos introducimos en el lenguaje y los conceptos propios de

Aulagnier. Autora a través de la cual buscamos convertir a esos «esquemas imaginarios» en el origen de los esquemas de conocimiento piagetianos al denominarlos «esquemas sensorio-afectivos». La pregunta tácita que nos condujo a esto fue: ¿cómo crea y le da sentido el sujeto al mundo cuando aún no puede significarlo a través de su acción porque antes de eso necesita tener una «noción» de su cuerpo? ¿Cómo crea sentido, además, cuando aún no puede producir «imágenes visuales»? Y la respuesta la hallamos en la «vivencia afectiva», puesto que lo que el sujeto siente cuando se «encuentra» con la madre, con el pecho materno, con alguien que lo toca, lo toma en brazos; despliega una serie de sensaciones corporales (de placer o displacer) que sólo pueden «representarse» si se «catectizan» afectivamente. Es decir, el contacto con el objeto o con el otro catectizará una zona corporal como fuente de placer o displacer –lo que Aulagnier denomina objeto-zona complementaria-, surgiendo de ese «contacto catectizado afectivamente», un pictograma mediante el cual la psique se lo represente. La superficie sensorial se excita, se activa ante el encuentro con lo «heterogéneo», excitación que se traduce en un pictograma psíquico. Pictograma que generará con el tiempo una respuesta en actos (sonrisas, llantos) o dará origen a nuevos actos que tiendan a reproducir una sensación afectiva asociada a un objeto-zona complementaria diferente –por ejemplo succionarse el pulgar como acto metonímico de la succión del pecho materno. De esta manera, comienzan a entretorse estos vínculos «inter-esquemáticos» que progresarán a su tiempo, a su ritmo y que coexistirán durante toda la vida del sujeto. Por consiguiente, la forma pictográfica investida de afecto como producto característico de este esquema y de esta formación de sentido a raíz del encuentro con el mundo, subsistirá, ligada al sentido corporal y perceptual del sujeto, sin dudas, pero también a la formación de los esquemas más complejos, los representativos y lógicos. Porque, de nuevo, a través de la puesta en forma pictográfica y afectiva se le da una representación inicial a todo encuentro del sujeto con el mundo. Este esquema, entonces, estructurará todas las formas mediante las cuales el sujeto le da forma a ese mundo, desde las formas afectivas, perceptuales y actitudinales, hasta las propiamente racionales y cognitivas. Por ejemplo, toda idea nueva que el sujeto piense, tendrá una raíz pictográfica primero, puesto que el sujeto tendrá un esbozo, una fisonomía de esa idea que con el tiempo será más nítida, será algo que pueda reproducir y articular con más fuerza (podrá ser una imagen asociada a enunciados o argumentos más consistentes). Idea, además, que estará conectada con su afectividad, con la forma de vincularse, posicionarse, pensar y darle sentido al mundo. Ideas, pensamientos que supondrán también, cierta carga de interés o desinterés.

Así finalizamos el recorrido de esta tesina, por eso suscitó especial interés esa relectura de la noción de representación en Piaget a través de Castoriadis, porque fue a través de ella que

podimos pensar de otra manera la conformación de la actividad representativa en el sujeto en su intercambio práctico y simbólico con el mundo. Cuestión que derivó también en una re-consideración de los procesos de formación de los esquemas de conocimiento al situar en las representaciones originarias de la psique –promovidas por la imaginación radical-, la forma bajo lo cual el sujeto le da sentido y comienza a crear situaciones de intercambio con el mundo -en lugar de la acción práctica o sensorio-motriz. En consecuencia, la reconstrucción socio-histórica inicial no sólo fue necesaria para ubicar en tiempo y espacio a ambas teorías, para trazar las continuidades que en la concepción de Piaget subsistían con respecto a los postulados de la Filosofía Moderna –pese a las claras rupturas que también fueron identificadas-; sino también, para posicionar a esta construcción teórica que, como toda construcción, remite a un espacio y a un tiempo histórico determinado. Construcción, no obstante, desde la cual partimos para abrir horizontes de trabajo que se deducen de esta re-conceptualización de la noción de representación al interior de la teoría psicogenética. Por consiguiente, y para rescatar lo dicho en la problemática introductoria de esta tesina, estas aperturas teóricas remiten a un acercamiento desde las Ciencias de la Comunicación, en general, y desde el campo de la Comunicación y Educación, en particular, al Constructivismo, terreno integrado por diversas corrientes y disciplinas –la Psicología Genética «Revisada», la Psicología Social, la Teoría de las Representaciones Sociales o RS, la Psicología Educativa, entre otras-.

En lo que resta, entonces, expondremos tres áreas de interés asociadas con problemáticas diferentes, dos de las cuales cuentan con amplios estudios y antecedentes, mientras que la última constituye un área en progreso. Nos referimos: a las investigaciones sobre el conocimiento infantil en su vínculo con las representaciones sociales y subjetivas<sup>379</sup>; a los estudios sobre los sistemas de interpretación que construyen los niños cuando comienzan a ser alfabetizados<sup>380</sup>; y a los trabajos sobre el impacto de las nuevas tecnologías en la constitución de subjetividades –aunque no tanto en la formación de esquemas de desarrollo. La idea sería ver qué aportes podrían trasladarse al abordaje de estas problemáticas a partir de la re-consideración de la noción de representación trabajada desde esta tesina.

---

<sup>379</sup> Temática que viene siendo desarrollada en el campo de la Psicología desde el surgimiento de la Teoría de las Representaciones Sociales o RS desarrollada por Moscovici y continuada por Denise Jodelet, Wagner, Jovchelovich, entre otros-; retomada también por la Psicología Cognitivista (Pozo 2001, Varela 1991); por la psicología genética «revisada» (Castorina, Barreiro) y por la «la tercera generación de estudios post piagetianos» de la que forman parte Psaltis, Duveen y Perret-Clermont.

<sup>380</sup> Área de trabajo en la que se ha destacado Emilia Ferreiro junto con Ana María Kaufman y Ana Teberosky desde un abordaje psicogenético y constructivista.

## Tres aperturas teóricas

En cuanto a las discusiones que remiten al estudio del conocimiento social y cotidiano, y más precisamente infantil, en su vínculo con las representaciones sociales, es posible ubicar por un lado, los enfrentamientos entre la Psicología Cognitivista y la Psicología de las RS en cuanto al abordaje del sentido común<sup>381</sup>; y por el otro, a ciertos debates vinculados a la compatibilidad entre la metodología y la perspectiva propia de la psicología genética y las RS respecto de los procesos de anclaje, formación y objetivación<sup>382</sup>. En cuanto al primer grupo, los problemas remiten a las discrepancias entre las tesis ontológicas sostenidas por cada proyecto «según el sentido común se fundamente en la biología o en la historia social»<sup>383</sup>, y a la forma de abordaje, centralizada en el análisis de la elaboración individual de las representaciones en base a un «aparato mental natural *encarnado* que procesa información cultural»<sup>384</sup> (Psicología Cognitivista) o en el análisis de su génesis histórico-social y la interdependencia entre individuo y sociedad (RS). Por otra parte, la conceptualización de la propia noción de representación también resulta ser distinta, mientras que para el primer grupo «supone la idea de símbolo o imagen que se procesa en un aparato mental tajantemente separado del mundo, siguiendo la tradición cartesiana»<sup>385</sup> –en términos generales y sin mencionar algunos aportes particulares como los de Pozo (2001) y Varela (1991)- para el segundo, supondría la restitución simbólica de un objeto ausente por parte del sujeto social (Jodelet). Al respecto, los trabajos y programas de investigación vinculados a la Psicología Genética se involucran en esta problemática discrepando o coincidiendo con ambas tendencias teóricas. Y aquí es donde interesa situar desde una tercera posición, a Gerard Duveen, quien ha intentado reconstruir los procesos formadores de las Representaciones Sociales apelando a una triple análisis genético<sup>386</sup> –onto, micro y sociogenético- tratando de distanciarse del componente biológico. Asimismo y desde este mismo marco teórico, Duveen se ha concentrado en la revisión de la relación entre el individuo y la sociedad, focalizándose en la tríada sujeto - objeto - otro, para pensar el contexto social que interviene en el desarrollo de la inteligencia<sup>387</sup>.

---

<sup>381</sup> Ver: Castorina, Barreiro, Toscano: «Las representaciones sociales y las teorías implícitas»; en *Educação e Realidade*, Brasil, 2005

<sup>382</sup> Ver: Castorina y Barreiro: «Las representaciones sociales y su horizonte ideológico. Una relación problemática»; en *Boletín de Psicología*, No. 86, Marzo 2006, 7-25

<sup>383</sup> Castorina, Barreiro, Toscano: Las representaciones sociales y las teorías implícitas; en *Educação e Realidade*, Brasil, 2005, p. 218

<sup>384</sup> *Ibid*, p. 214

<sup>385</sup> *Ibid*, p. 213

<sup>386</sup> Motivo por el cual es considerado como un precursor en la elaboración de una Psicología Social Genética

<sup>387</sup> Castorina, José Antonio: «Gerard Duveen: un enfoque dialéctico para relacionar la teoría de las representaciones sociales y la psicología del desarrollo», en *Psicología de la Educación*; N° 29; San Pablo; 2009; p. 5

Pero el problema estriba en que estas diferentes líneas de trabajo siguen concibiendo a la noción de representación<sup>388</sup> en los términos piagetianos. Por consiguiente, y partiendo de esa base conceptual, las representaciones sociales constituirían un «conjunto cerrado» y dado de creencias que se le imponen al sujeto para que éste logre socializarse. Se lo toma como una «forma en sí misma» no como parte de las significaciones sociales que efectivamente se le imponen al sujeto, pero a las cuales éste les asigna una forma de acuerdo a ese flujo singular desde el cual asimila y le otorga sentido al mundo. A los fines de un abordaje que contemple este «doble condicionamiento», interesa destacar la importancia del análisis «microgenético» que introduce Duveen, puesto que la mirada microgenética remite a las «situaciones de encuentro», a las «formas de contacto» con lo exógeno que van a repercutir en la formación subjetiva del individuo. Porque así como la ontogénesis nos ubica en el sujeto, en su propia historia, y la sociogénesis en el tiempo y el lugar de su sociedad, la microgénesis nos situaría en el reducto de relaciones, objetos e instituciones con las cuales se vincula y en la forma en la que se vincula. Este análisis micro, además, nos colocaría ante un abordaje de índole sociológico y comunicacional, porque ahí intervendrían los vínculos más cercanos (institucionales y familiares), los consumos culturales y la trama socio-económica. Al respecto y debido a que esta problemática tiene por objetivo «el estudio del conocimiento infantil en su vínculo con las representaciones sociales y subjetivas», muchos trabajos se han abocado a investigar, por ejemplo, qué representaciones tienen los niños respecto de las ideas de «justicia», «historia» o «género» (ser mujer u hombre)<sup>389</sup>. Por consiguiente, podría constituir un aporte interesante también, el hecho de tener en cuenta las «situaciones de encuentro» a las que se expone ese niño para pensar lo que piensa – por ejemplo, qué tipo de ideas/construcciones asociadas a esas significaciones aparecen en los libros de textos escolares con los que se educa, en los objetos culturales que consume – dibujos animados, series, libros, juegos electrónicos-etc, en las formas bajo las cuales los instruyen sus maestros o lo dialogan/escuchan de sus padres, hermanos, tíos, etc-. Ideas, no obstante, que el niño no reproducirá «tal cual» sino que asimilará a su propio flujo esquemático de construcción.

Por su parte, los trabajos de Emilia Ferreiro se han focalizado en considerar «la psicogénesis de los sistemas de interpretación que los niños construyen para entender la representación alfabética del lenguaje»<sup>390</sup> durante su proceso de alfabetización escolar. La intención radica en apreciar las hipótesis y las explicaciones, las reglas de producción y los

---

<sup>388</sup> Aquí interesa destacar tanto a las disciplinas tradicionales como a los trabajos más actuales, como por ejemplo el de Duveen o «la tercera generación de estudios post piagetianos»

<sup>389</sup> Es posible mencionar los trabajos de Castorina y Barreiro (2006), y de Aisenberg (1994: 2001: 2005)

<sup>390</sup> Ferreiro, Emilia; «Desarrollo de la alfabetización: psicogénesis» en Goodman, Y (Comp.) *Los niños construyen su lecto-escritura*; Bs As, Aique, p.21

principios organizativos que los niños van construyendo a medida que van aprendiendo a leer y a escribir. Hipótesis, reglas y principios que no son advertidos reflexivamente por ellos sino que los ponen «en acción», son los que lo conducen a asimilar y acomodarse a ese objeto novedoso llamado lecto-escritura. Ahora bien, la cuestión sería -y sin meternos de lleno en todo el abordaje y trabajo teórico de Ferreiro- tratar de pensar esas «hipótesis, reglas y principios» como parte de un esquema imaginario. Al respecto, podríamos decir que el niño que no puede acomodarse y no puede internalizar la imagen del morfema «MA» para reproducirlo como «MA», tendría, no obstante, un *pictograma* de ese morfema clásico. Es decir, poseería una imagen fisionómica de ese elemento silábico que puede asimilar y copiar en presencia, pero no en ausencia porque aún no puede internalizarlo como objeto. De la misma manera, la forma en la que el sujeto construya «hipótesis, reglas y principios» para poder acomodarse y adaptarse a ese nuevo «encuentro» que está tratando de asimilar, dependerá de la forma en la que ese sujeto está siendo alfabetizado; es decir, dependerá del método, la didáctica y los dispositivos de enseñanza –libros de lectura, recursos gráficos, etc- bajo el cual esté siendo iniciado en esa práctica social. El niño que escribe «PLOTA» en lugar de «PELOTA» y ante la consulta «¿Qué dice acá («PLOTA»)?» responde «PELOTA» ratificando su lectura al decir «no» si se le pregunta «¿Falta algo?», estaría reproduciendo un problema inherente al método de enseñanza si es que fue iniciado bajo el método sintético<sup>391</sup> –fonema más fonema: M + A = MA o «la M con la A = MA»-. Porque para este niño, la letra «P» sonaría igual que «la P con la E», por eso, al intentar escribir «PELOTA» reproduce el sonido silábico «P(e)+LO+TA» porque cree que si agrega la «E» puede sonar «P(e)+E+LO+TA» y se estaría leyendo «PEELOTA». Esto mismo puede trasladarse al uso de la G, B («ABJA» en lugar de «ABEJA»), la C, la D, etc. Asimismo, este tipo de escrituras también podrían considerarse como pictográficas porque aún no prescinden del modelo para poder imitarlo y reproducirlo porque no han logrado internalizarlo. Lo interesante entonces, sería apreciar el funcionamiento de ese «doble condicionamiento» entre las «formas de dar sentido» propias del sujeto y las significaciones imaginarias que condicionan el carácter, «la forma de esas formas» durante este proceso de construcción de «hipótesis, reglas y principios» mientras aprenden a leer y a escribir. De la misma manera que se podría considerar al producto propio de los esquemas

---

<sup>391</sup> Sobre esto sostiene Ferreiro en *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño*: «método que ha insistido en la correspondencia entre lo oral y lo escrito, entre el sonido y la grafía. Otro aspecto clave para este método, es establecer la correspondencia a partir de los elementos mínimos, en un proceso que consiste en ir de la parte al todo (...) el acento está puesto en el análisis auditivo (...) en enseñar un par fonema-grafema por vez, sin pasar al siguiente hasta que la asociación no esté bien fijada» p. 18. El método contrario a este es el método analítico, donde la lectura se constituye como un acto «global» o «ideo-visual» donde se busca que el niño efectúe un reconocimiento global de las palabras u oraciones, porque el análisis de los componentes resulta ser una tarea posterior. En *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño*, pp. 16-18

imaginarios –el pictograma- como una instancia originaria de «metabolización» o «asimilación» de ese objeto de conocimiento hasta el momento «exógeno» y «nuevo».

Por último, destacaremos algo sobre lo cual hicimos referencia en el Capítulo 4 y que tiene que ver con las Nuevas Tecnologías. En ese apartado, esbozábamos la idea de los cambios en las formas de percibir, de pensar, de actuar y de sentir que generaba el contacto inicial y casi inmediato del niño con las Nuevas Tecnologías, contacto, a su vez susceptible de trasladarse al campo de la enseñanza y del aprendizaje. Por este motivo, las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) no sólo pueden ser consideradas como parte de los consumos culturales sino también, de los nuevos paradigmas educativos que contemplan la utilización de netbooks como un recurso escolar más junto al libro de texto<sup>392</sup>. Al respecto, hay muchos autores que se han dedicado a desarrollar las implicancias y convergencias de los modelos pedagógicos y educativos con respecto a la inserción de las tecnologías educativas<sup>393</sup>, pero no obstante, no hay estudios o trabajos epistemológicos profundos en los que estos desarrollos se respalden. Desde ese lugar sería interesante pensar en un abordaje constructivista que contemple esta problemática del «doble condicionamiento» y de los «esquemas imaginarios» con respeto a los cambios en los esquemas perceptuales, de acción, representativos y operatorios que esta inserción implicaría. La «sociedad de la información» considerada como una emergencia constante de mensajes, de imágenes, de –justamente- *in-formaciones* a las que el sujeto no sólo debe darle sentido sino a las que se debe adaptar para manejar también la «forma de dar sentido» a las que esas *in-formaciones* lo exhortan. Formas que –como adelantábamos en el Capítulo 4- pueden llegar a trastocar la forma a través de la cual se gestó el esquema de «la paciencia», de la «comprensión», del tiempo como un «proceso», entre otros.

Así es como, a través de esta re-consideración de la noción de representación en Piaget - que no obstante, amerita seguir siendo trabajada en lo que respecta al vínculo con los esquemas imaginarios y los esquemas de desarrollo por él ideados- pueden abrirse estas instancias de trabajo al interior del Constructivismo y Teoría Psicogenética desde la mirada práctica y teórica de las Ciencias de la Comunicación.

---

<sup>392</sup> Haciendo referencia al modelo 1 a 1 implementado en Argentina, en las escuelas públicas primarias a través del Plan Sarmiento y las escuelas públicas media a través del Plan Conectar-Igualdad

<sup>393</sup> Al respecto se pueden mencionar dentro del abordaje constructivista los trabajos de César Coll – «lectura y alfabetismo en la sociedad de la información», «Psicología de la educación y prácticas educativas mediadas por las tecnologías de la información y la comunicación. Una mirada constructivista»; de Emilia Ferreiro «Nuevas tecnologías y escritura». O también los de David Buckingham «Más allá de la tecnología: aprendizaje infantil en la era digital» y Kress «el alfabetismo en la era de los nuevos medios de comunicación», entre otros.

## Bibliografía General

- AISENBERG, Beatriz: "Los conocimientos previos en situaciones de enseñanza de las Ciencias Sociales" en Castorina, José A. y Lenzi, Alicia M. (comps.) (2000). La formación de los conocimientos sociales en los niños. Investigaciones psicológicas y perspectivas educativas. Gedisa, Barcelona.
- ARFUCH, Leonor: "Representación" en *Términos críticos de Sociología de la cultura*, Bs As, Paidós, 2002
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro I, Capítulo IX, Ed
- AULAGNIER, Piera: *La violencia de la interpretación*, Bs. As, Amorrortu editores, 2001.
- ALTHUSSER, Louis: *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, Bs As, Nueva Visión, 2005
- ANDALZÚA, Raúl, "Pensar al sujeto a partir de Castoriadis", en *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad* en Cornelius Castoriadis, Bs. As., Biblos, 2008.
- BACON, Francis; *Novum Organum* (Libro Primero); La Gran restauración; Alianza; 1985;
- BAQUERO, R "Aprendizaje escolar y subjetividad en la agenda de psicología educativa", I Congreso Internacional de Educación. Educación, crisis y utopías, Bs. As., Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, 2000
- BARBIER, S: "Processus cognitifs et genèse d'une organisation groupale", Thèse de Doctorat en Sciences de l'Education, Université François Rabelais de Tour, France, 2001
- BENOIST, Jocelyn; "L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant" dans: *Kant-Studien* 89, 1998
- BERGER, P Y LUCKMAN, T: *La construcción social de la realidad*, Bs As, Amorrortu, 2001
- BERGSON, Henry: *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Ed Cactus, Bs As 2007.
- CABRERA, Daniel, Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas Colectivas, Bs. As., Biblos, 2006
- CAIMI, Mario; Introducción a la Crítica de la razón pura; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009
- CANCLINI, Néstor; *Epistemología e Historia*; ed UNAM, México, 1979
- CARPIO, Adolfo; *Principios de Filosofía*; Capítulo X "El idealismo trascendental. Kant"; Ed Glauco
- CARRETERO, Mario: *Constructivismo y Educación*, Bs. As., Paidós, 2009
- CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2007
- CASTORIADIS, Cornelius: *Ventana al caos*, Buenos Aires, FCE, 2007
- CASTORIADIS, Cornelius: *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Bs. As, Katz, 2006
- CASTORIADIS, Cornelius: Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. *Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius: *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- CASTORINA, José Antonio: *Construcción conceptual y representaciones sociales. El conocimiento de la sociedad*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2005
- CASTORINA, José Antonio (comp): *Representaciones sociales: problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Barcelona, Gedisa, 2003
- CASTORINA, José Antonio: "Gerard Duveen: un enfoque dialéctico para relacionar la teoría de las representaciones sociales y la psicología del desarrollo", *Psicología de la Educación*; N° 29; San Pablo; 2009

- CASTORINA, José Antonio (2000). "El constructivismo hoy: el enfoque epistemológico y los nuevos problemas". En FERREIRO, Emilia et al (2000): *Sistemas de escritura, constructivismo y educación. A veinte años de la publicación de Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño*. Rosario, Homo Sapiens.
- CASTORINA, José Antonio y BARREIRO, Alicia: "Las representaciones sociales y su horizonte ideológico una relación problemática" en Boletín de Psicología, No. 86, pp 7-25, Marzo 2006
- CASTORINA, A. y BARREIRO, A., TOSCANO, A.: «Las representaciones sociales y las teorías implícitas»; en *Educação e Realidade*, Brasil, 2005
- CASTORINA, A. y CARRETERO, M: *Desarrollo cognitivo y educación*, Tomo I y II, Bs As, Paidós, 2012
- CASTORINA, A; KAUFMAN, A; LENZI, S (comp): *Psicología genética: aspectos metodológicos e implicancias pedagógicas*, Bs As, Miño y Dávila, 1984
- CASTORINA, A; FERNANDEZ, S y LENZI, A: "La Psicología Genética y los procesos de aprendizaje" en *Psicología Genética. Aspectos Metodológicos e implicancias pedagógicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 1984
- CASTORINA, A; FERREIRO, E; COLL, C et al: *Piaget en la educación. Debate en torno a sus aportaciones*; Universidad Autónoma de México, Paidós, 1998
- CASTORINA, A: "Las teorías de aprendizaje y la práctica psicopedagógica", en *Cuando el aprendizaje es un problema*, Bs. As, Miño y Dávila Editores, 1995
- CASTORINA, José Antonio; CASAVOLA, Horacio y KAUFMAN, Ana María (1988). *Temas de Psicología y Epistemología Genética*. Buenos Aires, Tekné. Clase nº 4: "Nociones fundamentales de la teoría" y Clase nº 1: "Origen de la Psicología Genética a partir de problemas epistemológicos".
- CHARTIER, Roger; "El mundo como representación" en *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1995
- COLL, César (comp): *Psicología Genética y aprendizajes escolares: recopilación de textos sobre las aplicaciones pedagógicas de las teorías de Piaget*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1989
- COLL, César: "Psicología de la educación y prácticas educativas mediadas por las tecnologías de la información y la comunicación. Una mirada constructivista"; *Revista Sinéctica*, Nº 25; Agosto 2004 / Enero 2005; México
- COLL, César: "Lectura y alfabetismo en la sociedad de la información"; *UOC papers*, Nº1; Septiembre 2005
- COTTINGHAM, John; *Descartes*; UNAM, México, 1995
- CRAGNOLINI, Mónica: *Moradas Nietzscheanas*, Ed La Cebra; Bs As; 2006
- CRAGNOLINI, Mónica y MALIANDI, Ricardo (Comps): *La Razón y el Minotauro*; Ed Almagesto; Bs As; 1998
- DELEUZE, Gilles; "¿Qué es un dispositivo?", publicado en *Michel Foucault, filósofo*. Ed. Gedisa, 1999
- DELEUZE, Gilles; *Empirismo y subjetividad*; Capítulo 5; Ed. Gedisa; Barcelona; 1981
- DERRIDA, Jaques: "Envío" en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996
- DESCARTES, René: *Los principios de la filosofía*, Primera Parte; Alianza Editorial; Madrid; 1995
- DESCARTES, René; *Discurso del Método*; Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004
- DESCARTES, René; *Meditaciones Metafísicas*; Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004
- DESCOMBES, Vincent; *Lo mismo y lo otro*, ediciones Cátedra, Madrid, 1979
- DUMAS, G, *Tratado de Psicología General, Tomo II, Libro III "Las imágenes"*
- DUSSEL, Inés: *Aprender y enseñar en la cultura digital*, Bs. As, Fundación Santillana 2011
- DUVEEN, Gerard: "Culture and social representations". En: Valsiner, J. y Rosa, A. (Comp) *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press; 2006
- ENEADEAU, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006.

- FERME, Federico: *Psicogénesis e imaginación. La subjetividad entre la clausura y la inclusión*, Bs. As., UBA, 2008.
- FERNÁNDEZ, Ana. M., y Colab: *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Bs. As., Biblos, 2007
- FERREIRO, Emilia: "Psicogénesis y educación" y "La adquisición de los objetos culturales: el caso particular de la lengua escrita" y "Jean Piaget, el hombre y su obra" en *Vigencia de Jean Piaget*, México, Siglo XXI, 1999
- FERREIRO, Emilia: *Pasado y presente de los verbos leer y escribir*, Bs As, Fondo de Cultura Económica, 2001
- FERREIRO, Emilia; "Nuevas tecnologías y escritura"; *Revista Docencia*; N° 30; Chile; 2006
- FERREIRO, Emilia; "Desarrollo de la alfabetización: psicogénesis" en Goodman, Y (Comp.) *Los niños construyen su lecto-escritura*; Bs As, Aique
- FERREIRO, Emilia y TEBEROSKY, Ana: *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño*; Introducción; Bs As; Siglo XXI; 2002; pp.13-39
- FLAVELL, John; *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, Paidós, México.
- FOUCAULT, Michel; *Dichos y Escritos*, vol III, Biblioteca de Filosofía; Editora Nacional, Madrid
- FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Bs As, 2002
- FOUCAULT, Michel: *Arqueología del Saber*, Siglo XXI, Bs As, 2008
- FREUD, S: *El yo y el ello*, en O.C. Vol. 19 (1923-25), Bs. As, Amorrortu editores, 1996.
- JAUREGUI, Claudia (ed); *Entre pensar y sentir*; "Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la "Investigación sobre el entendimiento humano" de David Hume" por Marcelo Mendoza Hurtado; Prometeo Ed; Bs As, 2010
- GARCÍA, Rolando (1996). "Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia". En: *Boletín de la Academia de la Investigación Científica*, México; 1996
- GREEN, A: *La metapsicología revisitada*, Bs As, Eudeba, 1996
- HAHN, NEURATH, CARNAP: «La concepción científica del mundo: el circulo de Viena» – Manifiesto. Publicado en *Redes. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*. Universidad de Quilmes. Vol 9. N° 18, 2002
- HEIDEGGER, Martin. "La época de la imagen del mundo" en *Caminos del bosque*. 1938
- HEIDEGGER, Martín: *¿Qué significa pensar?*; Caronte Filosofía; Bs As; 2005
- HUME, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*; Introducción y Libro I - Parte I "Del entendimiento"; Ediciones Folio; Barcelona; 2000
- HUME, David; *Investigación sobre el conocimiento humano*; Introducción y Secciones I, II, III, IV, V, VI y VII; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002
- HUSSERL, Edmund; *Meditaciones Cartesianas*; "Meditación primera: En que se recorre el camino que lleva al ego trascendental", FCE; 1996; pp 62 – 63
- JODELET, Denise: "La representación social: fenómenos, concepto y teoría"; en *Psicología Social II Serge Moscovici*; Ediciones Paidós; Barcelona.
- JOVCHELOVITCH, Sandra: "From social cognition to the cognition of the social: remembering Gerard Duveen"; *Papers on social representations*, 19 (pp. 1-10) ISSN 1021-5573; 2010
- KANT, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009
- KAPLAN, C: "Las representaciones sociales: problemas teóricos y desafíos educativos" en *Representaciones sociales: problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Bs As, Gedisa, 2003
- KAUFMAN, A: *La lectoescritura y la escuela. Una experiencia constructivista*, Bs As, Santillana;1999

- KOSELLECK, Reinhart; *Crítica y Crisis*; Apéndice: "crisis"; Ed Trotta; Madrid; 2007
- KOSELLECK, Reinhart; *Futuro pasado*; Capítulo 5; "Historia social e historia conceptual"; Ed Paidós; Barcelona; 1993;
- LAMMANA, Paolo E; *Historia de la Filosofía III - De Descartes a Kant*; Capítulo X – El criticismo: Kant; Librería Hachette; Buenos Aires; 1964, pp 385
- MARÍ, Enrique; *Elementos de Epistemología Comparada*, Bs As; Puntosur; 1990
- MEYERSON, I, "Las imágenes" en DUMAS, Georges: *Tratado de Psicología General*, Tomo II, Libro III, Kapelutz, Argentina, 1948.
- MERLEAU-PONTY, M: *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957.
- MERLEAU-PONTY, M: *La fenomenología y las Ciencias del Hombre*, "La idea de una psicología eidética en Husserl", Barcelona, Paidós, 1986
- MERLEAU-PONTY, M: *Las relaciones con el prójimo en el niño*, "El problema de la percepción del prójimo en el niño", documento de cátedra.
- MOSCOVICI, Serge: "De coming era of social representation", en *Cognitive approach to social behaviour*, Nijhoff, La Haya 1982
- MOSCOVICI, Serge "Presenting social representation", en *conversation*, en *Culture and Psychology*, Volumen 4, Nº 3, 1998.
- PIAGET, Jean: *Seis estudios de psicología*, Buenos Aires, Corregidor, 1974.
- PIAGET, Jean: *La formación del símbolo en el niño*. Buenos Aires, FCE, 1990.
- PIAGET, Jean: *Biología y conocimiento*. México: Siglo XXI, 1989.
- PIAGET, Jean; *Introduction a l'épistémologie génétique – Tome I*; Presses universitaires de France; 1949
- PIAGET, Jean; *Psicología y Epistemología*; 1971; Ed Ariel
- PIAGET, Jean: *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Barcelona, 2003, 1ª edición fr: 1936
- PIAGET, Jean: *Inteligencia y Afectividad*; Aique, Bs. As, 2005
- PIAGET, Jean e INHELDER, B.: *Psicología del niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1984.
- POPKIN, Richard: *La historia del Escepticismo*, Prefacio, Capítulo I y II; México, FCE; 1983
- RIVERA, Silvia: "La epistemología y sus formas cambiantes" en *Alternativas Epistemológicas*; Prometeo, Buenos Aires, 2012
- TEBEROSKY, Ana: "Alfabetización y tecnología de la información y la comunicación (TIC)" en *Contextos de Alfabetización inicial*, Barcelona, ICE, 2003
- TERIGI, F y BAQUERO, R: "Constructivismo y modelos genéticos. Notas para redefinir el problema de sus relaciones con el discurso y las prácticas educativas", en *Enfoques pedagógicos*. Número 12, Volumen 4 (2): Constructivismo y pedagogía. Mayo- agosto de 1996
- VIDAL, Fernando: *Piaget antes de ser Piaget*; ed Morata; 1998
- VIGOTSKY, Lev (1988). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. México: Crítica Grijalbo. Capítulo "Interacción entre aprendizaje y desarrollo".
- VUYK, Rita; *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget*; Alianza Editorial
- WALLON, Henry: *Del acto al pensamiento: ensayo de psicología comparada*, Buenos Aires, Lautaro, 1965 (3º ed)
- WOLMAN, Susana (2003). *Características de los esquemas de acción y su significado en la teoría psicogenética*. Ficha de cátedra. Buenos Aires, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.