

*Nicolás ESPARZA LARA*

---

UNA APROXIMACIÓN AL CONSTRUCTIVISMO DE  
JEAN PIAGET

Crítica a sus fundamentos filosóficos, desde la *Teoría del  
objeto puro* de Antonio Millán Puelles

*Tesis doctoral  
dirigida por el  
Dr. Claudio César CALABRESE*

*Universitat Abat Oliba CEU*

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

*Programa de Doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales*

*Departamento de Humanidades y Ciencias de la Educación*

---

2017



### *Agradecimientos*

*Se asume que este trabajo fue gracias al apoyo divino y al de varias personas que, con su generosidad, contribuyeron a su realización y cumplimiento. Especialmente menciono a Ma. Isabel, mi esposa, compañera en todo momento, al Dr. Claudio Calabrese que es sin duda un amigo y maestro, a la Universidad Panamericana, que en las personas del Dr. José Antonio Esquivias como Rector y de la Dra. Fernanda Llergo, como Vicerrectora, me han sabido conducir para cumplir esta importante meta. Mi madre y hermanos han sido fortaleza que no existe forma de igualar y la reiterada asistencia de Mariana Herrera es garantía para cumplir con lo debido.*



## **Resumen**

En la presente tesis analizamos los presupuestos metafísicos de la obra de J. Piaget y los estudiamos a la luz de *La Teoría del Objeto Puro* de A. Millán Puelles.

Nuestra intención consiste en contribuir a señalar un hilo conductor metafísico que da unidad a la lectura de sus textos, los que concentran el núcleo duro de su doctrina. En efecto, que Piaget rechace y declare extraña la filosofía clásica –y con ella toda filosofía– no implica que sus soluciones no sean lo que él llamaría “una huida hacia un fundamento improbable”.

Las propuestas teórico metodológicas de Piaget son comprensibles cuando se descubren las influencias filosóficas que determinaron su pensamiento. Conviene señalar que Piaget no fue un psicólogo de carrera sino un biólogo, quien antes de dedicarse de lleno a la psicología estudió epistemología, lógica y filosofía.

La postura de Piaget depende, como demostramos, de Kant; a ella aplicamos el análisis que realiza Millán Puelles y presentamos los resultados de nuestra síntesis.

## **Resum**

A la present tesi analitzem els pressupòsits metafísics de l'obra de J. Piaget i els estudiem a la llum de *La Teoria del Objeto Puro* d'A. Millán Puelles.

La nostra intenció consisteix en assenyalar un fil conductor metafísic que doni unitat a la lectura dels seus textos, els que concentren el nucli dur de la seva doctrina. En efecte, que Piaget rebutgi i declari estranya la filosofia clàssica –i amb ella tota la filosofia– no implica que les seves solucions no siguin el que ell anomenaria “una fugida cap a un fonament improbable”.

Les propostes teòric metodològiques de Piaget són comprensibles quan es descobreixen les influències filosòfiques que determinaren el seu pensament. Convé assenyalar que Piaget no va ser un psicòleg de carrera, sinó un biòleg, qui abans de dedicar-se de ple a la psicologia va estudiar epistemologia, lògica i filosofia.

La posició de Piaget depèn, tal com demostrem, de Kant; a ella apliquem l'anàlisi que realitza Millán Puelles i presentem els resultats de la nostra síntesi.

## **Abstract**

In this thesis we analyze the metaphysical assumptions of J. Piaget's work and study them in the light of *The Pure Object Theory* of A. Millán Puelles.

Our intention is to contribute to signal a metaphysical thread that unifies a reading of his texts which constitute the hard core of his doctrine. Indeed, the fact that Piaget rejects classical philosophy declaring it strange, does not imply that his solutions are not what he would call "an escape into an unlikely foundation."

Piaget's methodological and theoretical proposals are understandable when the philosophical influences that determined his thoughts are discovered. It should be noted that Piaget's professional career was not that of a psychologist but that of a biologist, who before dedicating himself to psychology studied epistemology, logic and philosophy. Piaget's position depends, as we have already showed, on Kant; we apply to it the analysis of Millán Puelles and present the results of our synthesis.

## **Palabras claves / Keywords**

Metafísica realista. Idealismo kantiano. Estructuralismo. Jean Piaget.

Constructivismo.

Realistic metaphysics. Kantian idealism. Structuralism. Jean Piaget. Constructivism.







## Sumario

|   |     |
|---|-----|
| <b>INTRODUCCIÓN</b> .....   | 13  |
| <b>CAPÍTULO I. CONSTANTES FILOSÓFICAS EN LA OBRA DE JEAN WILLIAM FRITZ PIAGET</b> .....           | 29  |
| 1.1 Elementos biográficos.....  | 30  |
| 1.2 Formación profesional.....  | 34  |
| 1.3 El tema de la filosofía en <i>Sabiduría e ilusiones de la filosofía</i> .....                 | 36  |
| 1.3.1 La psicología filosófica.....   | 70  |
| 1.4 La postura filosófica de Piaget.....  | 77  |
| 1.5 La continuidad de la postura filosófica en Psicología de la Inteligencia .....                | 78  |
| 1.6 Naturaleza adaptativa de la inteligencia .....  | 86  |
| 1.7 Definición de inteligencia.....   | 88  |
| 1.7.1 Clasificación de las interpretaciones posibles de la inteligencia.....                      | 89  |
| 1.8 La “Psicología del pensamiento” y la naturaleza psicológica de las operaciones lógicas.....   | 93  |
| 1.9 Las operaciones y sus agrupamientos.....  | 97  |
| 1.10 La significación funcional y la estructura de los “agrupamientos”.....                       | 100 |
| 1.11 Clasificación de los “agrupamientos” y de las operaciones fundamentales del pensamiento..... | 102 |
| 1.11.1 Equilibrio y Génesis.....  | 104 |
| 1.11.2 La inteligencia y las funciones senso-motrices.....  | 106 |
| 1.11.3 La teoría de la Forma y su interpretación de la inteligencia.....                          | 107 |
| 1.12 Críticas de la psicología de la Forma.....   | 108 |
| 1.13 Las diferencias entre la percepción y la inteligencia.....                                   | 108 |
| 1.14 El hábito y la inteligencia senso-motriz.....  | 110 |
| 1.14.1 La construcción del objeto y de las relaciones espaciales.....                             | 112 |
| 1.15 El desarrollo del pensamiento.....   | 113 |
| 1.16 Los factores sociales del desarrollo intelectual.....  | 122 |
| 1.16.1 La socialización de la inteligencia individual.....  | 123 |
| 1.17 “Agrupamientos” operatorios y cooperación.....   | 124 |
| 1.18 Ritmos, regulaciones y agrupaciones.....   | 125 |
| <b>CAPÍTULO II. PENSAMIENTO DE ANTONIO MILLÁN PUELLES EN LA TEORÍA DEL OBJETO PURO</b> .....      | 131 |
| 2.1 Presentación del texto.....   | 132 |
| 2.2 La Teoría del objeto puro y el principio de inmanencia.....                                   | 133 |

|  |            |
|--|------------|
| 2.3 El realismo empírico de Kant.....  | 136        |
| 2.4 El idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl.....  | 141        |
| 2.5 La versión “acosmística” del idealismo en Berkeley.....  | 146        |
| 2.6 La inmanencia del objeto a lo Absoluto en Fichte, Schelling y Hegel.....   | 147        |
| 2.7 Examen de algunas críticas insuficientes del principio de inmanencia.....  | 148        |
| 2.8 Taxonomía de lo irreal. Lo inteligible fácticamente inexistente.....   | 179        |
| 2.8.1 Lo meramente posible.....  | 179        |
| 2.8.2 Lo pretérito inteligible.....  | 182        |
| 2.8.3 Lo futuro.....   | 185        |
| 2.9 El realismo empírico y el realismo metafísico.....   | 193        |
| 2.10 La explicación genética de lo irreal sensible inmediato.....  | 196        |
| 2.11 La explicación genética de lo irreal sensible mediato.....  | 200        |
| 2.12 Realidad e irrealidad en la génesis constitutiva del objeto puro.....   | 210        |
| 2.13 Lo consciente y lo inconsciente en la génesis intencional de lo irreal.....   | 215        |
| 2.14 La etiología del objeto puro.....   | 220        |
| <b>CAPÍTULO III: EL CONSTRUCTIVISMO DE JEAN PIAGET A LA LUZ DE LOS<br/>APORTES DE LA TEORÍA DEL OBJETO PURO DE ANTONIO MILLÁN<br/>PUELLES.....</b> | <b>225</b> |
| <b>CONCLUSIONES.....</b>   | <b>265</b> |
| <b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>   | <b>273</b> |





## INTRODUCCIÓN

“El sueño de la razón produce monstruos”

Francisco de Goya

Nuestra tesis presenta una crítica a los fundamentos filosóficos del constructivismo e investiga, en consonancia con lo anterior, el lugar de la filosofía, en la organización de la obra de Jean Piaget. Si bien tenemos en cuenta el conjunto de sus escritos, nos hemos centrado en dos de ellos, *Sabiduría e Ilusiones de la Filosofía* y *Psicología de la Inteligencia*, pues consideramos que en ellos se expresa la continuidad de la postura epistemológica.

El cuerpo de nuestro trabajo estará organizado en tres partes fundamentales: por un lado, un primer capítulo dedicado a la exposición sistemática de las obras antes mencionadas de Piaget, acompañada de la bibliografía a nuestro alcance; por otro lado, un segundo capítulo, en el que exponemos *ad litteram* la perspectiva de Antonio Millán Puelles en *Teoría del Objeto Puro* sobre la concepción kantiana del conocimiento; y, por último, un tercer capítulo, en el que aplicamos el análisis de Antonio Millán Puelles a la obra de Piaget. En las conclusiones avanzaremos en una síntesis que contemple los logros y las limitaciones de la teoría de Piaget, a la luz de lo que consideramos a continuación.

Presentamos una visión de la perspectiva piagetiana, desde dos ángulos: a) el paso de la aparente benevolencia hacia la filosofía a reconocerla únicamente como una herramienta que sólo puede organizar los sistemas de valores (esto, de hecho, implica que el cognoscente no accede al conocimiento de lo real) y b) la perspectiva del constructivismo estructuralista que forja Piaget, como el resto de los estructuralismos, conlleva evidentes raíces kantianas; con ello queremos significar que la asepsia filosófica no es tal y que todo el impulso que la sostiene resulta claramente establecida por el filósofo de Königsberg.

La coherencia interna de los dos puntos presentados anteriormente requiere que hagamos propias las conclusiones del filósofo Antonio Millán Puelles en su obra *Teoría del Objeto Puro*. En ella, dado que su autor busca completar la doctrina del realismo metafísico, nos detendremos, por nuestra parte, en la crítica que hace a Kant, en la génesis del conocimiento. En razón de ello, prolongamos, casi inmediatamente, nuestra introducción mediante la precisión de tres conceptos centrales en aquella crítica de Kant que efectúa Millán Puelles en la obra de referencia: “conciencia”, “objetualidad” y “transobjetualidad”.

Piaget es un biólogo, cuya obra se ha centrado en lo esencial en la idea de desarrollo y sólo de manera subsidiaria a aquella del aprendizaje. ¿Cómo presenta la investigación del aprendizaje, en los puntos que podemos considerar decisivos de su modelo?

En este sentido, su búsqueda comienza, como veremos, por una idea central: toda acción conlleva una coherencia de medios y fines. A partir de ella será posible hacer manifiestos los niveles propios de la lógica del comportamiento (motor, intelectual, moral, social), como señala nuestro autor en su *Autobiografía*.

Su teoría es simple y efectiva: en los procesos de la vida existen totalidades, que se diferencian cualitativamente de las partes y que se caracterizan por imponerles una organización. Como veremos en el cuerpo de la tesis, esta organización de la vida se caracteriza por ser “autorregulación”, es decir, permanente comunicación con el medio en el que se desarrolla: el organismo se conserva modificándose (aquí juega la noción de “estructura”), para mantener el equilibrio entre las partes y el todo; la misma dinámica del cambio requiere, tanto por razones internas como externas, momentos de “desequilibrio”, necesarios para alcanzar una nueva organización capaz de mayor complejidad.

En nuestra crítica, queremos comenzar señalando aquellos aspectos positivos que ha implicado su teoría. La primera consideración de relevancia consiste en que el constructivismo ha posibilitado la completa superación teórica del conductismo en lo relativo a las condiciones de lo que significa aprender o que el alumno alcance un conocimiento significativo, es decir, poner en completa evidencia las insalvables carencias del esquema estímulo-respuesta y el nítido trasfondo mecanicista de la noción de “refuerzo”. Desde la perspectiva de la motivación subjetiva del alumno, el constructivismo ha significado un enriquecimiento de la iniciativa del alumno, que el conductismo anula desde el inicio.

Sin lugar a dudas que superar el simple esfuerzo y el refuerzo de determinadas conductas por la motivación da al constructivismo un lugar de importancia en la pedagogía y en la didáctica del siglo XX. En este punto, la renovación manifiesta que entrañó sobre el conductismo debe ser claramente justipreciada.

Un segundo elemento al que también se debe dar relevancia es que el constructivismo pone énfasis, a diferencia del conductismo, en que no hay motivo por el cual aprender

sea algo que termine transformado en una terrible pesadilla (si bien la expresión debe tomarse en sentido literal para todo el proceso educativo, es especialmente sensible para los primeros años de escolaridad); en efecto, no puede sino resultar grato vivir el despertar y el uso de la inteligencia, como por otra parte enseñó Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos...”<sup>1</sup>

Sin duda, un aspecto fundamental de la actividad docente pasa por la formación intelectual que, en lo esencial, conlleva la capacidad de descubrir una vocación creativa en las tareas que se deben llevar adelante. Si en el proceso de aprendizaje no hay, en cierto sentido, satisfacción y alegría, nunca éste podrá resultar completamente fecundo. Cada vez que el profesor pretende dejar de lado la riqueza y complejidad intelectual y espiritual del estudiante, simplemente pone en grave riesgo su potencial y energías creativas.

Lograr que el estudiante esté informado no necesariamente implica sostenerlo en un crecimiento intelectual, emocional y social; es evidente que el estudiante sometido al estímulo respuesta del conductismo es alguien que cree aprender (acumula saberes, puede responder exámenes y, por último, obtiene un título).

Como principio, es correcta la permanente insistencia en la actitud activa y participativa del alumno. No se puede negar la eficacia de una enseñanza que sea capaz de implicar al alumno, partiendo de sus inquietudes y preocupaciones; en definitiva, que el alumno llegue a comprender qué aprende, cómo aprende y para qué aprende. Si bien el constructivismo no llega a darle un lugar adecuado al complejo instrumento que es la memoria, no es menos cierto que le quitó aquel lugar, en el proceso de aprendizaje, en el que estaba restringida a recordar maquinalmente.

Muchas de las propuestas prácticas del constructivismo son, por decirlo así, de sentido común, y resumen buena parte del quehacer cotidiano de un docente que conoce bien su oficio.

Independientemente de la coherencia sistemática de una teoría y de su capacidad para verificar sus hipótesis que buscan explicar qué es la vida, Piaget pone a consideración ideas sobre qué significa aprender para una persona. Es en este contexto que ubicamos

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980 a

la teoría piagetiana. Si el aprendizaje se definiera únicamente por su antítesis con lo heredado, quedan sobredimensionados los presupuestos del empirismo y, en ellos, la importancia de adaptarse al cambio, pues no se admite nada que resulte innato.

Piaget, que ha partido desde esta perspectiva, se sostiene en una concepción típicamente kantiana: ha desarrollado una teoría que se nutre de la tensión entre lo innato y lo adquirido. Como veremos más ampliamente, su planteo es el siguiente: presentó la noción de “funcionamiento organizado” como estructura innata, que da continuidad a la vida. Con esta idea simple y efectiva, Piaget puede explicar la persona (nuestro autor prefiere en sus textos el término “sujeto”) como un proceso de equilibración o construcción progresiva.

De la noción de funcionamiento organizado, dependen las dos funciones propias del viviente: la organización de sí y la adaptación al medio. La estructura que soporta estas funciones, en el caso del ser humano, tiene escasa consistencia, es decir, es inicialmente desorganizada y dispersa en sus acciones, en su inteligencia y en su voluntad; Piaget presenta esta casi desorganización con la idea de “inconsciente de sí”; ésta tal vez pertenezca del vocabulario técnico de S. Freud, pero terminará significando “carente de conceptos y de voluntad”.

Por ello, cuando pensamos, según Piaget, en el sujeto que aprende, estamos considerando en alguien que va adquiriendo un dominio creciente de su propia organización, mediante su permanente comunicación con el medio. Este proceso de maduración se denomina, en su sentido más básico, aprendizaje. En efecto, decimos que aprende el sujeto que alcanza la auto-organización, es decir, modificación del desarrollo desde adentro del sujeto.

La primera etapa de la producción de Piaget está dedicada al estudio del aprendizaje, dando a este término un valor omnicomprendivo: desarrollo de la propia estructura en comunicación con el ambiente; tal autorregulación es común a todos los vivientes. El ser humano se especializa en tener un cierto dominio sobre los procesos de autorregulación, que llamamos “actividad propia”. Para Piaget, vida es la interrelación permanente con aprender; la complejidad creciente de esta interrelación culmina en la formación de la personalidad moral, la que es dueña de sí en mayor grado.

Como trabajamos en el cuerpo de la tesis, la estructura es un sistema sobre la que adviene el cambio. Esta organización del organismo viviente requiere que el sistema



implicado sea adaptable a los cambios (es más, que los provoque) y que tales cambios configuren, a su vez, un mayor grado de autorregulación. Esto implica que el sistema se auto-construye o se auto-equilibra.

Aprender, entonces, consiste en la actividad en la que el sujeto construye y se construye. Se trata del punto máximo que pueden alcanzar las actividades básicas (las que permanecen invariables) de organización y de adaptación. Aprender, entonces, consiste en desorganizarse y en adaptarse.

Por esta razón, aprendizaje y desarrollo tienden a convertirse en sinónimos para Piaget; tal vez esta sinonimia contextual sea uno de los escollos más significativos para comprender los alcances de sus postulados. De manera idéntica acontece con la noción de estructura.

El aprendizaje es una actividad ordenada (no vale por sí misma), mediante la cual el sujeto se construye por medio de la experiencia. Como trabajamos en el cuerpo de la tesis, no resulta para Piaget una expresión del empirismo, en el que se recibe todo del medio, de manera pasiva. Como veremos, la perspectiva psicogenética nos conduce a considerar que sólo hay un proceso y éste es el de auto-educación.

En esta disposición de la comprensión de lo que podríamos llamar lo real (implicado el sujeto cognoscente) se presenta, de manera contradictoria, el principio del inmanentismo.

Millán Puelles, en *La Teoría del Objeto Puro*, se aplica a una determinación rigurosa del concepto de irreal, no simplemente como “ente de razón”, tal como se lo presenta en la Escolástica, sino como los modos en que el objeto puro se presenta ante la conciencia.

Concebimos el existir como el valor del no-agotarse en ser objeto ante una conciencia en acto. Por su conceptual oposición a la pura objetualidad, la transobjetualidad describe negativamente a la existencia. Dice Millán Puelles:

El valor del ‘no agotarse en ser objeto ante una conciencia en acto’ es, pese a su negatividad conceptual, un valor ontológicamente positivo. La carencia ontológica –la negatividad en calidad de genuina falta, es decir, como falta auténtica de ser- concierne propiamente a la objetualidad, si bien ésta no pone nada, ni nada tampoco quita, en el ser mismo de su poseedor<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del objeto puro*, Madrid: Rialp, 1990, p. 299.

En razón de lo anterior y porque debemos hacer referencia a esta noción repetidas veces a lo largo del trabajo, resulta necesario presentar aquí los conceptos de “transobjetualidad” y “conciencia”.

El valor de lo transobjetual o existente resulta, sin duda, conceptualmente relativo a la objetualidad pura por oponerse a ella y, en virtud de este nexo adversativo resulta también conceptualmente relativo a la conciencia (en la cual y para la cual se constituye, de una manera por completo inmanente, en la objetualidad pura en cuanto pura).

Ontológicamente hablando es la transobjetualidad un valor libre de toda relatividad a la conciencia. Su sentido es el de un ser “en sí”, que puede ser descrito con la fórmula “independencia respecto de la conciencia”. Por lo que sólo de un modo formalmente conceptual, no ontológico, tiene la transobjetualidad una relatividad a la conciencia y no hay en verdad inconveniente alguno en subrayar la importancia de este nexo de signo negativo.

En este sentido, y únicamente en él, debe hablarse de un nexo de índole negativo entre el existir, en tanto que concebido como transobjetualidad, y la conciencia, en tanto que entendida como aquello de lo que es independiente lo existente<sup>3</sup>.

La conciencia es el común denominador para lo que existe y para lo que no existe, aunque no estriba en la conciencia misma, es el carácter de lo objetual, esencialmente relativo a ella.

Si hubiera una conciencia donde no pudiera darse lo inexistente, estaría desprovista de la idea de la transobjetualidad, por faltarle el contraste de la pura objetualidad; tampoco podrá estar en posesión del concepto del existir como exterioridad o extra-sistencia en relación a la nada, a las causas y a los posibles.

Una conciencia donde lo que no existe no puede hallarse presente es una conciencia donde tampoco puede estar presente lo existente en calidad de existente; no puede aparecer con el peculiar valor del existir.

---

<sup>3</sup> Cf. Idem.

Si careciera de las ideas recíprocamente opuestas, de la objetualidad pura y de la transobjetualidad, estaría privada asimismo del concepto de la objetualidad *in genere*, que le puede servir de común denominador; como quiera que sea, la existencia es compatible con la presencia intencional u objetual.

La conciencia donde no se diera lo inexistente habría de ser meramente quidditativa; sólo lo quidditativo podría serle presente, con dos esenciales restricciones: 1) lo quidditativo en cuanto tal no podría presentarse a la conciencia en cuestión por carecer ésta del concepto al que aquello se contrapone; 2) tampoco sería posible que esta conciencia entendiese la específica índole de sus propios actos, porque estos son inseparables de los valores extraquidditativos de la conciencia en acto. Para aprehender lo quidditativo en cuanto tal es preciso oponerlo a lo extraquidditativo *in genere*, y ello evidentemente es imposible en una conciencia sólo quidditativa<sup>4</sup>.

Los actos de conciencia meramente pensados pertenecen al ámbito propio de la pura objetualidad, según lo expresa la fórmula a la que tantas veces recurre Millán Puelles: “lo que no se limita a ser ante la conciencia, no incluye la descripción de lo transobjetual, ni tampoco su exclusión”<sup>5</sup>.

Existen dos modos, bien diferentes, de no limitarse a ser ante la conciencia: el que supone la presencia correspondiente y el que ni siquiera la supone. Para el primer caso hay dos variantes: que el estar presente a la conciencia pertenezca a algo que es acto, o sujeto en actividad de la conciencia misma, o bien, por el contrario, pertenezca a algo que se encuentre en el caso opuesto.

El primer caso, en el que no se limita a ser ante la conciencia, ni siquiera se dispone como presente a ella. Aquí se habla únicamente de la presencia a la conciencia relativa, que es la propia de la subjetividad. La autoconciencia de la subjetividad es limitada, no una plena autotransparencia, y además de las sombras y las opacidades que amenguan el testimonio de su luz, se dan en ella pausas o intermisiones en su propio ejercicio, el cual, por tanto, no es enteramente sincrónico respecto del ser de la subjetividad aptitudinalmente consciente.

El segundo caso: lo que es acto, o sujeto activo, de la conciencia misma no puede ser sin ser presente-a-la-conciencia, pero puede ser presente-a-la-conciencia y, sin

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem* p. 300.

<sup>5</sup> *Ibidem* p. 238.

embargo, no ser (no existir). No es un acto de conciencia lo pensado si no es pensado como presente de algún modo a la conciencia. Ni los actos de conciencia ni sus sujetos activos hacen presente algo sin que ellos mismos se hagan también presentes. Ej. El hambre y la sed no son sólo una representación, sino también conciencia de ellas mismas; no puede ser un hambre y una sed inconscientes.

El tercer caso, el de lo que no es un acto de conciencia ni tampoco un sujeto activamente consciente. En algún sentido, el darse ante la conciencia está, en cambio, exigido por la quiddidad misma de los propios actos de conciencia y por la de los sujetos activamente conscientes. Solamente pueden ser pensadas como algo que implica un cierto presentarse a la conciencia.

Toda presencia intencional tiene un carácter no quidditativo, esto es, ninguna presencia es propiamente un *quid*. Podemos hablar de que cada presencia conlleva una determinada quiddidad, pero ella misma no es quiddidad en ningún caso. Lo presente, no la presencia, es propiamente un *quid*. Todo lo existente, presente *in rerum natura*, tiene un *quid*, pero la existencia misma no lo tiene, ni tampoco lo es.

¿Qué es presencia ante la conciencia? Esta presencia es o, al menos, tiene un cierto *qué*, diferente al de la flexión existencial de la presencia, no deja de compartir con él la situación de lo concebido a la manera de un *quid*, sin serlo genuina y propiamente, un “como si” puramente conceptual.

La presencia en cuestión es cuasi-propiedad de la quiddidad correspondiente, propiedad no en rasgo constitutivo sino como una determinación consecutiva –como son las propiedades del hombre-, sólo se trata de una cuasi-propiedad, no de una propiedad *sensu stricto*, precisamente por no ser la presencia a la conciencia una auténtica determinación quidditativa.

¿Cuáles son los modos de estar presente ante la conciencia? Toda objetualidad es una forma de presencia ante la conciencia, pero no toda presencia ante la conciencia tiene la forma de la objetualidad. La presencia ante la conciencia, como se vio antes, puede ser exigida o no. Sí puede, a su vez, ser atemática o implícita, o bien temática u objetual.

La presencia atemática es la propia de toda vivencia intencional explícitamente heterológica, llamada también por Antonio Millán Puelles “tautología inobjetiva” o “tautología meramente concomitante o consecretaria”.

La conciencia tanto es heterológica cuanto autológica o tautológica, en el sentido de aprehensiva de su ser, de ella misma en tanto que activa; se da cuenta de lo que hay en el exterior y al mismo tiempo, simultáneamente, de ella misma.

Se le llama “meramente consecutaria o concomitante” y se la dará el nombre de “preobjetualidad” por ser la autopresencia necesaria (previa a los actos de retro-flexión, para que puedan tematizarse u objetivarse en estos actos las vivencias a las que ellos se refieren).

Es una forma de presencia ante la conciencia, en la que sin ella toda extraversión es imposible como un aspecto de la conciencia en acto; en el caso de pensar en la catedral de Burgos, ejemplifica Millán Puelles<sup>6</sup>, mi propio acto de pensar me es pre objetualmente presente en tanto que referido a la catedral de Burgos. Lo objetualmente presente a mi conciencia es la catedral de Burgos y mi propio acto de pensarla, lo que de un modo preobjetual me está siendo entonces presente. En la Teoría del Objeto Puro tiene un claro interés por cuanto establece con la mayor exactitud posible las relaciones entre la objetualidad pura y la preobjetualidad.

La comparación entre la objetualidad y la preobjetualidad, además de compleja, en sentido estrictamente formal, son incompatibles entre sí. La objetualidad pura es una objetualidad –la única propia de lo inexistente en tanto que inexistente, a la vez que pensado-, mientras la preobjetualidad no es una especie de objetualidad previa sino algo previo a la objetualidad, aunque ejercido simultáneamente con algún caso de ésta. Es la presencia que a mi conciencia tiene mi propio acto de pensar; es presencia preobjetual, simultánea de la presencia objetual a mi propia conciencia.

La distinción entre lo presente y la presencia puede tener varias complicaciones que conviene examinar: si pienso algo inexistente, la presencia que ante mi conciencia tiene lo que entonces estoy pensando, es objetualidad pura (presencia significada), pero cabe que lo presente de este modo sea algo que, si existiera, estuviese presente a mi conciencia de una manera preobjetual, (antes de que lo considere –como pensamiento- ya estaría siendo preobjetual a mi conciencia).

Igualmente se deben tener en cuenta las posibilidades que corresponden a la presencia *per se* y la presencia *per accidens*; la conciencia *per se* es aquella que en razón de su

---

<sup>6</sup> Cf. Idem.

*quid* no puede ser, ni ser-pensado tampoco, sino como dado preobjetualmente a la conciencia, si el respectivo *quid* está existiendo. La conciencia *per accidens* sólo puede constituirse bajo la forma de la objetualidad pura, ya que es ésta el único modo en que puede lo inexistente estar presente o dado a la conciencia.

Es posible que un acto preobjetualmente presente sea un acto en el que algo alcance una presencia de pura objetualidad (siempre y cuando ese algo no consista en el mismo acto). También hay que tener en cuenta que en oposición a la preobjetualidad, la objetualidad pura no es presencia exigida por la quiddidad correspondiente.

Entre las quiddidades que existen, que no son objetos puros, se encuentran las que requieren su estar dadas a la conciencia de una manera preobjetual. Otra razón, por virtud de la cual el objeto puro no debe quedar identificado con la quiddidad, consiste en que sólo es en cuanto dada de una manera consciente: a saber, la existencia de ciertos actos en los cuales la subjetividad se está dando cuenta de sí misma de una manera temática y sin hacer ninguna retroflexión; los actos que no pueden hacer presente algo distinto de ellos, sin que ellos mismos se hagan también presentes de una u otra manera.

Esta forma de presencia a la conciencia se distingue también de lo que hemos llamado la "preobjetualidad", porque es ya un modo de objetualidad; es un darse cuenta o autoconciencia temática. Por ser auto-referente, coincide con la modalidad preobjetual de la conciencia, pero en cambio, por ser explícito se distingue, a su vez, de esta modalidad.

La presencia por reflexividad originaria está exigida por la quiddidad correspondiente y en este aspecto coincide con la conciencia preobjetual. Como exigida por la quiddidad a la cual se atribuye, la reflexividad originaria es objetualidad connatural. De ahí que pueda denominársela objetualidad sineidética por cuanto resulta inseparable de la quiddidad del respectivo sujeto de atribución.

La objetualidad pura y la connatural o sineidética son entre sí incompatibles, además de irreductiblemente diferentes. No es posible una objetualidad a la vez pura y sineidética; la pura es meramente fáctica, la sineidética es, por el contrario, necesaria (aunque de un modo condicionado e hipotético: sólo en el supuesto de que su materia esté siendo o de que, al menos, esté siendo pensada). Por el contrario, cabe que lo presente bajo la forma de la objetualidad sineidética sea lo mismo que lo presente bajo la forma de la objetualidad pura.

Lo antes mencionado respecto de la presencia *per se* y de la presencia *per accidens* hace especial referencia a la distinción entre objetualidad pura y la connatural sineidética. Cuando la estaba sintiendo, la sed en la que estoy pensando ahora para mí era *per se* presente, y aunque no puedo pensarla sino como explícitamente dada a la conciencia, la pura objetualidad que le concierne por no estar existiendo y ser, no obstante, pensada, es presencia *per accidens*. La preobjetualidad es una cierta presencia connatural o sineidética.

Toda presencia retroflexiva es objetualidad pura, no toda objetualidad pura es presencia retroflexiva. Los proyectos son constitutivamente prospectivos y su ser-presentes a la conciencia tiene el carácter de la pura objetualidad. Sin embargo, cabe la posibilidad de que un proyecto sea objeto de conciencia retroflexiva. Es posible traer a la memoria un proyecto o pensar cómo, en el pasado, consideraba el futuro.

La objetualidad sineidética, mientras es posible exclusivamente para quiddidades subjetuales (y tampoco para todas, puesto que algunas exigen la modalidad preobjetual de la presencia), no se limita, en su materia o sujeto de atribución, nada más que por la condición de que lo presente a la conciencia no sea algo que esté existiendo. La existencia o la inexistencia de una quiddidad, representada por una subjetividad consciente en acto es un hecho ontológico, independiente, en cuanto tal, de nuestra psique, y el estar-siendo-objeto, es el reverso irreal de la realidad de un acto representativo.

La objetualidad pura es un valor absolutamente extraquidditativo. Tanto la preobjetualidad como la objetualidad sineidética, aunque formalmente no pueden constituir, en modo alguno, valores quidditativos, son valores exigidos, sin embargo por las correspondientes quiddidades. Estas no pueden ser, ni ser-pensadas, sin tenerlas como ejercidas o, respectivamente, como pensadas. De este modo, por tanto, son valores extraquidditativos en lo formal, pero no fundamentalmente.

La objetualidad pura no es presencia basada en una necesidad resultante de algún tipo o género de *quid*. Justamente por ello, el ámbito de la objetualidad pura puede estar ocupado por las más heterogéneas quiddidades: por todas menos por una, que es la realmente idéntica al absoluto o puro y simple Ser, vale decir, la quiddidad divina, que, en virtud de esa identidad, no puede carecer de la existencia. Porque Dios no es una sólo

idea, sino que Es existencialmente total. Todo lo demás queda dentro de la pura objetualidad.

Por ser presencia de lo inexistente, la objetualidad pura se distingue también de la objetualidad indispensable, necesaria, para que algo existente pueda cumplir con una función instrumental que nos resulte útil. Para las compras efectivas no nos sirven las monedas meramente pensadas o sólo posibles, sino las efectivas, pero tampoco nos valen éstas para aquellas si de ningún modo los pensamos. Las monedas útiles son a la vez reales y pensadas, su objetualidad es necesaria para que puedan rendir su utilidad, pero esta objetualidad no es pura, porque su materia o sujeto de atribución son unas monedas transobjetuales, existentes.

Este esfuerzo sistemático del realismo metafísico se propone un estudio pormenorizado de lo irreal; cuando, a la luz de los nuevos tiempos, se aboca a esta tarea deja, a contraluz, una lúcida confrontación con la epistemología –en sentido amplio- idealista.

El núcleo de nuestra crítica a los fundamentos epistemológicos del constructivismo, a partir de *La teoría del objeto puro* de Antonio Millán Puelles puede presentarse en estos términos: la noción de construcción del aprendizaje, que es la piedra de toque del constructivismo, conlleva serias dificultades que afectan su andamiaje teórico. Esta situación acrece por el modo dogmático en que se la ha aceptado en el muy diverso mundo pedagógico, sin una clara reflexión sobre los supuestos epistemológicos, que provienen del idealismo trascendental kantiano.

En este sentido, el rechazo de la postura de Kant pasa por la observación de que los procesos cognoscitivos no constituyen formalmente su objeto; en efecto, conocer consiste en alcanzar una determinada representación, pero eso que se conoce no es una representación. El sujeto realiza representaciones, pero estas son “especies”<sup>7</sup> o representaciones de la esencia del ente: no lo conocido, sino aquello mediante lo cual conocemos lo conocido.

---

<sup>7</sup> En este punto es útil tener presente la etimología de “especie”: proviene de latín *species*, -ei (f), con el significado esencial de “mirar”, “mostrar”, “reflejar”; en español ha dado, entre otros muchos, vocablos como “espejo” o “especular”. Más específicamente, en latín arcaico, *species* era sinónimo de *visus* (“mirada”), luego “aspecto”, pero ya como traducción del griego *éidolon*. En sentido general, se opone a *res* (“realidad”); en el lenguaje filosófico, a partir de la época imperial, conllevó una subdivisión de “genero”, de donde *specialis* (“especial”). De aquí proviene también su uso técnico en derecho (“caso especial”). Cf. ERNOUT, A.- MEILLET, A.; *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1951, s.v.



Creemos que presentar en este momento el mito de Narciso puede resultar filosóficamente instructivo. Las historias míticas lo presentan como hijo del río Cefiso y de la ninfa acuática Liriope y como un joven, cuya galanura despertaba la admiración de todos quienes lo conocían y, por ello mismo, pronto se tornó arrogante. La ninfa Eco se enamoró de él, pero la rechazó, por lo que la joven languideció, sobreviviendo sólo su voz. La joven quiso que Narciso padeciese en carne propia su sufrimiento, lo cual se cumplió cuando un día de verano Narciso descansaba junto a un lago de superficie cristalina que proyectaba su propia imagen, con la que quedó fascinado. Narciso se acercó al agua y se enamoró de lo que veía, hasta tal punto que dejó de comer y dormir por el sufrimiento de no poder conseguir a su nuevo amor, pues cuando se acercaba, la imagen desaparecía. Obsesionado consigo mismo, Narciso enloqueció y murió; incluso en el reino de los muertos siguió hechizado por su propia imagen, a la que admiraba en las negras aguas de la laguna Estigia<sup>8</sup>.

En esta trágica historia, el espejo de agua da a Narciso una imagen primaria de sí mismo, pues no ve la superficie del lago, sino a sí mismo (quitemos aquí la enseñanza moral). Sólo después, por medio de una reflexión estricta, se da cuenta Narciso de que se está viendo a sí mismo en el reflejo.

Las representaciones sensoriales o las intelectuales nos dan a conocer otra cosa, lo reflejado en ellas, con una presencia que en filosofía realista se denomina intencional. Por el contrario, la tesis kantiana, en la que abreva el constructivismo, sostiene que únicamente conocemos representaciones, esto es, sólo conocemos los conceptos que elaboramos. No es éste el sitio para reflexionar sobre “el efecto Narciso” en buena parte de la filosofía moderna, que tiende a prendarse de sus propias “visiones”.

Siguiendo reflexiones de Barrio Maestre<sup>9</sup>, que retomaremos en el cuerpo de la tesis, delimitamos la tesis kantiana. La existencia es un concepto puro, una categoría del entendimiento en su uso judicativo –concretamente, un concepto que se deriva del modo de los juicios asertóricos–, de manera que cuando digo que algo existe lo que estoy haciendo es «afirmarlo» en mi mente, ponerlo como objeto de mi pensar afirmativo. Si la existencia es una categoría del pensar puro, al decir, por ejemplo, que «Dios existe» –es eso lo que dice el teísta– lo que en el fondo digo es que «estoy pensando en Dios». Esto

---

<sup>8</sup> Cf. GRIMAL, P.; *Diccionario de Mitología griega y romana*, Barcelona – Bs.As.: México: Paidós, 1998<sup>2</sup>, s.v.

<sup>9</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; “Educación y realidad. Una crítica filosófica al constructivismo” en GIL CANTERO, F. – REYERO GARCÍA, D. (Coords.); *Libro homenaje al Profesor José Antonio Ibáñez–Martín Mellado*, Madrid: Biblioteca OnLine, 2012.

es lo que para Kant significa la existencia. Lo dice en aquella parte de la Crítica de la razón pura en la que se ocupa del que él llama «argumento ontológico» de la existencia de Dios.

La versión más famosa de éste es la de Anselmo de Canterbury en el *Proslogion*. Frente a eso, afirma Kant, el ser no es un predicado real, sino la posición de algo frente a mí, de un objeto con todas sus determinaciones, de manera que cuando digo que algo existe lo que hago no es más que proponérmelo como objeto, ponerlo frente a mí para considerarlo, en definitiva, hacérmelo presente pero con la presencia intencional que tienen las representaciones cognoscitivas.

En el lenguaje kantiano, por tanto, «Dios existe» equivale a «estoy pensando en Dios», si lo dice la razón teórica; y si lo dice la razón práctica, entonces equivale a «necesito pensar en él». Pero adviértase que ninguna de esas dos afirmaciones significa en sentido estricto que Dios exista. Yo puedo ver visiones, y algunas veces he tenido visiones; he soñado y he visto, como si fuese real, lo que no estaba realmente ante mí. Esta es la tesis fuerte del idealismo trascendental kantiano que está obrando en la base del constructivismo.

En el fondo, de lo que las cosas son en sí mismas, e incluso del hecho de que sean, nada podemos saber, piensa Kant. Ni su esencia ni su existencia real – extramental– pueden ser objetivadas por nosotros. Podemos pensar sin contradicción en ellas, pero no propiamente conocerlas. De las cosas sólo podemos conocer su apariencia, el fenómeno, su dárseme. Al igual que para el filósofo alemán, para el constructivismo la realidad en sí es incognoscible; de ella sólo podemos conocer lo que previamente hemos puesto en ella. Conocer, así, no es más que reconocernos. Lo único que puedo hacer con la realidad es manejarla, pero sin entenderla.

A los efectos que verdaderamente importan, lo relevante de la realidad no es lo que ella sea en sí, sino lo que nosotros hacemos que sea, o lo que pensamos que es, o lo que decimos que es. Lo que sí señalamos es que se trata de una afirmación completamente contraintuitiva, y, para suscribirla, la inteligencia ha de adoptar una postura absolutamente forzada.

Nuestro trabajo, entonces, se aplica a exponer los aciertos de Piaget, más ligados al sentido común que a la teoría, y sus limitaciones, a la luz de la crítica que realiza Millán Puelles al idealismo, especialmente de cuño kantiano.





## CAPÍTULO I. CONSTANTES FILOSÓFICAS EN LA OBRA DE JEAN WILLIAM FRITZ PIAGET

Intentar conocer íntimamente una teoría reclama saber quién es la persona que lo expone, pues la vida según se la vive (sus rasgos más significativos) configura el pensamiento, si “hacer ciencia” es verdaderamente una vocación<sup>10</sup>.

Para conocer los procesos intelectuales y espirituales implícitos en su vida de docencia e investigación seguimos su *Autobiografía*. Nos referimos, en especial, al texto de 1952 (Vid. Fuentes) y, en menor medida, a otros dos de corte también autobiográfico: *Esquisse d' Autobiographie Intellectuelle* (Vid. Fuentes) y el primer capítulo de *Sabiduría e ilusiones de la filosofía* (Vid. Fuentes).

La *Autobiografía*, que se publicó en 1952, formaba parte de una obra colectiva sobre Historia de la Psicología, cuya edición había comenzado en el año 1930; tenía una clara intencionalidad pedagógica, pues los coordinadores del proyecto intentaban colaborar con estudiantes que estaban redactando su tesis de licenciatura o de doctorado, para que se confrontaran con el recorrido vital y académico de intelectuales de renombre en el área de la psicología.

De acuerdo con las características estudiadas por Norris – Phillips<sup>11</sup> para el género de la autobiografía, el texto de Piaget recorre las formas típicas: oculta el yo, busca la objetividad más que la sinceridad y narra más una carrera académica que vida propiamente dicha<sup>12</sup>; el mismo Piaget lo expresa en estos términos:

---

<sup>10</sup> Tenemos presente la ceñida y completa biografía intelectual que realiza KESSELING, TH.; *Jean Piaget*, München: Beck, 1999, pp. 9-25. Sin duda la mejor presentación de conjunto que hemos trabajado sobre el autor que nos ocupa; nos declaramos largamente deudores de la amplitud de los materiales aquí tratados, aunque también manifestamos nuestra independencia de criterio en su tratamiento.

Para la relación Piaget – Filosofía, Cf. CELLERIER, G., “Jean Piaget et la philosophie”, *Revue européenne des sciences sociales* T. 11, No. 30, Genève, Librairie Droz, (1973), pp. 21-25. Se trata de un autor que se encuentra en el marco conceptual del estructuralismo. Cf. GOLDMANN, L.; “Jean Piaget et la philosophie”, *Revue européenne des sciences sociales* T. 4, No. 10, Genève, Librairie Droz, (1966), pp. 5-25. Realiza una aproximación crítica desde el marxismo, en su versión revisionista de los años '50 y '60. Cf. DUCRET, J.-J., *Jean Piaget, savant et philosophe*, Paris – Genève: Librairie Droz, 1984 (T. II « L'activité en Philosophie », pp. 209-250). El autor intenta nuevos argumentos a favor de las tesis centrales de Piaget.

<sup>11</sup> Cf. NORRIS, S. P. - PHILLIPS, L. M., “Scientific Literacy” in Olson, David R. – Torrance, N. (Eds.), *The Cambridge Handbook of Literacy*, Cambridge- New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 272-275.

<sup>12</sup> Cf. VIDAL, F.; *Piaget antes de ser Piaget*, Madrid: Ediciones Morata, 1988, pp. 20-22 (*Piaget before Piaget*, Harvard University Press, 1994).

Una autobiografía únicamente tiene interés científico si proporciona los elementos para una explicación de la obra de su autor. Para alcanzar esta finalidad, me limitaré pues esencialmente a los aspectos intelectuales de mi vida.

Son muchos sin duda, los que están convencidos de que una tal interpretación retrospectiva no presenta ningún valor objetivo y que debe dudarse de su parcialidad más aun quizás que de los resultados de la introspección.

De todas formas, al leer algunos viejos papeles que datan de mi adolescencia, me han sorprendido dos hechos aparentemente contradictorios y que considerados conjuntamente ofrecen alguna garantía de objetividad. El primero es que yo había olvidado totalmente el contenido de estas producciones juveniles algo ingenuas; el segundo es que a pesar de su falta de madurez, anticipaban ya de manera sorprendente lo que he intentado hacer durante treinta años.

Hay pues probablemente algo de cierto en la idea de Bergson según la cual un espíritu filosófico está generalmente dominado por una sola idea personal que intenta expresar de muchas maneras a lo largo de su existencia, sin conseguirlo jamás enteramente. Incluso si esta biografía no consigue comunicar al lector una noción perfectamente clara de lo que es esta idea única, al menos habrá ayudado al autor a comprenderla mejor él mismo.<sup>13</sup>

Sobre estos trazos se destaca, por un lado, su deseo de reducir las consecuencias del impacto de la lectura juvenil de Bergson y, por otro, hacer manifiesta una coherencia profunda en sus investigaciones, tanto que sólo se le tornan claras al momento de volver sobre sus escritos de adolescencia.

Hay, en la vida de J. Piaget, por lo menos tres experiencias que determinaron su relación con la filosofía y con la ciencia en general y que deben ser adecuadamente sopesados<sup>14</sup>: a) su vínculo familiar con el protestantismo (línea materna); b) su relación con la biología; c) su temprano encuentro con la filosofía en el Lago Annency, durante una visita que hizo con su padrino.

### 1.1 *Elementos biográficos*

Jean William Fritz Piaget (Neuchâtel 1896-Ginebra 1980) se encuentra en una etapa histórica marcada por los efectos de los vertiginosos cambios de la Revolución Industrial

---

<sup>13</sup> PIAGET, J.; "Autobiografía", Anuario de Psicología de la Universidad de Barcelona, Número 4 (En línea), p. 29. Traducción de Montserrat Moreno Marimón.

[www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/59732/87080](http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/59732/87080)

<sup>14</sup> Cf. VIDAL, F., op.cit., p. 22

y culturalmente por el Romanticismo, lo que produce una marcada influencia sobre su personalidad.

Sin duda Piaget poseyó una gran capacidad intelectual; apenas con diecinueve años obtuvo la licenciatura en Ciencias Naturales y de veintidós años recibió el grado de doctor en biología. Si bien éste es un dato impactante, su historia lo es aún más: a los once años publica su primer trabajo, *Un gorrión blanco*, con toda la orientación biológica que supone. El director del Museo de Ciencia Naturales de Neuchâtel, el ya anciano zoólogo Paul Godet, guía sus trabajos sobre malacología, ayudándolo a formar una colección de moluscos alpinos<sup>15</sup>. Pocos años después, Paul Godet muere y Piaget, que cuenta entonces con quince años, publica una serie de notas en calidad de suplemento al catálogo de los mencionados moluscos alpinos, en las que se interesaba especialmente por su capacidad de adaptación a las alturas<sup>16</sup>.

A raíz de este trabajo, los especialistas que lo leyeron, pensando que por lo menos se trata de un estudiante de licenciatura, le cursan invitaciones, a las que Piaget rehúsa, porque le apena no haber concluido sus estudios secundarios.

Más aún: el director del Museo de Historia Natural de Ginebra, que había publicado varios artículos al precoz biólogo, le ofrece un puesto de importancia, que debe rechazar por no estar en posesión del Bachillerato. Cuando se supo en el medio académico su corta edad, fue motivo para que más de un editor vetará sus aportes, sólo por esa razón<sup>17</sup>.

Retrospectivamente Piaget no sobrevalora estos trabajos, pero les asigna importancia en su relación con la ciencia, antes de la crisis con la filosofía durante su adolescencia.

Piaget manifiesta su temprana inclinación por la filosofía, además de darnos elementos para comprender su contexto. Allí escribe: "... criado en el protestantismo por una madre creyente e hijo de un padre no creyente, sentía ya con bastante agudeza el conflicto de la ciencia y de la religión..."<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> El origen de esa afición se encuentra en las múltiples estadías que realizó en Los Alpes, por prescripción médica, dada su salud endeble. Cf. SCHALLER-JEANNERET, A.-F.; "Early Schooling," IN PERRET – CLERMONT, A. N. – BARRELET, J. M. (Eds.), *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*, New York: Psychology Press, 2008, pp. 69-91.

<sup>16</sup> Cf. FERREIRO, E.; *Vigencia de Jean Piaget*, Bs.As: Siglo XXI, 2005, pp. 96-98.

<sup>17</sup> No en vano Piaget incursiona en la biología, en la psicología y en la filosofía, dejando una obra que suma más de cincuenta libros y centenares de artículos. Cf. BESSIRE, J. L. - BEGUELIN, S.; "Did Jean Piaget's Conversion from Malacology to Psychology Happen in the Faculty of Arts?" in PERRET – CLERMONT, A. N. – BARRELET, J. M. (Eds.), *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*, New York: Psychology Press, 2008, pp. 112- 128. Cf. FERREIRO, E.; op. cit., p. 98.

<sup>18</sup> Piaget, J.; *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona: Península, pp. 12-13.

Su madre era una persona de fuertes convicciones también en política: en 1912 se convirtió en la primera mujer socialista en ser elegida para la comisión escolar de Neuchâtel; su padre, como vimos, era un escéptico. Antes de ingresar al problema fe y ciencia, que vivió en el seno de su hogar, su madre Rebecca le impuso un curso de seis semanas sobre los fundamentos del cristianismo. Si bien el resultado fue decepcionante, en cuanto el pastor que estaba a cargo no supo dar pruebas convincentes acerca de la existencia de Dios, tuvo un aspecto claramente positivo, pues aquella decepción lo animó a leer los textos de filosofía que encontró en la biblioteca de su padre:

...mi padre, que era historiador, pero que no creía en la objetividad del conocimiento histórico, estaba encantado de que yo no siguiera sus huellas (buen ejemplo de abnegación). Pero mi padrino, literato sin hijos, se interesaba por mí y estaba asustado por esta especialización exclusiva; me invitó un verano a las riberas del lago de Annecy para hacerme leer y explicar *La evolución creadora*. Fue un verdadero flechazo...<sup>19</sup>

¿Qué recibe Piaget en *La evolución creadora*? Pues, sin duda, se trata de una labor que implica una combinación difícil de asimilar. En efecto, esta obra, cuya primera edición es de 1907, supone un intento de síntesis de las dos grandes tendencias que echan raíces en el joven Bergson: por un lado, el espiritualismo francés, que, a partir de Maine de Biran, tendrá una poderosa influencia a lo largo del s. XX (de hecho, uno de los continuadores de este pensamiento, Émile Boutroux, fue profesor de Bergson, en la “École Normale Supérieure”); por otro lado, el evolucionismo de Spencer.

Bajo la ya clara influencia de Bergson, Piaget inclina esta filosofía hacia su interés permanente, la biología:

... en un momento de entusiasmo que rayaba el arrebató extático, tuve la certeza de que Dios era la Vida, bajo la forma de este espíritu vital del cual mis intereses biológicos me proporcionaban a la vez un pequeño conocimiento. Así fue conseguida la unidad interior, en la dirección de un immanentismo que me satisfizo durante largo tiempo, aunque bajo otras formas cada vez más racionales...<sup>20</sup>

Si bien y como resulta conocido, las preocupaciones de la filosofía de Bergson no se vinculan directamente con la psicología, pues estaba esencialmente preocupado por la

---

<sup>19</sup> DE TRIBOLET, M., “Arthur Piaget (1865– 1952): Background of Jean Piaget’s Father,” Perret – Clermont, A. N. – Barrelet, J. M. (Eds.), *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*, op. cit., pp. 49-68.

<sup>20</sup> PIAGET, J.; “Autobiografía”, op. cit. p.13.



libertad de la voluntad y la evolución<sup>21</sup>. Sin embargo, se ha ocupado indirectamente de psicología, en especial de lo que se refiere a su método intuitivo, a su concepto de conciencia y a la interrelación metafísica y psicología.

De hecho sus primeros artículos y cursos están íntimamente relacionados con la vertiente psicológica; así, por ejemplo, “De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme”, en *Revue philosophique* (1886) y el “Cours de psychologie” dado en París entre 1892 y 1893.

No menos importante es que H. Bergson destaca por su originalidad entre una generación de intelectuales que vivieron una de las transformaciones más radicales de la Historia de la Cultura: al tiempo que Pavlov y Freud colocan los cimientos de la psicología moderna, crujen y se resquebrajan los fundamentos de un edificio que se consideraba indestructible, la física de Newton, y con él toda certeza acerca de un determinismo universal e ineluctable.

Así como destacamos la marcada presencia familiar también debemos señalar la presencia de Arnold Reymond, de quien fue primero discípulo y luego colega, entre 1912 y 1925 en la Universidad de Neuchâtel, influyéndose mutuamente. Jean Piaget asimiló la crítica que Reymond hacía a Bergson y recibió su impulso a transitar una carrera esencialmente filosófica.

Si bien Reymond comienza sus estudios en lógica y matemática, su tesis es en filosofía, aunque en obvia relación con sus estudios de grado: *Essai historique et critique sur le nombre infini* (1909, Université de Genève); en la Universidad de Neuchâtel prepara su *Historie des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité greco-romaine*, que aparece en 1924.

Aunque su filosofía puede caracterizarse como espiritualista, debemos señalar que nunca se aleja de sus preocupaciones científicas: a través de la lógica y de las matemáticas se aproxima a la metafísica y a la historia de las ideas científicas.

---

<sup>21</sup> Cf. BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Paris : Les Presses Universitaires de France, 1959, esp. Chapitre II: « Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct ». Para una lectura cultural de esta perspectiva vid. BERGSON, H.; *Les deux sources de la moral et de la religion*, Paris: PUF – Quadrige, 2003, pp. 222 – 283.

En su relación personal con J. Piaget, le ayudó, en estos primeros años previos al desencanto, en el sostenimiento de su vocación filosófica y a trabajar sobre las que consideraba las escasas certezas del saber filosófico<sup>22</sup>.

En el mismo sentido fueron los encuentros posteriores con los maestros del pensamiento clásico o contemporáneo: con *La evolución de los dogmas* del teólogo calvinista Auguste Sabatier, con W. James<sup>23</sup>, con Aristóteles, con la teoría de conjuntos de La Vallée-Poussin y con André Lalande<sup>24</sup>. El propio Piaget, en su *Autobiografía*, amplía este elenco a Kant, Spencer, Augusto Comte, Fouillée y Guyau, Lachelier, Boutroux, Lalande, Durckcim, Tardc Le Dantec; y en psicología: W. James, Th. Ribot y Janet<sup>25</sup>.

## 1.2 Formación profesional

En los años inmediatamente posteriores a la conclusión del Bachillerato comienza a interesarse por la psicología, pero como el mismo Piaget lo señala en su *Autobiografía*, sin una guía adecuada, porque ni en Neuchatel ni en la universidad había un psicólogo experimental. “Lo único que podía hacer era teoría y escribir. Yo escribía aunque solo fuera para mí, porque no podía pensar sin escribir –pero esto tenía que ser de manera sistemática como si se tratase de un artículo destinado a la publicación”<sup>26</sup>.

En esta época, entre 1913 y 1915, comienza a desarrollar una incipiente teoría que él mismo, tantos años más tarde, mira con una actitud que va de la pena a la condescendencia; la podemos reseñar así: en todos los campos de la vida (orgánico, mental, social) existen totalidades cualitativamente distintas de sus partes y a las que imponen una organización. Por consiguiente no existen pues elementos aislados. La realidad elemental depende de un todo que la impone.

Pero las relaciones entre el todo y la parte varían de una estructura a otra, ya que hay que distinguir cuatro acciones siempre presentes: la acción del todo sobre sí mismo (conservación), la acción del todo sobre las partes (modificación), la acción de las partes

---

<sup>21</sup> Cf. GONZÁLEZ SIERRA, C. E. - HERNÁNDEZ CHÁVEZ, L. E.; “La epistemología de Jean Piaget en el contexto de la Filosofía Contemporánea”. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM, vol. XIX, núm. 1, (2009), pp. 27-50. Vid. esp. p. 31 n.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65415751002>

<sup>23</sup> La conexión entre W. James y H. Bergson resulta notoria, en la preocupación metodológica de ambos en describir fenómenos sin prejuicios. Cf. PADILLA, J.; “Henri Bergson y la historia de la psicología”, en Revista de Historia de la Psicología, vol. 30, núm. 2-3 (2009), pp. 285-292.

<sup>24</sup> Cf. TRYPHON, A. – VONÈCHE, J. (Eds.), *Working with Piaget: Essays in Honour of Bärbel Inhelder*, New York: Psychology Press, 2001, pp. 78-80.

<sup>25</sup> Cf. PIAGET, J.; *Autobiografía*, op. cit., p. 33.

<sup>26</sup> Idem

sobre sí mismas (conservación), y la acción de las partes sobre el todo (modificación o conservación).

Estas cuatro acciones se equilibran en una estructura total, pero entonces hay tres posibilidades de equilibrio: (1) predominio del todo con modificación de las partes; (2) predominio de las partes con modificación de las partes; (3) conservación recíproca de las partes y del todo. A esto hay que añadir una ley fundamental: la última forma de equilibrio es básicamente estable y las dos restantes no lo son.

Lo presentamos de este modo, pues el propio Piaget considera que hay una continuidad entre estos primeros pasos de su trabajo y los nudos centrales de su investigación madura:

“La lectura de estos antiguos escritos me parece que tiene un cierto interés por que representan un esquema anticipador de mis investigaciones posteriores: veía ya claramente que el estado de equilibrio del todo y de la parte (la tercera forma) correspondía a estados de conciencia de naturaleza normativa: necesidad lógica u obligación moral, por oposición a las formas inferiores de equilibrio que caracterizan los estados de la conciencia no normativa como la percepción, etc., o los acontecimientos orgánicos”<sup>27</sup>.

Profesionalmente, se interesa por la psicología, frecuentó los laboratorios de Lipps y Wreschner en Zürich, y siguió cursos de psicología patológica en la Sorbona<sup>28</sup>.

Trabajó también en los laboratorios de Binet y Simon (1919-1921). Claparède le ofreció, en 1921, el cargo de director de estudios del Instituto J.J. Rousseau (Ginebra). Entre 1921 y 1927, los trabajos realizados en este Instituto cristalizaron en cuatro libros y una serie menos conocida de importantes artículos. Estas obras le dieron fama mundial antes de que cumpliera treinta años<sup>29</sup>. En 1925 sustituyó a Reymond en la cátedra de Neuchâtel, encargándose de explicar psicología, filosofía de la ciencia, y sociología. En 1956, subvencionado por la Fundación Rockefeller, Piaget fundó en Ginebra el Centro Internacional de Epistemología Genética. El periodo desde 1965 hasta su muerte, en 1980, es tanto de síntesis epistemológica como de experimentación, realizada principalmente alrededor de las actividades promovidas por el Centro Internacional de Epistemología Genética<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> Cf. MODGIL, S.; MODGIL, C.; BROWN, G.; *Jean Piaget: An Interdisciplinary Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 2006, pp. 25-41.

<sup>29</sup> Cf. DUCRET, J. J.; “The intellectual journey after the Neuchâtel period”, in Perret-Clermont, A.N. – Barrelet, J. M., op. cit, chap. 13.

<sup>30</sup> Cf. PIAGET, J.; *Autobiografía*, op. cit., p. 48.

La carrera de Piaget sólo comienza, como para muchos, con motivaciones filosóficas, con auténticas y naturales inquietudes de conocer con profundidad, que posteriormente se ven frustradas por circunstancias que apremian a la economía, al desencanto social o, como es el caso de Piaget, a la crisis vocacional por la diversidad de orientaciones profesionales.

### 1.3 El tema de la filosofía en *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*

Cuando, en 1965, Piaget decide publicar *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, ha habido en él una larga reflexión sobre el conocimiento y sobre el lugar de la filosofía en su generación; resulta obvio que su tesis se ordena en dos momentos: a) que la filosofía articula conocimientos (valores exclusivamente), pues en el vocabulario de Piaget son “las diversas actividades del hombre” y b) la pregunta ¿cómo proteger el conocimiento de los peligros interiores y exteriores que lo amenazan?

Queda claro, en ambos casos, que el peligro interior está dado por la presencia del no-conocimiento, que en Piaget se expresa en la dicotomía comprobación – especulación: el estatuto de la filosofía está dado por la “especulación” de la sabiduría o “no ciencia” y el de la ciencia, por la comprobación.

Su tesis inicial es

... la filosofía, de acuerdo con el gran nombre que recibió, constituye una *sabiduría* imprescindible a los seres racionales para coordinar las diversas actividades del hombre, pero que no alcanza un saber propiamente dicho, provisto de las garantías y de la forma de control que caracterizan lo que se llama *conocimiento*<sup>31</sup>.

Quiere poner en su lugar a la Filosofía, y a sus seguidores, para que no se obstaculice el desarrollo de las ciencias: “... he vivido casi diariamente los conflictos que retrasan el desarrollo de las disciplinas que quieren ser científicas<sup>32</sup>.”

Se siente con fuerza la presencia de Kant, en quien la metafísica ya no es un saber sino una creencia; cuando Piaget recorre este sendero en *Sabiduría e ilusiones...* expresa su desilusión en términos de de-conversión y traza un encuadre teórico, sin excesos de originalidad<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones de la Filosofía*, op. cit., p. 5.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Cf. KALINOWSKI, G.; *L'impossible Métaphysique*, Paris: Éditions Beauchesne, 1981, pp. 51-55.

En este encuadre sólo la ciencia puede considerarse un saber estricto; en esta afirmación, Piaget no concuerda únicamente con Kant sino con todas las formas de positivismo: “Me siento mucho más cerca de Kant o de Brunschvieg que de Comte”<sup>34</sup>.

Si la filosofía no pasa de ser una creencia razonada ¿qué propuestas podemos considerar en la “filosofía” de Piaget?

Según Kalinowski<sup>35</sup>, los siguientes son los puntos centrales del pensamiento de Piaget: por un lado, declara una especie de monismo cognitivo, pues señala que sólo hay un tipo de conocimiento, el científico (si bien los métodos que la constituyen tienen una correlación subjetiva, estos pertenecen de hecho al conocimiento científico). El juicio filosófico que se puede hacer sobre ellos es válido únicamente como una creencia razonada, es decir, un cierto ordenamiento que se realiza sobre un conocimiento ya dado y que se ha obtenido por el método científico.

Si bien Piaget rechaza que se lo agrupe entre los representantes del positivismo, esta concepción del monismo implica lo que desacredita de la escuela positivista: el desconocimiento o la subestimación de la actividad del sujeto.

Se verifica así una grieta significativa con palabras del mismo Piaget en *Sabiduría e ilusiones...*

... el positivismo es específicamente una doctrina de la ciencia cerrada, a la que se requiere asignar unas fronteras decisivas, mientras que para los científicos no positivistas, la ciencia está indefinidamente abierta y puede abordar cualquier problema, con tal que encuentre un método sobre el que estén de acuerdo los investigadores<sup>36</sup>.

Podemos contrastar el pensamiento anterior con este texto:

Pero si la historia del estructuralismo es ya prolongada, la lección que se debe extraer de ello es, también, la de que no podría tratarse de una doctrina o de una filosofía, pues de lo contrario habría sido superada muy pronto, sino, en esencia, de un método, con todo lo que este término implica de tecnicidad, de obligaciones, de honestidad intelectual y de progreso en las sucesivas aproximaciones ... sólo es posible experimentar inquietud al ver que la moda

---

<sup>34</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 26. Dentro de este esquema, Piaget retiene la posición kantiana del conocimiento como organización de contenidos mentales.

<sup>35</sup> Cf. KALINOWSKI, G.; op. cit., pp. 50-55.

<sup>36</sup> PIAGET, J., *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 26.

se apodera de un modelo, para hacer réplicas debilitadas o deformadas de él. Será necesario, pues, cierto retroceso para permitir al estructuralismo auténtico, es decir, metódico, juzgar respecto de todo lo que se haya dicho y hecho en su nombre<sup>37</sup>.

La grieta entre lo que Piaget declama y el despliegue de su pensamiento se verifica en la noción de método, que se encuentra en diálogo con Lévi-Strauss, Lacan y Foucault (especialmente con éste último). En efecto, el método, por su naturaleza autónoma, es una suerte de sintaxis que obra por sí misma y, en la cual, se reduce lo subjetivo-personal a lo inconsciente-social, es decir, formalismos.

La idea de Lévi – Strauss de transformar los saberes humanísticos en ciencias exactas requería “disolver al hombre”. Piaget colabora en la construcción de aquella calzada para consagrar el estado de inmanencia en un principio epistemológico (aquí la noción debe reducirse a “coherencia de método” para que conserve algún sentido en el autor que estudiamos).

Cuando Piaget ha alcanzado reconocimiento como psicólogo, resultan los filósofos interesados por sus investigaciones. Así lo dice Piaget, con cierta nota sarcástica:

Al final de una carrera de psicólogo y de epistemólogo, en la que he cultivado las mejores relaciones con los filósofos (que, muy a menudo, me han honrado con una amistad y una confianza conmovedoras ya que algunos de ellos incluso han promovido mi designación como miembro del Instituto Internacional de Filosofía, sin que yo haya presentado mi candidatura)<sup>38</sup>.

Más adelante en la lectura, Piaget dice formar parte del Instituto Internacional de Filosofía, “al que pertenezco con orgullo”<sup>39</sup>, en calidad de miembro. Marca así distancia institucional con la filosofía, en tanto expresión curricular y en cuanto forma de vida o modo de consagrarse a un saber que Piaget declara infructuoso, como vemos inmediatamente.

Piaget pretende prevenir de la filosofía como si fuera una estafa a las inquietudes juveniles, ya que, para todo aquel que manifieste inquietud por saber, la Filosofía se encuentra a mano para acompañar en los primeros pasos e incluso seguir en dependencia de ella; sin embargo es un hecho que confunde y retrasa los saberes

---

<sup>37</sup> PIAGET, J.; *El Estructuralismo*, Bs.As.: Proteo, 1969, p. 169.

<sup>38</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e Ilusiones*, op.cit., p. 5.

<sup>39</sup> Ibidem p. 78.

particulares, ya que en sus primeros encuentros presenta la placa de “sabiduría” o de “conocimiento”. Concretamente se explica esta influencia por sus alcances históricos y sociales, por su “tradición y autoridad, de la canalización de las mentes y la determinación de las carreras. ... en muchos países, la filosofía se ha convertido en una especie de ejercicio espiritual revestido por una aureola, no exactamente sagrada, pero que sí asegura un prestigio tal que toda puesta en tela de juicio parece *ipso facto* proceder de un positivismo estrecho o de una incomprensión congénita.<sup>40</sup>”

¿Cuál es, sin embargo, la limitación de la filosofía o, más grave aún, el riesgo de la filosofía?<sup>41</sup>

Antes de discutir los alcances de las características de su conocimiento, es decir, si llega o no a instituir un conocimiento en el sentido pleno de la palabra, se debe poner en cuestión, ante los poderes más tenaces del inconsciente colectivo y de las conciencias individuales, un tema crucial: “El pensamiento filosófico se ha convertido en un sucedáneo o tal vez en un soporte necesario de la religión<sup>42</sup>.”

La objeción de Piaget implica que el conocimiento filosófico, en su sentido metafísico, queda convertido en “creencia”, es decir, un conjunto complejo de motivaciones individuales y sociales; por ello sostiene que la metafísica es o bien una sabiduría o bien una fe razonada; si bien nuestro autor la presenta de manera disyuntiva, el contexto los muestra más bien como sinónimos<sup>43</sup>.

Piaget proporciona elementos que pretende den un apoyo al lector para encontrar objetividad e imparcialidad en sus trabajos científicos; expone, entonces, su desconversión de la Filosofía:

“... No es más que el testimonio de un hombre que, tentado por la especulación, estuvo a punto de consagrarse a ella pero que, habiendo entendido sus peligros, sus ilusiones y sus múltiples abusos, quiere comunicar su experiencia y justificar sus convicciones laboriosamente adquiridas<sup>44</sup>.”

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>41</sup> Recordemos estas palabras de J. Piaget, sobre las que volveremos para considerar el alcance de su significado: “Y sin embargo la filosofía tiene su razón de ser y hasta se debe reconocer que todo el que no ha pasado por ella queda incurablemente incompleto.” PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 7

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Cf. Ibidem p. 8.

<sup>44</sup> Ibidem p. 9.

El fin que la filosofía puede tener, según Piaget, no es otro que coordinar los valores, que –a su vez- puede darse el lujo de hacerlos funcionar a su antojo; por otra parte, el conocimiento, al que se puede acceder desde la filosofía, queda incluido y subordinado a la ciencia<sup>45</sup>.

De aquí se deduce que la filosofía tiene dos finalidades: a) alcanzar el conocimiento y b) coordinar los valores. En cuanto al primero, se le asigna un valor pre-crítico, pues los conocimientos vienen asignados por las ciencias particulares; en un sentido típicamente kantiano, Piaget afirma que la disciplina filosófica debe determinar los límites del conocimiento, es decir, proporcionar una teoría del conocimiento.

De manera un tanto confusa afirma que al establecer los límites o fronteras del conocimiento le deja campo libre a la coordinación de valores; esto último significa, en Piaget, “conciliar la fe y la ciencia o la razón, etc.” No alcanzamos a calibrar el alcance del “etcétera”: o bien que los intentos de esta tarea son en tal grado superficiales que no vale la pena abundar en ellos o bien que no constituye investigación como tal.

Su desafección, como Piaget llama, respecto a la filosofía, la resume en tres puntos: el primero “... que existe una especie de deshonestidad intelectual al afirmar lo que sea en un terreno tocante a ciertos hechos, sin un control metodológico comprobable para cada uno de ellos, o bien en los terrenos formales cuando se carece de un control lógico” y el segundo “... es la sorprendente dependencia de las corrientes filosóficas con respecto a las transformaciones sociales e incluso políticas”<sup>46</sup>. El tercero que expone más adelante: “... porque entreveía una injerencia poco válida del juicio filosófico en el terreno de la investigación científica<sup>47</sup>”.

---

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem* p. 11: “... la filosofía ha perseguido continuamente una doble meta, cuya unificación, más o menos completa, ha buscado de diferentes maneras a través de diversos sistemas: una meta de conocimiento y una meta de coordinación de los valores. Una primera manera es pre-crítica: la filosofía alcanza un conocimiento integral y coordina así directamente los valores morales. Una segunda manera la caracteriza la crítica kantiana: el conocimiento propiamente científico consiste, por una parte, en determinar los límites de todo conocimiento y, por otra, en proporcionar una teoría del conocimiento científico, dejando al establecimiento de tales límites campo libre a la coordinación de los valores. Un tercer grupo de soluciones (sin tratar, por ahora, de ser exhaustivo) presenta dos tendencias: por una parte, una disociación de determinadas ramas de la filosofía, elevadas al rango de disciplinas autónomas (la psicología, la sociología, la lógica y, cada vez más, la epistemología que se hace interna a las ciencias); por otra, una coordinación de los valores fundada sobre una reflexión organizadora que procede ( y aquí las variedades son innumerables) por examen crítico de la ciencia y por búsqueda de un modo específico de conocimiento, inmanente a dicha crítica o voluntariamente situado al margen o por encima del conocimiento científico.”

<sup>46</sup> *Ibidem* p. 21

<sup>47</sup> *Ibidem* p. 25



Por lo anterior no es de extrañarse el concepto que de Filosofía tiene Piaget: “La filosofía es una toma de posición razonada con respecto a la totalidad de lo real<sup>48</sup>”. Sin embargo, hablar de “toma de posición”<sup>49</sup> desmerece los intereses originales de lo que se ha entendido como filosofía, y nos referimos al *philos*, deseo, amor de sabiduría, en su búsqueda por la verdad. Parece que el concepto de filosofía para Piaget se caracteriza más por un deseo de poder que de saber. En efecto, veamos qué significa “razonado” para el autor que estudiamos. En principio, este término señala lo que distingue a las posiciones sencillamente afectivas o a las decisiones prácticas; en suma, lo que es aceptado sin elaboración reflexiva y ejemplifica: “una pura moral, una fe”<sup>50</sup>.

Volvamos sobre Piaget: “Toma de posición razonada” implica que su enunciación temática exige transfigurar lo existente en sentido, según la capacidad explícitamente concedida a la razón (definida por oposición a lo práctico o a lo afectivo).

El que conoce, por ello mismo, debe realizar e incorporar enunciaciones más complejas y, entonces, más problemáticas; ello, implica profundizar la construcción de una determinada relación de conocimiento. Nos interesa enfocar nuestra atención en que aquí se traza una barrera entre el razonamiento pre-discursivo, que significa aquí pre-metodológico, y el sentido de la investigación, que aquí adquiere el significado de la comprensión parcial de la totalidad de lo real.

Sin embargo, Piaget, que ha definido la epistemología genética como la disciplina que estudia los mecanismos y procesos, mediante los cuales se pasa de los “estados de menor conocimiento a los estados de conocimiento más avanzado”<sup>51</sup>, y que considera una psicología con base empírica - la psicología genética – intenta delimitar la construcción de conocimiento. Se plantea, entonces, una determinada psicología como instrumento que proporciona fundamento a la epistemología.

---

<sup>48</sup> Ibidem p. 51

<sup>49</sup> Piaget explica esta idea al decir: “... lo que debe hacer un hombre consciente es negarse con firmeza a confundir los géneros y a aceptar como verdades demostradas lo que no son más que hipótesis; pero debe también negarse a compartimentar o partir su personalidad de manera que, por un lado, se limite a admitir, razonar y comprobar y, por otro, se contente con creer en unos valores que le comprometen y le orientan, pero sin que pueda comprenderlos. Cae por su propio peso, por el contrario, que al poseer conocimientos y valores, el sujeto que piensa trata necesariamente de hacerse una concepción de conjunto que los vincule bajo una u otra forma: tal es el papel de la filosofía, en tanto que toma de posición razonada respecto a la totalidad de lo real. Todo hombre que piensa adopta o se hace una filosofía, aun cuando, a sus ojos, su concepción de conjunto y su comprensión de los valores queden aproximativas y personales. Entonces el problema consiste en averiguar por qué la filosofía se ha vuelto una especialidad y cual es la significación de tal especialización”. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., pp. 55-56

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> PIAGET, J.; *Tratado de lógica y conocimiento científico. Naturaleza y métodos de la epistemología*. Buenos Aires: Paidós, 1979, p. 16.

Por ello, lo “real” adquiere significado a partir del método o capacidad de discernir entre las categorías que permiten investigar la realidad. Esto implica transformar el problema en objeto: esto es lo que se denomina “epistemología crítica”, es decir, asumir la realidad como una permanente construcción. “Construir” aquí significa la capacidad de descubrir el movimiento de la realidad hacia su objetivación.

En razón de ello, la investigación de Piaget va a consistir en el análisis de la evolución ontogenética de las nociones básicas del pensamiento racional y científico (espacio, causalidad, número, clasificación, seriación...).

A partir de aquellos supuestos básicos, Piaget se ve obligado a aclarar que el concepto “totalidad del ser” implica tres instancias: a) el conjunto de las actividades superiores del hombre; b) desde el punto de vista gnoseológico, la existencia, bajo lo fenoménico, de una realidad última; c) la apertura hacia el conjunto de los posibles<sup>52</sup>.

La razón crea las categorías conceptuales (espacio – tiempo) que constituyen el contexto en el que la realidad deviene construida, según el modo en que el sujeto cognoscente piense y elabore la relación de conocimiento.

Las premisas, entonces, son antes epistemológicas que propiamente metodológicas (las segundas dependen de las primeras, en tanto que estas últimas exigen pensar el objeto en relación con otros objetos)<sup>53</sup>. En efecto, se trata más concretamente de establecer un sistema determinado que tiene leyes de totalidad, puesto que es un sistema definido y determinado en sí mismo. Este complejo estructural se descubre como tal en tanto en cuanto inferido por el investigador y se constituye en tres características que sostienen las leyes de totalidad (distinto de investigar la totalidad como tal): a) sistemas de relaciones que constituyen lo que se denominan “propiedades” de los elementos; b) aquellas propiedades dotan de una estructura de nuevos elementos (lo que Piaget suele llamar “transformación”); c) dicha relación estructural cierra sobre sí misma, a fin de no quebrar sus propios límites.

---

<sup>52</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e Ilusiones*, op.cit., p. 51.

<sup>53</sup> Cf. GARCÍA, R.; *El conocimiento en construcción: de las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Barcelona: Gedisa, 2000. Cf. ZEMELMAN, H.; *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, México: Universidad de las Naciones Unidas – El Colegio de México, 1987.

Con palabras del propio Piaget:

En cada instante, podría decirse así, la acción está desequilibrada por las transformaciones que surgen en el mundo, exterior o interior, y cada nueva conducta consiste no sólo en restablecer el equilibrio, sino también en tender hacia un equilibrio más estable que el del estado anterior a esta perturbación.<sup>54</sup>

Los organismos se ordenan, entonces, con el recurso de dos funciones invariantes: a) la organización de sí mismo, y b) la adaptación al medio. La adaptación implica un cierto equilibrio entre la asimilación que el organismo realiza para nutrirse y la incorporación a su estructura, con la transformación que ello implica, y también entre la acomodación del organismo al medio<sup>55</sup>.

El hecho que esta estructura busque autolimitación y estabilidad implica que Piaget la considera de manera absoluta, es decir, que en el proceder de su pensamiento se borra la diferencia entre biología, psicología y metafísica; se trata de una estructura viviente y eterna, en el sentido que ésta tiene en el tratamiento de los filósofos Pre-socráticos<sup>56</sup>, por lo que condiciona su misma concepción de una “ciencia natural”. En efecto, la ciencia empírica es siempre aproximativa, pues los contenidos de la experiencia no ceden enteramente a la presión de la inteligencia<sup>57</sup>, esto es, la razón empírica no necesariamente produce conocimiento.

La observación es el fundamento de la ciencia natural y también el límite para su generalización. Así, por ejemplo, todo proceso de adaptación define una estructura del organismo, dado que los procesos fundamentalmente biológicos (la alimentación, por ejemplo) se realizan a partir de estructuras orgánicas. Cuando se aplica este modelo al conocimiento se debe especificar en qué sentido se habla de una estructura, a partir de procesos adaptativos.

Más evidente se hace esta postura, cuando Piaget elenca y realiza una apretada síntesis de lo que considera las distintas posibilidades del filosofar<sup>58</sup>; se puede observar que, en su análisis, se pone de manifiesto su relación con la filosofía: la función de los

---

<sup>54</sup> PIAGET, J.; *Seis estudios de psicología*, Barcelona: Labor, 1991 pp. 15-16.

<sup>55</sup> Cf. PIAGET, J.; *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid: Aguilar, 1981, pp. 5-8. Cf. Piaget, J.; *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Psique, 1977, pp. 17-19.

<sup>56</sup> Cf. GUTHRIE, W. K. C.; *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 2012 (Tomo I: “Los inicios y los presocráticos”, pp. 897-904).

<sup>57</sup> Cf. PIAGET, J. - INHELDER, B.; *The Child's Conception of Space*, London & New York: Routledge and Kegan Paul, 2002, p. 410. Cf. PIAGET, J.; *Biología y Conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1969, p. 211.

<sup>58</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e Ilusiones*, op.cit., pp. 51-52.

mecanismos cognitivos se someten a la realidad y que la reproducen cuanto le es posible<sup>59</sup>.

Ello implica que el empirismo concibe al mundo en términos de experiencia sensorial y de juego casual de sensaciones<sup>60</sup>. Por el contrario la idea central del funcionalismo es que los estados mentales vienen determinados por sus relaciones causales con otros estados mentales: "... sensory inputs and behavioral outputs<sup>61</sup>."

Resulta claro que el sentido de la interpretación de Piaget se distancia de su investigación: la idea de que el conocimiento consiste en una copia de la realidad es difícil de sostener, dada la imposibilidad de evaluar su exactitud, en tanto no hay punto de comparación con la realidad.

Sin embargo, como un verdadero *sed contra*, Piaget señala la importancia de la cuestión metafísica en el pensamiento clásico fundamentalmente, sin negarlo de manera explícita en su desarrollo intelectual<sup>62</sup>.

¿En qué sentido, entonces, debe entenderse el alcance metafísico de la teoría de Piaget?

Parece que el término "toma de conciencia" puede resultar una vía para iniciar una respuesta a la pregunta anterior. En efecto, éste parece significar el grado en que un sujeto ha conceptualizado una acción y la ha vuelto comprensible para sí mismo<sup>63</sup>.

Dadas las dos convicciones que expresa Piaget como principios (por un lado, no es posible hacer afirmaciones científicas sobre las que no sea posible ejercer un control metodológico y consecuentemente no es posible suponer que el simple consenso sea considerado conocimiento; por otro, y que resulta de importancia menor para nuestra

---

<sup>59</sup> Para estudiar su alcance en la formación de la teoría antropológica reciente Cf. BARNARD, A.; *History and Theory in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 106-107.

<sup>60</sup> Para considerar la visión final por parte de nuestro autor vid. PIAGET, J. – INHELDER, B.; "The gaps in empiricism" in INHELDER, B. – CHIPMAN, H. (Eds), *Piaget and his school*, New York: Springer, 1976, pp. 24-35.

<sup>61</sup> MÜLLER, U.; "Introduction I. The context of Piaget's Theory" in MÜLLER, U. – CARPENDALE, J. – SMITH, L. (Eds.), *The Cambridge Companion to Piaget*, Cambridge University Press: Online Publication Date: March 2010, p. 2.

<http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9781139002660>

<sup>62</sup> Piaget agrupa los principales temas de la filosofía de la siguiente manera: "Se pueden agrupar los problemas clásicos de la filosofía en cinco puntos principales: 1. La búsqueda del absoluto, o metafísica. 2. Las disciplinas normativas no cognoscitivas como la moral o la estética. 3. La Lógica o teoría de las normas formales del conocimiento. 4. La psicología y la sociología. 5. La epistemología o teoría general del conocimiento". PIAGET, J.; *Sabiduría e Ilusiones*, op.cit., p.77.

<sup>63</sup> Cf. PIAGET, J.; *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1988, p. 156. Cf. PIAGET, J., *La toma de conciencia*, Madrid: Ediciones Morata, 1985<sup>3</sup>.

consideración actual, la dependencia de las corrientes filosóficas de las transformaciones socio-políticas<sup>64</sup>) consideramos que el concepto “toma de conciencia” implica que un sujeto se propone alcanzar un objetivo.

Esta propuesta significa que el paso de la acción material a la interiorización de los actos requeridos implica un movimiento que va de la periferia al centro (objetivo y resultados), es decir, que todo se orienta, en el sujeto, a la comprensión. Por ello, la “toma de conciencia” implica siempre un grado de conceptualización<sup>65</sup>.

Como puede observarse, en Piaget, la conciencia está íntimamente ligada a las estructuras de conocimiento (sean emocionales o propiamente cognitivas)<sup>66</sup>. Resulta evidente que este enfoque se encuentra coherentemente entrelazado con sus investigaciones fundamentales, pues –como señalamos- estudió la conciencia en su relación con la cognición (su falta de desarrollo se denominó “inconsciente cognitivo”).

Es necesario poner de manifiesto que el inconsciente cognitivo guarda amplias diferencias con el inconsciente tal como lo define la corriente psicoanalítica, dado que el segundo se refiere a elementos afectivos y emocionales, que siguen las leyes del mecanismo psíquico estudiado por Freud y que difícilmente se convierte en consciente<sup>67</sup>.

Piaget, por el contrario, indica que el inconsciente cognitivo estaría regido por las propiedades estructurales del pensamiento, caracterizando las etapas iniciales del desarrollo por falta de conciencia y las etapas superiores del pensamiento por “la toma de conciencia”.

---

<sup>64</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e Ilusiones...*, op. cit., pp. 20-22.

<sup>65</sup> Para ver los diversos alcances del concepto “toma de conciencia” Vid. PAGANINI DA SILVA, E. – RIBERIO DE SÁ LEITE CHAKUR, C., “A Tomada de Consciência da Crise de Identidade Profissional em Professores do Ensino Fundamental” in Schème. Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genética, Volume 2 – Numero 3, (2009), pp. 220-241.

<sup>66</sup> Cf. BRAINERD, CH. J.; “Entwicklungsstufe, Struktur und Entwicklungstheorie” in G. Steiner (Hg.), *Piaget und die Folgen*, Zurich: Beltz, 1984, pp. 207-219.

Nos parece de interés recordar la puntualización de KESSELRING, T.; *Jean Piaget*, München, Beck, 1999, p. 27: “La psicología del desarrollo también se unió en Piaget con las áreas principales de su interés, la biología y la epistemología, de manera conjunta”.

<sup>67</sup> Cf. ORGANISTA, P. “Conciencia y Metacognición”, en *Avances en Psicología Latinoamericana*, vol. 23, (2005), p. 78. Cf. ANTHONY, J.; “Freud, Piaget and Human Knowledge: Some Comparisons and Contrasts”, *Annual of Psychoanalysis* 4, (1976), 253-277. Cf. LITOWITZ, B. E.; “Freud and Piaget: une fois de plus”, *The genetic Epistemologist*, 4, (1999), disponible en <http://www.piaget.org/GE/1999/GE-27-4.html>

Cf. HAYNAL, A.; „Freud und Piaget, Parallelen und Differenzen weiter Entwicklungspsychologien“, *Psyche* 29, (1975), pp. 242-272. KERSTEN R., „Das Unbewusste bei Freud und Piaget” disponible en [http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich\\_works/aufsätze/index.html](http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/index.html)

Como señala Piaget<sup>68</sup>:

... existe una inteligencia anterior al lenguaje, pero no hay pensamiento antes del lenguaje. A este respecto distinguimos inteligencia y pensamiento: la inteligencia es la solución de un problema nuevo por el sujeto, es la coordinación de los medios para llegar a un fin que no es accesible de manera inmediata, mientras que el pensamiento es la inteligencia interiorizada que no se apoya sobre la acción directa sino sobre un simbolismo, sobre una evocación simbólica por el lenguaje, por las imágenes mentales, etc., que permiten representar lo que la inteligencia senso-motriz, por el contrario, va a captar directamente.

Si la inteligencia, como hemos leído más arriba, es la solución de un problema nuevo por parte de un sujeto y ésta está ligada a “la toma de conciencia” se explica la afirmación, por lo demás llamativa, de Piaget: “De este modo volvemos a encontrarnos con la temible cuestión de la toma de conciencia en sus conceptualizaciones...”<sup>69</sup>

“Conceptualización” resulta un sinónimo de “asimilación” o “comprensión” y “toma de conciencia”, tan estrechamente vinculada a los procesos cognitivos tanto conscientes como inconscientes, parece aquí expresar la conceptualización de un sujeto absoluto.

Nos referimos a esta noción metafísica de cuño hegeliano, porque las referencias puramente fácticas en las argumentaciones aquí presentadas advierten un corrimiento de los espacios senso-motores, que les competen, hacia la conceptualización y la abstracción (lo transforma así en “contenido motor”<sup>70</sup>).

La “toma de conciencia”, desde sus raíces cognitivas, implica cambios que afectan el contexto físico y hace, de todo conocimiento, una construcción del sujeto.

En este sentido afirmamos que Piaget apela al sujeto absoluto, que Hegel especificó en su *Fenomenología del Espíritu*: un modo de ser sujeto que alcanza plena conciencia de

---

<sup>68</sup> PIAGET, J.; *Problemas de Psicología Genética*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1973, p. 17. Los estudios de Thatcher, Walker y Giudice evaluaron el desarrollo de los hemisferios cerebrales mediante el uso de referencias de coherencia mediante electroencefalografías en 577 niños, en edades comprendidas entre los dos meses y la edad adulta temprana. Los hemisferios derecho e izquierdo se desarrollan a un ritmo diferente y con diferentes tiempos de inicio, sigla primera etapa de la adultez; los desarrollos allí documentados siguen los patrones temporales que señala Piaget en las etapas del desarrollo. Los datos aquí aportados son de suma importancia, porque Piaget generaliza sus teorías a partir de un puñado de casos. Cf. THATCHER, R. W. – WALKER, R. A. – GIUDICE, S.; “Human cerebral hemispheres develop at different rates and ages”, *Science*, 236, (1987), pp. 1110-1113.

<sup>69</sup> Cf. PIAGET, J.; *La equilibración de las estructuras cognitivas*, op. cit., p. 150.

<sup>70</sup> Idem.

sí, es decir, en condiciones de transformarse en Humanidad<sup>71</sup>. En Piaget, este substrato de sujeto absoluto tiene entidad en cuanto es sujeto de conocimiento y en cuanto conoce o tiene capacidad de actuar; el sujeto, entonces, es absoluto en cuanto es conciencia y es acción<sup>72</sup>.

Hegel afirma en la obra mencionada:

El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento<sup>73</sup>.

El Espíritu se identifica con lo real, pues es el ser en sí, la esencia (lo que se mantiene): lo que se puede determinar en ser otro y ser para sí; lo que permanece en su ser fuera de sí. Es en y para sí. Es el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu. Tiene que ser objeto y, de modo inmediato, reflejado en sí, ya como objeto superado. El para sí quiere decir que su contenido espiritual es engendrado por el espíritu mismo, auto-engendrarse, es el concepto puro. Es el elemento objetivo en el que tiene su existencia como su existencia: es para sí mismo objeto reflejado en sí<sup>74</sup>.

Desplegar el significado completo de la cita anterior de Hegel implicaría recorrer toda su *Fenomenología*, lo cual excede claramente los alcances de nuestra tesis.

Sin embargo, en lo que a este trabajo compete, es fundamental tomar nota de lo siguiente: la realidad tiene la forma de la subjetividad; en lo inmediato esto significa que entre el sujeto que piensa y la realidad pensada no existe ningún abismo, sino una identidad dinámica (“dialéctica” en el fraseo hegeliano), es decir, una identidad que asume la diferencia como propia.

Si bien, como venimos observando, Piaget ha descartado la investigación metafísica en *Ilusiones...*, se comprende hasta qué punto en su reflexión sobre el saber científico

---

<sup>71</sup> Cf. GARCÍA AGUILAR, R.; “Sujeto y verdad en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, de Guillermo Federico Hegel”. Revista Espiga, Año XII, núm. 26, (2013), pp. 1-10. Para nuestro trabajo tenemos en especial consideración el siguiente concepto del autor: “Hegel afirma que la verdad solo tiene, en el concepto, el elemento de su existencia. Eso contrasta con otras concepciones. Por ejemplo, si lo verdadero solo existiera como intuición o como saber inmediato de lo absoluto, la exposición de la filosofía sería lo contrario a la forma del concepto. Se pretendería aquí que lo absoluto sea sentido e intuido; así que lo expresado no sería el concepto, sino el sentimiento y la intuición”. (p. 3)

<sup>72</sup> Cf. PEREZ LINDO, A.; “Conciencia, Praxis y Verdad en J. P. Sartre” en BERTORELLO, A. (et al.); *Ensayos sobre la verdad*, Bs.As.: Ediciones del Signo, 2000, pp. 141-172; en referencia a J. Piaget vid. pp. 150-152.

<sup>73</sup> HEGEL, G. F.; *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 19.

<sup>74</sup> Cf. GARCÍA AGUILAR, R.; op. cit., p. 4.

establece la identidad de la conciencia con su propio acto reflexivo, acto en el que la propia conciencia adviene ante sí como lo otro de la realidad y dispone la realidad como lo otro de sí misma.

Es evidente que si el conocimiento se debe a actividades de acomodación y de asimilación, este hecho exige su puesta en equilibrio. Por otra parte, si existen en los estadios iniciales una asimetría sistemática de los caracteres positivo y negativo, es evidente que esta equilibración no puede ser inmediata y exige un juego duradero de regulaciones compensadoras, que primero sólo afectan a los observables y a las coordinaciones elementales, pero cuyos éxitos limitados, en la medida en que son incompletos y en la medida también que representan un esbozo de logro, hacen necesaria una mejora de esas regulaciones: al contrario de esas hipótesis que reducen el conocimiento a una hipótesis a una copia de lo real o al despliegue de estructuras innatas, las nociones de asimilación o de acomodación implican, en efecto, la necesidad de un funcionamiento continuo, para garantizar la alimentación de la primera y la sumisión de la segunda<sup>75</sup>.

Veámoslo ahora en sede hegeliana: el idealismo argumenta a partir de nuestro saber espontáneo, inmediato, ingenuo, (la “certeza sensible”). Ésta alcanza, en efecto, conciencia sólo al momento de cotejarse con la realidad, considera que ella está compuesta de singulares únicos e irrepetibles, de modo que su propia afirmación es también la negación de todo otro<sup>76</sup>.

Pero, al analizar este pretendido saber, únicamente podemos referirnos a él, en cuanto posee cualidades comunes, determinaciones de carácter universal. La reflexión sobre la realidad implica que ésta reflexiona sobre sí misma, cada vez que diferencia en sí la propia sustancia y sus predicados.

Las cosas resultan singulares universalizados, dado que se implica una doble universalidad: su sustancia, lo que constituye a una cosa como tal y sus cualidades o predicados (lo que individualiza “el ser tal”) y que son determinaciones de carácter universal<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> PIAGET, J.; *La equilibración...*, op. cit., p. 194. Leemos este pasaje a la luz de KAPLAN, A. “Clarifying Metacognition, Self-Regulation, and Self-Regulated Learning: What’s the Purpose?” *Educational Psychology Review*, 20, (2008), pp. 477-484. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1007/s10648-008-9087-2>

<sup>76</sup> Cf. KESSELRING, T.; *Jean Piaget*, op.cit., pp. 190-195, donde se analiza, en particular, la polémica de J. Piaget con la tradición filosófica en lengua francesa.

<sup>77</sup> Cf. CHAPMAN, M.; “Equilibration and the Dialectics of Organization” in BEILIN, H. AND PUFALL, P. B. (Eds.), *Piaget’s Theory. Prospects and Possibilities*, Hillsdale (New Jersey): Lawrence Erlbaum Associates, 1992, pp. 39-61.



Como señala Jorge Aurelio Díaz, en su interpretación de *La Fenomenología* de Hegel<sup>78</sup>, configurar un objeto significa entonces que la conciencia, saliendo de sí misma, proyectándose fuera de sí, se despliegue como el campo a la vez sincrónico y diacrónico que hace posible tal configuración. En este sentido, la objetualidad del objeto, su carácter mismo de objeto, de ob-jectum, de puesto ahí, viene a ser el resultado de esa enajenación de la conciencia.

Cuando examinamos esas cosas, nos percatamos de que en realidad implican una contradicción profunda: si sus cualidades son predicadas de un “esto” (p. ej. esto es una silla) ¿qué viene a ser propiamente ese “esto”? Como lo había mostrado con mucha razón Hume, ese “esto” no es en realidad nada más que una proyección del sujeto que conoce, mediante la cual establece un sujeto virtual de las determinaciones o predicados que se le atribuyen. La pretendida sustancia de las cosas o se reduce a sus determinaciones universales, o desaparece cuando se la considera como distinta de ellas. De ahí que la realidad deba ser concebida por el pensamiento científico, no como compuesta de cosas, de entidades independientes, sino de fuerzas que se entrecruzan y entrechocan. A esa nueva perspectiva de la conciencia, que considera el mundo o la realidad, no como un conjunto de singulares únicos e irrepetibles, ni tampoco como un entramado de cosas interrelacionadas pero estables, sino como un completo “juego de fuerzas”, la llama Hegel “entendimiento”<sup>79</sup>.

Si consideramos la afirmación siguiente:

The first point to make in an interpretation of Piaget's position is that his work embodies multiple models of epistemic construction. These models include the use of individual logical principles relevant to deductive reasoning in his early studies ... axiomatised operational structures... category theory and entailment logic. (...) An exhaustive survey of Piaget's position would have to do justice to these different statements of position<sup>80</sup>.

Podemos considerar los alcances de esta afirmación. Como vimos anteriormente, Jean Piaget trabaja en torno a una hipótesis central: “la vida es esencialmente autorregulación”<sup>81</sup>, es decir, interrelación con el mundo en que vive (vivir es modificarse);

---

<sup>78</sup> Cf. DÍAZ, J. A.; “Lo absoluto del saber absoluto” en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 11, (2009), pp. 10-34, esp. p. 25.

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem* p. 26-27

<sup>80</sup> SMITH, L.; *Necessary Knowledge. Piagetian Perspectives on Constructivism*, Hove (U.K.): Lawrence Erlbaum Associates, 1993, p. 149.

<sup>81</sup> PIAGET, J.; *Biología y Conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1969, pp. 25-26.

en ella, los movimientos de equilibración son necesarios y constantes, por modificaciones internas o externas, a fin de alcanzar una complejidad creciente<sup>82</sup>.

Éste es el “núcleo duro” de su teoría del aprendizaje y de la educación; aprender se ha definido tradicionalmente mediante una oposición a lo innato o heredado. Piaget, en una posición próxima a la kantiana, entiende el aprendizaje como una complementación entre lo innato y lo alcanzado. Entendió por innato el funcionamiento orgánico de lo viviente, que es continuo en la medida en que cambia<sup>83</sup>. Ello es posible por dos funciones invariantes: la organización (inicialmente es desorganizado y carente de conceptos) y la doble adaptación al medio y a los cambios que éste mismo genera.

Esto implica la noción de un sujeto que se organiza y se adapta<sup>84</sup>. La autorregulación permite, por un lado, la conservación y el aumento de dominio y, por otro, mayor incorporación del medio al sujeto y, al mismo tiempo, una creciente profundización en la correlación con el medio<sup>85</sup>.

Toda esta teoría se sustenta en la hipótesis de Piaget que enunciamos en primer término y de ella su autor configura una metafísica implícita de cuño idealista.

A pesar de que considera que la reflexión especulativa da la espalda a la comprobación y que, por lo tanto, a la teoría le corresponde sólo la improvisación subjetiva<sup>86</sup>, Piaget no duda en elaborar un método que se refiere a la crítica de una función esencial de la cooperación racional<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Tenemos presente las argumentaciones de M. Bunge y R. Ardila sobre las dificultades teóricas de entender la “equilibración”, según la concibe Piaget, como un mecanismo en sentido estricto, pues este concepto no implica de manera explícita el sistema nervioso. Según los autores, no hay mecanismos conductuales o mentales en sí mismos al margen de mecanismos fisiológicos, del mismo modo que no hay cambios químicos sin reactivos, ni sociales sin individuos. Cf. BUNGE, M. – ARDILA, R.; *Filosofía de la psicología*, México: S. XXI, 2002, pp. 292-293.

También hallamos una penetrante discusión sobre la validez del concepto en DROZ, R. - VOLKEN, H. ; « L'équilibration piagétienne : portée heuristique et devenir d'un concept utopique », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 29, No. 89, (1991), *L'homme et la Société Dix ans après Piaget : VIIe colloque annuel du Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories"*, pp. 55-73. « Chaque fois que Piaget a parlé du concept équilibre/equilibration, il a tenté d'exprimer un ensemble d'idées, de sentiments et d'intuitions (qui lui paraissaient) importants, mais qu'il n'arrivait à explorer ni selon un mode analytique articulé, ni en suivant une démarche rationnelle maîtrisée, ni encore en présentant des données empiriques suggérant une élaboration théorisant » (p. 57).

<sup>83</sup> Cf. PIAGET, J.; *Biología y Conocimiento*, op. cit., p. 294.

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem* p. 295.

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem* p. 32.

<sup>86</sup> Cf. PIAGET, J.; *Ilusiones...*, op. cit., p. 79: “... lo que podríamos llamar una “sabiduría” (*sophía*) es decir, un conjunto de conocimientos plausibles agrupados en función de una coordinación general de los valores...”

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem* p. 25.

Veamos un ejemplo de ello. Piaget señala que las incompatibilidades entre los filósofos se resuelven mediante argumentaciones, en las que entran en juego las convicciones personales y no mediante el recurso estricto de la lógica. Ello implica que sólo el que cuente con mayor grado de dominio del arte de la persuasión podrá resolver el conflicto. No existen los controles objetivos propios de la ciencia: si existieran aquellos controles se hablaría de evidencia y no de metafísica<sup>88</sup>.

A pesar de la vocación anti-metafísica que pone de manifiesto en *Ilusiones...* resulta evidente que, inadvertidamente, asume posiciones nítidamente metafísicas.

Poco más adelante leemos nuevamente a Piaget:

“...ya es hora de estudiar la situación mucho más grave, origen de verdaderos conflictos, que nació a lo largo del siglo XIX cuando determinadas filosofías llegaron a creer que estaban en posesión de un modo *sui generis* de conocimiento, superior al de las ciencias. Conviene ahora tomar posición frente a ese ‘conocimiento’ paracientífico, tomado como supra-científico”<sup>89</sup>.

Veamos el contexto de la afirmación. La Epistemología Genética que desarrolló Piaget es una de las corrientes más aceptadas de la psicología. La denominación Epistemología nos recuerda que su autor siempre estuvo fundamentalmente interesado por la cuestión de cómo se adquiere el conocimiento. “Genética” hace referencia a la construcción permanente de ese conocimiento.

Como ya hemos señalado más arriba Piaget no fue, en lo esencial, un psicólogo sino un epistemólogo, pues antes de ingresar a ese campo de estudio, pasó por la biología, la lógica y la filosofía (de estas tres disciplinas –si consideramos la lógica independientemente de la filosofía- se dedicó especialmente a la primera).

Dos influencias sobresalen en filosofía: un estructuralismo de cuño kantiano y un análisis dialéctico de ascendencia hegeliana. De este modo, Piaget trató de romper las influencias de la filosofía tradicional, por considerar sus problemáticas “absolutas e irresolubles”, centradas en las creencias y personalidades de los filósofos. Consideró, por ello, que son

---

<sup>88</sup> Cf. *Ibidem* pp. 77-78: “Cuando dos metafísicos están en desacuerdo, por honestos y benevolentes que sean, si no hay malentendido, este desacuerdo estriba en cuestiones de convicción y no de constatación o de Lógica. El desacuerdo puede quedar disminuido por una hábil argumentación, invocando unos valores comunes, pero no puede ser reducido por una comprobación de hechos o una demostración de forma, pues, si en tal cuestión existieran tales controles susceptibles de convencer a ambos se hablaría de evidencia y no de metafísica”.

<sup>89</sup> *Ibidem* p. 93.

incapaces de producir conocimiento, sólo producen sabiduría, que, en nuestro autor, significa “fe razonada” (no puede ajustarse a las normas del método científico).

Para Piaget, la diferencia básica entre ciencia y filosofía radica en el carácter del método empleado, y el método científico, contrariamente al filosófico, exige una descentración del sujeto<sup>90</sup>, en la medida que su trabajo debe adaptarse a las normas reconocidas por la comunidad científica.

Para efectuar esa ruptura, Piaget dejó de lado la pregunta ontológica, es decir, consideró irrelevante la caracterización del “ser del conocimiento”. En efecto, nada dice acerca de la clase de ente que pudiera ser el conocimiento.

Dado que la indagación del “ser del conocimiento” es abandonada por irrelevante, Piaget se interesó, de manera congruente, en identificar los diferentes estadios del conocimiento; la indagación posterior a tal decisión podría verse en esta pregunta: ¿cómo se avanza de un nivel a otro de conocimiento?

Se afirma así una genética del conocimiento de aspiración científica que deja de lado, por impracticable, una ontología del conocimiento. En este contexto, Piaget despliega una respuesta sobre el conocimiento: éste está determinado por la mutua influencia y modificaciones entre sujeto y objeto. En sentido estricto, en el autor que nos ocupa, no se verifica preeminencia de uno sobre otro, sino en la dinámica de interrelación entre ambos.

Si bien este equilibrio dinámico puede entenderse como una asignación, en cierto modo, de ser substancial al modelo relacional del conocimiento (postura próxima a Hegel), Piaget permanece fiel a sí mismo.

Aquí podría pensarse que esta *dynamis* del conocimiento es lo que le proporciona ser substancial (de acuerdo a Hegel). Piaget, sin embargo, siendo consecuente con su crítica a la metafísica, nunca intentó ontologizar esa *dynamis*; de ese modo se alejó de la solución de Hegel.

---

<sup>90</sup>Cf. Idem. Proceso que, según Piaget, se produce a partir del primer año de vida, en el que el niño se reconoce como un objeto entre otros, es decir, ha abandonado la etapa del “egocentrismo”. Para darle mayor inteligibilidad a este término podemos indicar “autoconciencia” como un posible sinónimo. Como se observa claramente se trata de una extrapolación de su psicología evolutiva al plano propiamente cognoscitivo o de teoría del conocimiento.

En teoría del conocimiento hay dos tesis fundamentales (no las únicas) con diversas variantes: las posturas racionalistas y empirista<sup>91</sup>. Para afrontar la cuestión teórica, Piaget abreva en Kant y especialmente en las categorías abstractas del estructuralismo kantiano<sup>92</sup>. Ciertamente que Piaget no las toma sin más, sino que las transforma a través de los conceptos de “esquema”, “estructura”, “construcción de estructuras”, “equilibración”, “asimilación”, “acomodación” y “equilibrio”.

El devenir del conocimiento, entonces, está dado por una continuidad de estructuras que, aunque carentes de sustancia, poseen dominio lógico. Este esquema nuclear cognoscitivo de Piaget echa raíces en Kant (las estructuras mencionadas) y en Hegel.

Tal esquema teórico es la más básica noción del conocimiento para Piaget, con raíces claramente kantianas (en cuanto estructurales) y hegelianas (en cuanto dialécticas). Piaget rescata de Kant los dos elementos básicos forma-materia, pero solamente los toma en su sentido abstracto, modificando sus contenidos y eliminando especialmente el “a priori” de la forma que supone el sujeto tradicional. A la forma Piaget la denomina “funcionamiento” y a la materia, “estructura”<sup>93</sup>.

En efecto, “estructura” en Piaget significa fenómeno que posee elementos y relaciones especiales (las relaciones son fundamentales, aunque los elementos pueden variar). El propio funcionamiento organiza la estructura, puesto que las estructuras son móviles y dinámicas y los funcionamientos son invariantes (el elemento formal).

Sin duda aquí cabe la reserva que explicitó Paul Ricoeur<sup>94</sup> a la noción de “estructura”; en efecto, la caracterizó como “un kantismo sin sujeto trascendental”; en ella el sujeto

---

<sup>91</sup> Además del texto clásico sobre el tema (J. HESSEN, *Teoría del conocimiento*, Madrid: Espasa Calpe, 1966) Cf. BLASCO, J. L. – GRIMALTAS, T.; *Teoría del conocimiento*, Valencia: Universitat de Valencia, 2004, pp. 143-154 (Cap. 10 “El problema epistemológico de la percepción”); Cf. HARTNACK, J.; *La teoría del conocimiento en Kant*, Madrid: Cátedra, 1988; Cf. MANNHEIM, K.; *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010 (edición electrónica); Cf. MEERBOTE, R.; “The Unknowability of Things in Themselves” en LEWIS, W. B.; *Kant’s Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht / Boston: Riedel Publishing Company, 1974, pp. 166-174; Cf. BAGGINI, J. – SOUTHWELL, G.; “Theory of Knowledge” en BAGGINI, J. – SOUTHWELL, G.; *Philosophy: Key Themes*, New York: Palgrave and Macmillan, 2012<sup>2</sup>, pp. 11-51.

<sup>92</sup> Cf. BLACKWELL, R. J., “A Structuralist Account of Scientific Theories”, *International Philosophical Quarterly* 16, (1976), pp. 263-274. Cf. BRAINERD, C. J., “The Role of Structures in Explaining Behavioral Development”, in RIEGEL, K. - MEACHAM, J. J.; (eds.), *The Developing Individual in a Changing World*, vol. I: *Historical and Cultural Issues*, Mouton: The Hague, 1976, pp. 206-218.

<sup>93</sup> Cf. VARGAS TÉLLEZ, J. A.; “Constructivismo, Fenomenología y Educación. Un análisis del paradigma en psicología”, *Revista Diversidades*, Universidad de León, vol. 7, (2004), pp. 43-48.

<sup>94</sup> Cf. PAUL RICOEUR *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 53

moderno se disuelve en puras relaciones estructurales inconscientes, dando lugar a una concepción de la realidad, en la cual las estructuras sólo articulan plexos relacionales resultantes de procesos sin sujetos.

.... Una misma función puede ser desempeñada por estructuras de órganos muy diferentes... porque una misma estructura puede cambiar de función. En efecto, como las estructuras son mucho más numerosas y variables que las funciones, no podría haber correspondencia término a término...<sup>95</sup>

Cuando Piaget aplica este entramado de conceptos a la psicología, el sujeto trascendental kantiano no desaparece, sino que se transforma en un sujeto corpóreo que realiza determinadas operaciones mediante la estructuración coordinada de sus acciones<sup>96</sup>. Esto requiere, obviamente, dejar de lado, la noción de *a priori* y de “conciencia”, para pasar a considerarlo un organismo en un medio determinado<sup>97</sup>. En líneas generales, podemos afirmar, siguiendo la línea de Piaget, que una estructura es un sistema de transformaciones que se autorregulan<sup>98</sup>.

Las estructuras del sujeto epistémico no pueden ser comprendidas fuera de la psicogénesis o desarrollo en términos de operaciones auto-regulativas. Al momento de negar la actividad respecto de las estructuras naturales, Piaget debe postular, a fin de sostener la coherencia de su sistema, la existencia de una súper- estructura.

... el peligro constante que amenaza al estructuralismo es, cuando se tiene tendencia a hacer de él una filosofía, el realismo de la estructura en que se desemboca tan pronto como se olvidan los lazos con las operaciones de las que ha salido la estructura. (...) ... por oposición a acciones cualesquiera, lo propio de las operaciones es coordinarse y organizarse en sistemas”<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> PIAGET, J.; *Biología y conocimiento*, op.cit., p. 54.

<sup>96</sup> Cf. FRANÇOIS DOSSE, *History of Structuralism*, Minneapolis / London, University of Minnesota Press, 1998 (Vol 2: “The Sign Sets, 1967-Present, p. 429).

<sup>97</sup> Cf. FERNÁNDEZ LORENZO, M.; *Del Yo al Cuerpo. Esbozo de una Historia de la Filosofía Contemporánea en relación con la Filosofía española actual*, Lulu. com (EBook), 2011, pp. 13-20.

<sup>98</sup> Cf. PIAGET, J.; “Estructuras y Funciones” en *El Estructuralismo*, op.cit., pp. 62-65. Cf. BALESTRA, D. J.: “The Mind of Jean Piaget: Its Philosophical Roots”, *Thought* 55, (1980), pp. 412-42.

<sup>99</sup> PIAGET, J.; *El Estructuralismo*, op. cit., p. 123. Cf. MONTENEGRO, J.; – MAURICE-NEVILLE, D.; *Piaget or The Advance of Knowledge*, London: Lawrence Erlbaum Associates, 1997, pp. 167-169.

Piaget utiliza el término “estructura” en el sentido de “sistema abierto”; sin embargo, en el conjunto de su obra, “estructura” y “sistema” se usan indistintamente uno por otro. Una de las escasas excepciones a este uso indiscriminado lo encontramos en APOSTEL, L.; GRIZE, J.B.; PAPERT, S.; PIAGET, J. (Eds.); *La Filiation des Structures*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963; en especial las puntualizaciones de PAPERT, S.; “Sur la logique Piagétienne”, pp. 107-128.

La estructura que Piaget estudia, por consiguiente, es sólo una parte de la realidad, pues ha conjeturado que el conjunto de lo existente es inescrutable, dado que ha renunciado a la consideración de factores eficientes, formales y de finalidad<sup>100</sup>.

Afirmar, por el contrario, que la estructura del organismo es asequible únicamente a la intuición filosófica y que incluye, entre otras cosas, la finalidad, mientras que el honrado biólogo que trabaja día tras días en su laboratorio (y con métodos que rindan) nunca comprenderá nada en cuanto que está limitado por una ceguera heurística y conceptual que le impide beneficiarse de las mismas intuiciones, ya no es referirse a unas escalas distintas pero coordinables, sino cortar fríamente el pensamiento humano en dos sectores heterogéneos y abusar de la gran palabra “verdad” para darle dos significaciones incompatibles<sup>101</sup>.

Para que lo señalado en el párrafo anterior conserve su coherencia respecto del propio pensamiento de Piaget, conviene puntualizar los modos en que pondera los dos tipos de conocimiento, el científico y el filosófico y, consecuentemente, los dos sentidos que atribuye al concepto “verdad”, aunque sólo considere válida la que está sujeta a validación mediante algún tipo de cálculo o de técnica.

El sentido corriente de la palabra “verdad” se refiere a aquello que puede ser controlado por cada uno. Poco importa el procedimiento de control con tal de que sea accesible y de que proporcione al sujeto la garantía de que no está centrado en su Yo o en la autoridad de un maestro, sino que lo que piensa y sostiene pueda ser controlado por aquellos que dudan<sup>102</sup>.

Por el contrario, la “verdad filosófica” (recordemos que para el autor se trata de un verdadero oxímoron) no resulta aceptable “porque comporta cierta parte de creencias”<sup>103</sup>. Como se observa, es muy limitada la idea que Piaget tiene de los conceptos conocimiento y verdad.

---

<sup>100</sup> Resulta, a este propósito, de interés la siguiente reflexión: “Un último método de enfoque que tendremos que utilizar consiste en un ensayo de aplicación de las teorías explicativas de la biología a los hechos psicogenéticos relativos a las funciones cognoscitivas. Este último método puede parecer muy atrevido, puesto que no poseemos todavía los datos biológicos que harían posible la comparación sobre terrenos específicos como los de la participación posible de factores hereditarios en la elaboración de las estructuras cognoscitivas...” PIAGET, J.; *Biología y Conocimiento*, op. cit., p. 62. Resultan de gran interés las objeciones que, desde la formalidad de la filosofía de la ciencia, se realizan; acerca de la ambigüedad de la noción de “estructura”, pues puede significar “operación” cuanto “sistema de operaciones”: “This idea, as he (Piaget) uses it, is confused”; Cf. GRANGER, G.G.; *Formal Thought and the Sciences of Man*, Dordrecht-Boston-London: Reidel Publishing Company, 1983, pp. 17-22. Aunque el Prefacio de esta obra fue redactado en 1967, conserva actualidad su análisis sobre los estructuralismos (“To the reader: on Structuralisms” pp. XXIII-XXVIII)

<sup>101</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 94-95.

<sup>102</sup> Idem.

<sup>103</sup> Idem.

Resulta de interés para nuestro trabajo el análisis que realiza J. Piaget acerca de las causas que llevaron a la constitución de la filosofía, más específicamente, la metafísica, como un saber que fundamenta todo saber (lo que Piaget sólo señala como “búsqueda de absoluto”) y que, por lo tanto, no sólo la coloca por encima de la ciencia sino que fundamentalmente le da a aquélla su alcance último.

El primer factor discernible es, sin duda, la búsqueda del absoluto. Mientras no existan conflictos entre ciencias y filosofía, la metafísica podía aparecer como una síntesis suprema que abarcaba todo el saber y sin necesidad alguna de forma especial de conocimiento para superar las disciplinas particulares<sup>104</sup>.

Evidentemente se presenta aquí una nueva argumentación acerca de la preminencia, en la vida universitaria francesa de la época, de la teoría sobre la práctica, independientemente de las características propias de cada disciplina:

La segunda causa general que explica las tendencias paracientíficas y releva siempre la necesidad de especulación, pero esta vez en el otro campo. Tal necesidad estriba, en efecto, en la naturaleza humana, y la ventaja de los filósofos, cuando ceden a ella, es poseer una cultura histórica que les permite dar la vuelta a las hipótesis antes de encontrar otras nuevas<sup>105</sup>.

Piaget caracteriza, de este modo genérico, la reacción de los filósofos ante el afianzamiento de una concepción materialista de la ciencia: la metafísica elabora una crítica de una determinada concepción de la ciencia como si fuese toda la ciencia<sup>106</sup>. Para nuestro autor, los filósofos que actuaron de esa manera reaccionaron de manera reductivamente simétrica a los científicos que redujeron a ciencia a puro materialismo.

Se distancia de ambas posturas al señalar que no es posible realizar una crítica al conocimiento científico que no implique una reflexión epistemológica completa<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibidem p. 96.

<sup>105</sup> Ibidem. pp. 97-98.

<sup>106</sup> Cf. Idem. Es importante anotar que Piaget señala que ese materialismo dogmático es producto de las conclusiones apresuradas de biólogos sin una adecuada cultura matemática, lógica o psicológica.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 99. Esta argumentación se completa, de modo positivo, con los ejemplos de científicos como Étienne Émile Marie Boutroux (1845-1921) y su refutación tanto de la deducción absoluta y del reduccionismo; en efecto, este filósofo de la ciencia representa para Piaget el ejemplo de la actitud epistemológica, pues defiende la ciencia contra el dogmatismo materialista pero sin otorgarle a la filosofía la organización arquitectónica del saber (H. Bergson fue discípulo de Boutroux y sacó conclusiones opuestas a su maestro por no atender al análisis metódico de la ciencia).



En el tercer punto de su argumentación retoma la idea ya expresada de “coordinación de valores” y de “fe razonada”<sup>108</sup>, aunque con argumentos renovados. El ideal de un conocimiento metafísico fundado directamente en la intuición del Yo y de sus poderes, y el ideal de un conocimiento también metafísico fundado en la crítica de la ciencia, sólo tienen en común la añoranza de un conocimiento superior a la ciencia<sup>109</sup>.

Hacer la crítica de la ciencia consiste, en efecto, en mostrar que toda experiencia es una estructuración de lo real en la que el sujeto epistémico toma parte activa, de tal manera que el conocimiento aparece como una de las interacciones entre las operaciones estructurales del sujeto y las propiedades del objeto<sup>110</sup>.

La idea que aquí subyace es que la Metafísica ha desplazado al argumento religioso, pero con la misma intencionalidad de absoluto. En efecto, la idea de absoluto del Romanticismo<sup>111</sup> contradice la posibilidad de construir conocimiento, dado el trasfondo platónico del fundamento que se descubre el sentido; de aquí surge, efectivamente, la gran tradición hermenéutica<sup>112</sup>. También, a fin de comprender mejor el reparo de Piaget<sup>113</sup>, debemos hacer mención que parte de la tradición romántica se expresó mediante el irracionalismo (nos referimos a la línea pre-romántica del *Sturm und Drang*<sup>114</sup>). El mismo autor señala una continuidad de Schelling a Bergson y al existencialismo en general (entendemos que Piaget se refiere tanto al francés como al alemán<sup>115</sup>).

Además de señalar lo que considera su origen, Piaget abunda sobre las dificultades de este movimiento para hacer ciencia, que es lo que interesa a nuestro autor.

... una cosa es la existencia y otra el conocimiento de la existencia.<sup>116</sup>

---

<sup>108</sup> Ibidem p. 100: “Un modo de conocimiento metafísico independiente de la ciencia y superior a ella”.

<sup>109</sup> Cf. Idem.

<sup>110</sup> Cf. Idem.

<sup>111</sup> Cf. Ibidem p. 101.

<sup>112</sup> Cf. OROPALLO, L., *Arte come scienza : saggio sull'epistemologia del primo romanticismo tedesco*, Mantova: Universitas studiorum, 2015. Se trata de un texto breve (100 pp.) con un fino tratamiento de la temática. Cf. PADRÓN, J.; “Tendencias Epistemológicas de la Investigación Científica en el Siglo XXI”, *La Cinta de Moebio*, pp. 6-7. [www.moebio.uchile.cl/28/padron.html](http://www.moebio.uchile.cl/28/padron.html)

<sup>113</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 101: “Un cuarto factor, muy visible ya en estos grandes alemanes y que no hizo más que empeorar después, es el romanticismo orientado cada vez más hacia el irracionalismo”.

<sup>114</sup> Cf. PAOLO TORTONESE (Ed.), *C'è del metodo in questa follia. L'irrazionale nella letteratura romantica*, Pisa: Pacini Editore, 2015, 209 pp. Conjunto de contribuciones que permiten mensurar desde sus orígenes, la tendencia a la irracionalidad de este movimiento cultural.

<sup>115</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones ...* op.cit., p. 101.

<sup>116</sup> Ibidem p. 102-103: “... el verdadero punto de partida del universo de la ciencia hay que buscarlo en el mundo de las acciones y no en la percepción separada de su contexto motor y práctico...” Evidente referencia al *ego* que practica la reducción fenomenológica. Cf. HUSSER, E.; *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, UNAM – FCE, 2013, p. 140.

Esto significa para Piaget que no es suficiente describir el llamado “mundo de la vida” sino que el filósofo debe muñirse de una epistemología del conocimiento de la existencia, es decir, hacer de la existencia un conocimiento como cualquier otro. De lo contrario, la simple descripción (comienza aquí Piaget a dirigir sus dardos hacia sus enemigos actuales de fondo, es decir, Husserl, Merleau-Ponty y Sartre) no diferenciaría al filósofo del novelista<sup>117</sup>.

E inmediatamente surge, en oposición a la actitud fenomenológica, la intuición profunda de Piaget sobre la ciencia:

En efecto, si realmente todo el universo de la ciencia está “construido” sobre el mundo vivido, no es a la manera de un edificio construido sobre sus cimientos, pues lo propio del pensamiento científico es alejarse cada vez más de este mundo vivido, contradiciéndolo en vez de utilizarlo.<sup>118</sup>

Para Piaget, es absurdo aplicarse a la problemática existencial sin aportaciones epistemológicas metodológicamente procedentes, es decir, previas. En efecto, lo que debe hacer un científico es poner toda su atención en no confundir los géneros y no aceptar la hipótesis como verdades demostradas.

Como señalan González Sierra y Hernández Chávez<sup>119</sup>, que hacen propia la postura de Piaget, el hombre consciente debe también negarse a compartimentar o partir su personalidad de manera que, por un lado, se limite a admitir, razonar y comprobar y, por otro, se contente con creer en unos valores que lo comprometen y lo orientan, pero sin que pueda comprenderlos.

Cae por su propio peso, por el contrario, que al poseer conocimientos y valores, el sujeto que piensa trata necesariamente de hacerse una concepción de conjunto que los vincule bajo una u otra forma: tal es el papel de la Filosofía, en tanto que toma de posición razonada respecto a la totalidad de lo real<sup>120</sup>.

Cuando el camino de la filosofía, entendida ésta desde la perspectiva de los párrafos anteriores, es considerado desde la perspectiva del intento de generar un conocimiento

---

<sup>117</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., pp. 101-103.

<sup>118</sup> Idem.

<sup>119</sup> Cf. GONZÁLEZ SIERRA, C. E. - HERNÁNDEZ CHÁVEZ, L. E.; “La epistemología de Jean Piaget en el contexto de la Filosofía Contemporánea”, op.cit., p. 31

<sup>120</sup> Cf. GONZÁLEZ SIERRA, C. E. - HERNÁNDEZ CHÁVEZ, L. E.; “La epistemología de Jean Piaget en el contexto de la Filosofía Contemporánea”, op. cit. pp. 46-47.

supra-científico, Piaget considera dos tipos de intuicionismos que denomina con dos filósofos para él emblemáticos: Bergson y Husserl.

Ambos representan, aunque con marcadas diferencias entre sí, la idea siguiente:

... en el mismo terreno de las “cosas” y de los fenómenos había sitio, al lado del conocimiento científico y con tal de precisar sus límites con bastante rigor, a otro conocimiento de esos objetos y fenómenos que sería susceptible de una completa independencia y de un progreso infinito. Bergson y Husserl han seguido esa nueva vía...<sup>121</sup>

Según nuestro autor, Bergson desarrolla su filosofía a través del despliegue de antítesis en el seno de una misma realidad; si la naturaleza de la antítesis está constituida por dos vías, una de ellas es propia del conocimiento racional y la otra queda abierta a un diverso tipo de conocimiento (la intuición metafísica)<sup>122</sup>.

La afirmación anterior (la metafísica lleva a la sabiduría pero aleja del conocimiento) implica, para Piaget, que las intuiciones para-científicas prueban todas las posibilidades sucesivamente por la declarada insuficiencia de la precedente. Este dato limita toda crítica que de la ciencia pudiera realizar, pues este procedimiento no implica una validación sino, por el contrario, abandono sin pruebas a favor ni en contra<sup>123</sup>.

El núcleo de la crítica a las tesis de Bergson consta de dos puntos: a) las antítesis que constituyen su filosofía<sup>124</sup> ¿son verdaderamente antitéticas? b) ¿son meras equivalencia o presentan intersecciones en todos los niveles para, justamente, ser consideradas antítesis?<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., p. 104.

<sup>122</sup> Cf. Ibidem. Si bien Piaget no utiliza la expresión “intuición metafísica”, hemos optado por ella, pues la misma explicación de Bergson quedaría trunca. Cf. RIEGO DE MOINE, I.; “Recordando a Henri Bergson. Una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía”, en *Veritas*, Vol. III, N° 19 (2008), 293-329.

<sup>123</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., p. 105.

<sup>124</sup> Cf. Idem. Piaget establece las siguientes antítesis: organización viva y materia; instinto e inteligencia; tiempo y espacio; vida interior y acción o lenguaje.

<sup>125</sup> Esta visión de Piaget resulta incompleta a la luz del propio H. Bergson (*Introducción a la metafísica*, Bs.As., S. XX, 1979): “Pero filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta de la cual la crítica toma desde fuera las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca me imaginaré como el blanco y el negro se penetran si no he visto el gris; pero comprendo fácilmente, una vez que lo he visto, cómo puede examinarse desde el doble punto de vista blanco y negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y esas doctrinas forman la totalidad de la metafísica, con tal que no se tome a la metafísica coagulada y muerta en la tesis, sino viviente en los filósofos”. PIAGET, J., *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., pp 90-91.

La intuición puede ser válida a condición que se respondan las dos preguntas anteriores, pues efectivamente, el vitalismo presenta un análisis de la vida y de la materia, es decir, expresa un problema científico<sup>126</sup>:

... el problema a examinar ahora es la validez de tales modos de conocimiento: siendo una intuición a la vez toma de posesión del objeto y garantía de verdad para el sujeto, ¿proporciona efectivamente esa dualidad en la unidad un conocimiento distinto de la experiencia y de la deducción, o la unidad propuesta no es más que aparente? <sup>127</sup>

Ante este cuestionamiento, Piaget concluye que, si bien el fondo de su filosofía vitalista puede encontrar ciertos argumentos a favor de la termodinámica de los sistemas cerrados o abiertos, donde se puede justificar la bella imagen de la corriente vital ascendente no es evidente, sin embargo, que sea generalizable al conjunto de las relaciones entre vida y materia<sup>128</sup>. Por lo tanto, la improcedencia del vitalismo es que no puede ser metodológicamente fiel a la intuición: puede ser sí suscitante como inicio de investigación, mas no como respuesta<sup>129</sup>.

Piaget aduce que, luego del momento de la producción filosófica de H. Bergson, se produjeron tres acontecimientos fundamentales que hicieron inviable el vitalismo: a) la completa transformación de la física a partir de la relatividad; b) la biología molecular (formas de organización a medio camino entre lo físico y lo vital) y c) la cibernética que presenta modelos de orden estrictamente causal, a medio camino entre lo físico y lo vital (éste, para Piaget, el mentís más inquietante para los postulados de Bergson<sup>130</sup>).

Por último en la que se refiere a esta cuestión, las antítesis y oposiciones que constituyen el núcleo de la filosofía de Bergson quedan desarticuladas, al parecer de Piaget, por la realidad y progreso de las mismas ciencias<sup>131</sup>.

---

<sup>126</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., pp. 105-106.

<sup>127</sup> Ibidem p. 104.

<sup>128</sup> Cf. Ibidem. p. 109: "En lo referente a los datos psicogenéticos... la duración bergsoniana, con su propiedad de no ser métrica ni espacializada, pero sí susceptible de dilatación o contracción según su contenido, ya que consiste en este mismo contenido en cuanto construcción o creación continua... no es más que uno de los aspectos del tiempo vivido".

<sup>129</sup> Cf. Ibidem p. 106. "Al contrario (id est 'de Sartre'), en la perspectiva de las antítesis bergsonianas, que tienen el mérito de dejar un campo más amplio a las ciencias, el filósofo interviene en sus mismas soluciones, lo que crea otros problemas" p. 107. "Ahora bien, en 1907, fecha de la aparición de la *evolución creadora*, sólo dos soluciones parecían posibles: la reducción de lo vital a la fisicoquímica concebida como definitiva, pues los trastornos debidos a la teoría de la relatividad y a la física cuántica aún no habían sacudido en la opinión el edificio, en apariencia inmutable, de la mecánica clásica y de la física de los principios; o, por el contrario, una teoría específica de los fenómenos vitales renovando el vitalismo clásico a la luz de los hechos nuevos entonces inexplicables a la fisicoquímica conocida".

<sup>130</sup> Cf. Ibidem p. 109.

<sup>131</sup> Cf. Ibidem p. 118.

De Husserl señala que trata de obtener un universo de esencias que se alcanzan por reducción o “puestas entre paréntesis”<sup>132</sup>; intenta así alcanzar un conocimiento específico y autónomo. Se produce, entonces, una superposición, de niveles que se encadenan a lo que Piaget llama “el mundo positivo del que quiere escapar Husserl”<sup>133</sup>.

La fenomenología nos coloca ante las "cosas mismas", pues, desde el punto de vista gnoseológico, refuta la posibilidad de tomar como punto de partida la dualidad sujeto – objeto. Por el contrario, se considera central el fenómeno entendido como indisoluble unidad del objeto y el sujeto en el acto intencional. Y como esta interacción fenomenológica se propone alcanzar las esencias intemporales, es preciso reducir el mundo natural de la conciencia mundana para abrirse a la posibilidad de las "intuiciones" trascendentales.

De la postura gnoseológica de la fenomenología se deduce que la psicología genética, que es una ciencia "natural", quede limitada por el mundo espacio-temporal; por esta condición no es posible ubicarla en la génesis de las estructuras reversibles (intemporales), dado que el sujeto, según Piaget, está centrado en la acción que ejerce y despliega (queda reducido al flujo de los acontecimientos o, en vocabulario de Husserl, las “acciones irreversibles”), que para Piaget constituye la génesis real, tal como se puede seguir en la conducta observable del niño.

Por ello, cuando, desde la corriente fundada por Husserl, se habla de la génesis fenomenológica, sólo es posible comprenderla en un nivel que no es aquel de la conducta que estudia la Psicología genética, sino el nivel trascendental de experiencias que pertenecen a un dominio pre-psicológico, es decir, a la conciencia posible del sentido.

En razón de ello, señala Piaget<sup>134</sup>, Husserl se opone tanto al idealismo y al apriorismo kantiano, que atribuyen todo al sujeto, cuanto al empirismo y al positivismo, que debilitan al sujeto en relación al objeto. Por el contrario, el fenómeno es el dato esencial en cuanto interacción indisociable de sujeto y objeto que busca conocer lo real<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> Cf. *Ibidem* p. 104.

<sup>133</sup> *Idem*.

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem* p. 118.

<sup>135</sup> En este punto, Piaget (*Ibidem* pp. 118-119) realiza el vínculo y la separación de la *Gestalt* o “psicología de la forma” con la fenomenología: el actualismo que se orientó hacia una física completamente anti-fenomenológica. Cf. HEINÄMAA, S.; “Phaenomenological Responses to Gestalt Psychology” en HEINÄMAA, S.- REUTER, M. (Eds.); *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Dordrecht: Springer, 2009 (Studies in the History of Mind, vol. 8) pp. 263-284. Cf. MARTÍN JORGE, M. L.; “Implicaciones epistemológicas de la noción de forma en la psicología de la Gestalt”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 31, núm. 4 (2010), pp. 37-50.

Piaget realiza, entonces, dos observaciones centrales al fundador de la Fenomenología: una de orden lógico y otra de orden psicológico<sup>136</sup>.

Señala, en efecto, que Husserl partió de la conciencia en relación con el mundo (el método propiamente dicho), pero que descuidó dos hechos fundamentales: A) Husserl hubiese podido hacer buena psicología sin caer en el psicologismo (“pasar de un hecho a una norma”<sup>137</sup>), si hubiese tenido en cuenta que estudiaba una aritmética natural y no hubiese pretendido legislar desde esta posición<sup>138</sup>; B) Piaget deduce de lo anterior que, al carecer Husserl de formación lógica adecuada, es decir, no le interesaban los formalismos, puso el foco de su atención en la interacción sujeto-objeto en el seno del fenómeno. Sobreentendiendo que el sujeto no es capaz por sí mismo de aquella operación, su método se concentró en liberar a aquel sujeto del mundo natural (las intuiciones puras o trascendentales). Para Piaget aquí se genera el malentendido central: el sujeto trascendental sigue siendo un sujeto y la “intuición pura” también sigue siendo la actividad de un sujeto (Piaget utiliza la palabra “psicologismo”<sup>139</sup>).

Piaget reacciona exactamente contra estas concepciones, vitalista y fenomenológica, y, en razón de ellas, contra la metafísica en su conjunto.

¿Qué entiende por conocimiento científico, entonces? Piaget nos responde de inmediato: la interpretación experimental y la deducción algorítmica, en estados más o menos estáticos o dialécticos<sup>140</sup>.

Bergson y Husserl, y con ellos –podemos legítimamente ampliar- la metafísica en su conjunto, quieren fusionar el hecho y la norma, en vez de combinarlas como se hace en las diversas disciplinas científicas. ¿Se trata de una cruz estéril?<sup>141</sup>

---

<sup>136</sup> En las páginas siguientes (pp. 123-132) Piaget abunda en argumento contra el psicologismo, pero, a nuestro entender, dependen de los antes enunciados. Esta afirmación de Piaget debe ser matizada en la evolución de su pensamiento, aunque permaneció idéntica en lo nuclear (Cf. *Seis Estudios de Psicología*, op. cit., pp. 182-183). En este sentido resulta de interés la tesis de BELVEDERE, C.; “La fenomenología como estructuralismo genético natural”, *Enfoques XXVIII* 1-2 (2006), pp. 19-26, según la cual la fenomenología se presenta como un estructuralismo no metódico, en la tematización de génesis y estructura. Plantea la posibilidad –interesante desde un punto de vista teórico- de un “estructuralismo fenomenológico”.

<sup>137</sup> Piaget, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., p. 120.

<sup>138</sup> Cf. Idem. “Esto le hubiese evitado por lo menos una crítica posterior de la psicología que no alcanza su objeto porque no ha visto que se podía hacer lo que precisamente él no ha realizado por sumisión, demasiado rápida, a unos lógicos que ignoraban las posibilidades de la psicología”.

<sup>139</sup> Idem.

<sup>140</sup> Cf. Ibidem. p. 128.

<sup>141</sup> Cf. Idem.

Cuando argumenta contra Husserl utilizando como herramienta la historia de la geometría, Piaget parece tener en cuenta lo que, en términos generales de la historia del pensamiento, podemos denominar “idealismo”; en efecto, desde Platón en adelante, en la perspectiva del autor estudiado, la intuición eidética debería proporcionar el conocimiento de las esencias<sup>142</sup>.

Según nuestro autor, la geometría euclidiana, expresión clásica de intuición y de necesidad lógica normativa, se corresponde con lo que ha señalado acerca de la intuición filosófica, pues Euclides no escogió sino axiomas intuitivos, por oposición al procedimiento moderno, en que los axiomas están escogidos arbitrariamente con tal que sean necesarios<sup>143</sup>.

Los axiomas intuitivos de Euclides comportan la norma y el hecho: son evidentes (garantizan la verdad normativa), por un lado, y son aplicables a todas las figuras de lo real (adecuación de hecho), por otro<sup>144</sup>.

A partir de Einstein, el intuicionismo geométrico inició su crisis, pues había colapsado su sustento teórico, la disociación de la norma y del hecho. Para Descartes, el dualismo de pensamiento y extensión recibe su justificación por el pensamiento mediante la geometría analítica<sup>145</sup>. Para Kant el espacio es una forma de la sensibilidad y no del entendimiento; de esta intuición surgió la tendencia, que se afirmó a lo largo del siglo XIX, de hacer de la geometría una matemática aplicada, por oposición al álgebra y la teoría de los números (matemática pura)<sup>146</sup>.

Esto culminó en el siglo XX con la ruptura entre lógica normativa e intuición geométrica, perdiendo, por ello, su valor de conocimiento y de verdad<sup>147</sup>. Sus componentes se aislaron: una geometría lógica (sin sustento intuitivo en sus demostraciones) y una física geométrica, que estudia el espacio de los cuerpos (Einstein)<sup>148</sup>. Y remata el texto Piaget: “... y no ya el del pensamiento<sup>149</sup>”.

---

<sup>142</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 128-129. Si bien aquí Platón sólo es mencionado incidentalmente, el vínculo geometría – metafísica, que establece nuestro autor poco más adelante, lo menta inequívocamente.

<sup>143</sup> Cf. *Idem*.

<sup>144</sup> Cf. *Idem*.

<sup>145</sup> Cf. *Idem*.

<sup>146</sup> Cf. *Idem*.

<sup>147</sup> Cf. *Ibidem*. p.130.

<sup>148</sup> Cf. *Idem*.

<sup>149</sup> *Idem*.

Además del valor propedéutico que Platón le asignaba a la geometría (tengamos presente, por un momento, el célebre frontispicio de la Academia), ésta constituye el armazón de su comprensión del mundo, en la distinción sensible / inteligible, es decir, en el núcleo de su metafísica<sup>150</sup>; la sola mención de *Timeo*, *Teeteto*, *República* resultan suficientes para ilustrar esta relación de la metafísica (inescindible de su teología<sup>151</sup>) con la geometría en Platón.

¿Cómo entiende Piaget este giro anti-platónico, en cuyo movimiento envolvente queda incluido también Husserl<sup>152</sup>?

Podemos poner su conclusión en estos términos: la intuición inicial, a la vez hecho y norma, no constituye una unidad cognoscitiva necesaria sino una mezcla; del desarrollo de ambas partes surge la separación<sup>153</sup>.

Nuestro autor da un paso más: por lo anterior resulta necesario preguntarse si la intuición filosófica es mixta *a fortiori*, es decir, si se va a disolver en dos especies: psicológica o física, por un lado, o lógica o normativa, por el otro<sup>154</sup>.

Luego, ya teniendo en la mira a la Fenomenología, Piaget continúa: según E. Husserl, la intuición crea una interacción indisoluble entre el sujeto y el objeto, creando, en ese momento, el fenómeno<sup>155</sup>.

Aquí nuestro autor centra lo que considera el sofisma de la Fenomenología: una cosa es decir que el fenómeno resulta de un lazo indisoluble entre el sujeto y el objeto y otra decir que la intuición del fenómeno (y todo lo que en él se conoce) entrelaza

---

<sup>150</sup> Cf. LANZA GONZÁLEZ, H.; "Matemática y física en el *Timeo* de Platón. Poliedros regulares y elementos naturales", Praxis Filosófica Nueva serie, No. 40, (2015), pp. 85 – 112.

Cf. LÉPORI, R.; "La igualdad geométrica en Platón: Un principio ético, político, cosmológico", Revista de Filosofía y Teoría Política, (Anexo 2004). IVº Jornadas de Investigación en Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata, disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=eventos&d=Jev179>

Cf. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, op. cit., Volumen V. pp. 268 ss. Cf. HEATH, TH., *A History of Greek Mathematics*, Oxford: Clarendon Press, 1960 Vol. I. pp. 85 ss. Cf. SCHUHL, P. M.; *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1947. Cf. SAMBURSKY, S., *The Physical World of the Greeks*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963. Cap. II: "Natura and number", pp. 26-49. Cf. ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pp. 64-66.

<sup>151</sup> Cf. MUELLER, I.; "Mathematics and the Divine in Plato" en KOETSIER, T. - BERGMANS, L.; *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, Amsterdam / Boston: Elsevier, 2005, pp. 101-120. Especialmente importante para nuestro seguimiento: "Mathematics and human happiness", p. 111.

<sup>152</sup> En este punto concuerda Piaget con RICOEUR, P.; *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, S. XXI, 2009, pp. 10-11.

<sup>153</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op.cit., p. 130

<sup>154</sup> Cf. Idem.

<sup>155</sup> Cf. Idem



efectivamente la normatividad del sujeto y el hecho propiamente atribuible al objeto. Queda expuesta así la desconfianza por lo sensible y su captación por parte del sujeto que tiene Piaget<sup>156</sup>.

Si desde esta perspectiva hacemos un alto y un breve resumen, podemos ver que, para Piaget, el método filosófico, la intuición, es completamente improductivo, en razón de su indiferenciación entre la experiencia y la inferencia deductiva; ello implica que hay ausencia, en su método intuitivo, de formas de comprobación y de reglas que verifiquen la verdad por sí misma, descreditando el estatuto ontológico que ella misma se ha asignado.

La conclusión de Piaget lo define perfectamente: los instrumentos intuitivos, que resultan de suyo legítimos en cuanto fuentes de evaluación, pueden también servir de instrumentos de conocimiento en cuanto a este valor particular de la verdad.

Así se olvida que sólo encarnándose en determinadas reglas obligadas de comprobación adquiere la verdad su valor propio, y se le aplican los procedimientos intuitivos, cuyo carácter específico es de ser utilizable sólo para el acceso a los valores no cognoscitivos sino vividos. En una palabra, a la coordinación de los valores se les confiere un estatuto ontológico que no pueden tener, para legitimar el ilusorio paso de las intuiciones evaluativas a una posible ilusión epistémica. Y sin embargo, este tipo de sofismas Kant lo denunciaba ya hace dos siglos<sup>157</sup>.

Así como se había referido a la ontología y *lato sensu* al idealismo, debemos recordar sus palabras sobre Aristóteles, en cuanto lo considera el fundador de la Metafísica. Señala que el pensamiento griego se quedó, en efecto, extraño a la noción de sujeto epistémico activo, y los dos únicos poderes que el Estagirita atribuye al sujeto son el de una toma de conciencia de las formas y el de una abstracción a partir de las percepciones, la cual permite proporcionar un contenido a esas formas<sup>158</sup>.

Un paso más en el sentido de esta argumentación lo registramos en la nota adicional al capítulo que hemos analizado, intitulada: "Nota adicional sobre la ontología y las 'insuficiencias' de la ciencia"<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Cf. PIAGET, J.; *Seis Estudios de Psicología*, op. cit., p. 19. Cf. PIAGET, J.; *Psicología y Epistemología*, op.cit., pp. 78-79.

<sup>157</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op. cit., p. 134.

<sup>158</sup> Cf. *Ibidem* p. 62.

<sup>159</sup> *Ibidem*, pp. 134-138.

En referencia a la edición del libro de Fernand Brunner (*Science et réalité*, Aubier, Paris, 1954), J. Piaget centra su crítica en lo que denomina “Un ilustrativo ejemplo de ese total olvido del kantismo en la generación que sube...”<sup>160</sup>. A raíz de este olvido, el “filósofo” (en entrecorillado pertenece a Piaget, con lo que busca desvirtuar la propia connotación; es claro que está dirigido al propio Brunner.) construye una imagen positivista de la ciencia (es decir, el positivismo está en la crítica filosófica y no en la ciencia), porque reclama el derecho de discutir el valor del conocimiento (su verdad, sin más)<sup>161</sup>.

El reproche de la filosofía a la ciencia es triple; no expresa nada de a) el hombre, b) el Ser (también con mayúscula en el texto de Piaget, con el mismo sentido irónico que “filósofo”) y c) el significado de los hechos. Se puede aunar los tres puntos en uno: la ontología se reduce a una metafísica del sentido y sólo hay sentido para el hombre<sup>162</sup>.

Piaget nos dice que presentará a continuación las tres fases críticas<sup>163</sup>. Esto nos haría esperar una descripción minuciosa de cada una; asistimos, sin embargo, a la crítica directa, que acentúa su propia posición.

Al punto a), que había sido solamente mencionado, agrega que la filosofía no tiene más aptitud que mostrar la libertad del sujeto, independientemente de las determinaciones de aquel sujeto (la corporalidad, la sociedad, la historia). Por ello, se trata de una filosofía de los valores o prolegómeno de *mi* sabiduría<sup>164</sup>. Y de aquí nuevamente contra la Fenomenología. En efecto, la idea de que el hombre-objeto (de conocimiento) es algo fenoménico, que en este contexto consideramos que debe entenderse como “inesencial”, de un doble fundamento (en el texto Piaget prefiere los términos “sofisma” o “superstición”<sup>165</sup>).

---

<sup>160</sup> Ibidem p. 134 nota 4. Este filósofo suizo, catedrático como Piaget de la Universidad de Nauchâtel, dedicó gran parte de su estudio a establecer una correlación entre filosofía y sabiduría; siguió el camino inverso de Piaget, pues centró el sentido de la filosofía en la Ontología. Además del texto mencionado en el cuerpo del trabajo, su artículo “L’analogie entre Dieu et le monde”, *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, no 4, p. 246-254, ilustra con claridad su posición. Nos parece también significativa su obra *Introduction à la philosophie*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1995 (edición póstuma del último curso que dictara entre 1988 y 1989, en la Universidad de Lausanne; el autor falleció en octubre de 1991).

<sup>161</sup> Cf. Idem. Recordemos que, como ya hemos señalado, Piaget reduce el papel de la filosofía a “ordenar valores”, pues tiene la convicción de que la filosofía no crea conocimiento. Es evidente aquí la discusión con F. Brunner y, a través de él, con la tradición metafísica.

<sup>162</sup> Cf. Ibidem p. 135.

<sup>163</sup> Cf. Ibidem p. 135.

<sup>164</sup> Cf. Idem. El uso de cursiva en el posesivo de la referencia se encuentra en el original.

<sup>165</sup> Idem.

La idea de sujeto como sujeto, en clave fenomenológica, nos empuja hacia lo inefable, que en el autor estudiado, significa “palabrería inútil”. Queda claro que aquí “fenómeno” está considerado al margen de lo que de éste dice la fenomenología, para considerarlo según el kantismo olvidado: lo que aparece en cuanto que aparece como únicamente sensible<sup>166</sup>.

En el punto b), la ciencia no alcanza al ser, también la contrapone a la fenomenología, pero ahora, dado el calado metafísico de la cuestión, en la persona de Martin Heidegger.

A partir de la traducción francesa de *Introducción a la metafísica*<sup>167</sup>, en la cual Heidegger hace una de sus declaraciones sobre la búsqueda de los fundamentos primeros y últimos de lo que existe a través de la interpretación y de la intuición en que consiste ser-hombre, Piaget realiza una fuerte crítica sobre las nociones del fundamento y del valor.

Parte Piaget de una consideración positiva: la obra de Heidegger no deja de presentar el divorcio entre ser y saber<sup>168</sup>, y que este hiato es insalvable mientras el saber no renuncie al absoluto<sup>169</sup>.

Si no se procede a esta renuncia, como es el caso manifiesto de Heidegger, la filosofía no puede afirmarse como saber del ser, por lo que tiende a la poesía o a la mística. Tal vez se refiera aquí a la interpretación que realizó Heidegger de la poesía de Hölderlin y

---

<sup>166</sup> Cf. PIULATS RIU, O.; “La Filosofía Trascendental de Kant y la cuestión del escepticismo”, *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 45. (2012), pp. 331-342. Cf. COBLE SARRO, D.; “Lo *a priori* trascendental en Kant (una investigación lógico-conceptual)”, *Factotum* 9, (2012), pp. 43-122, disponible en <http://www.revistafactotum.com>.

Cf. GARRIDO PEÑA, F.; “Razón práctica e imaginación trascendental”, *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, (2013), 4,1, pp. 16-28.

Hemos tenido en cuenta también los siguientes textos clásicos sobre E. Kant:

FINDLAY, J. N.; *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

GUYER, P.; *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HENRICH, D.; *Identität und Objektivität. Einer Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter, 1976.

LEBRUN, G.; *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur la "Critique de la faculté de Juger"*, Paris : Armand Colin, 1970.

<sup>167</sup> “La filosofía anhela siempre los fundamentos primeros y últimos de lo que existe” (...) “y esto de manera que el hombre mismo encuentre en ella expresamente una interpretación y también una intuición de los fines que conciernen al ser-hombre”. Heidegger, M.; *Introducción a la Metafísica*, Paris, PUF, 1958, p. 17, citado por Piaget, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 136.

<sup>168</sup> Esta afirmación resulta difícil de calibrar, pues la obra de Heidegger, no exenta de contradicciones, tiene diversas etapas y giros, que hacen insostenible la generalidad de estas palabras. Si se refiere a *Introducción a la Metafísica*, también requiere de precisiones. Para el planteo de la cuestión.

Cf. ESCUDERO PÉREZ, A.; “Ser y tiempo: una obra interrumpida”, *Eikasía*, 41, 2011, pp. 133-150 (esp. Alcance y estructura del concepto de *Seinsfrage*). Cf. PÖGGELER, O.; *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid: Alianza, 1986. Cf. VIGO, A.; *Arqueología y aleiteología*, Bs.As.: Biblos, 2008 (esp. “El origen del enunciado predicativo” pp. 87-117).

<sup>169</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría...* op. cit., p. 136.

a la obra propiamente poético-reflexiva *Desde la experiencia del pensar*. Queda esto, sin embargo, diluido en la imprecisión y en la generalidad.

Le interesa dejar en claro a Piaget que en Heidegger queda manifiesto el fracaso de la metafísica en producir verdades; en razón de ello acota, con evidente desprecio hacia el filósofo alemán, parece que filosofar es traducir<sup>170</sup>.

Por último, una pregunta que muestra con crudeza la comprensión que hace Piaget de Heidegger: “¿Por qué no empezar la ontología por esta investigación sobre el ser de la (o de las) ciencias?”<sup>171</sup>

Esta pregunta conlleva, por lo menos, dos cuestiones sobre la Fenomenología en general y sobre Heidegger en especial: a) ha olvidado que la Ciencia es ella misma el problema y b) que no haber hecho este camino marca no sólo el fracaso de Heidegger sino, y esto queremos poner especialmente en evidencia, la *imposibilidad* (*sic* incluida la cursiva) de la metafísica<sup>172</sup>.

Luego de declarar la imposibilidad de la metafísica, Piaget ataca las posturas que sostiene que la ciencia no alcanza tampoco los hechos; aclara que la coordinación de los hechos y de las leyes, la simulación de los modelos, la elaboración de las teorías son procedimientos que van dotando de significación al proceso científico<sup>173</sup>. Esto se logra mediante la sucesiva delimitación (aquí significa “profundización”), de donde surge la teoría.

No hay –insiste Piaget- una intuición de la teoría, sino un proceso de corrección de ésta o técnica de aproximación; para Piaget el término “método” sólo significa “aproximación”. Todo lo que no cumpla este escrupuloso proceso significa, para el investigador, pasar de la ciencia pura a la filosofía, pues la ciencia no se permite dos fuentes de verdad<sup>174</sup>. O

---

<sup>170</sup> Cf. Idem. Aquí sólo haremos referencia a una bibliografía esencialísima: RODRÍGUEZ GARCÍA, R.; *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos: Madrid, 1997. MARTÍNEZ MARZOA, F.; *Cálculo y ser*, Visor: Madrid, 1991. GILSON, É.; *El ser y los filósofos*, Pamplona: Eunsa, 1979<sup>3</sup> (1953). GADAMER, H. G.; “Heidegger y el lenguaje de la metafísica”, en *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 331-342.

<sup>171</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría...* op. cit., p. 137.

<sup>172</sup> Cf. Idem. “¿Es aventurado considerar que esto marca no el fracaso, sino la *imposibilidad* de la metafísica?” El carácter retórico de la pregunta que formula esta grave afirmación no hace más que poner de manifiesto la certeza implícita.

<sup>173</sup> Cf. Ibidem. p. 137.

<sup>174</sup> Cf. Idem.

como le gusta decir a Piaget, con toda ironía: no hay otra Razón que la razón de la ciencia<sup>175</sup>.

En la respuesta a la crítica de la objetividad de la ciencia en desmedro de sus significaciones subjetivas (esta crítica está especialmente dirigida a la así llamada psicología del comportamiento), Piaget señala que esta objeción desconoce la existencia de la psicología de la conducta<sup>176</sup>.

En el último párrafo de este apartado, Piaget insiste en su solución. La filosofía, en efecto, para poder ampliar su horizonte de sentido debe probar que sus problemas son por naturaleza diferentes de los que la razón científica aborda<sup>177</sup>.

Acepta que la ciencia se ocupa de la apariencia del ser, al tiempo que afirma que esta apariencia es el camino más seguro. Ésta pretende ser una invectiva anti-fenomenológica (en la perspectiva husserliana); carece, sin embargo, de profundidad, puesto que una vez que admite que la cosa sensible y sus cualidades son fenómenos subjetivos, la Fenomenología afirma que el “esto” que constituye es lo que la ciencia estudia con profusión de experimentos; de aquí deriva la racionalidad lógico-empírica o las determinaciones físicas de la cosa. El hecho que molesta a Piaget es que Husserl niegue la determinación causal de la percepción, lo que implica negar la posibilidad de ciencia<sup>178</sup>.

Luego agrega que marcar los límites del conocimiento de la ciencia no es tarea que pueda realizar la filosofía, sino la ciencia misma. Y por último reitera esta misma idea pero en forma de invectiva: “Ningún filósofo haría sin duda de las ignorancias y de las impotencias de la ciencia una lista tan larga ni tan severa como la que un investigador sería capaz de hacer”<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> Cf. Idem.

<sup>176</sup> Cf. Ibidem p. 138.

<sup>177</sup> Cf. Idem.

<sup>178</sup> Cf. HUSSERL, E.; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: UNAM/ FCE, 2013, p. 90.

<sup>179</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...* op. cit., p. 138. Vid. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982, p. 64: “De hecho las ciencias tuvieron que renunciar a la incidencia vital específica, que Husserl pretende restablecer mediante la renovación de la teoría pura. Voy a reconstruir la crítica de Husserl en tres pasos. La crítica se orienta primero contra el objetivismo de las ciencias. A estas se les presenta el mundo objetivamente como universo de hechos, cuya concatenación legal puede ser captada descriptivamente. Pero la verdad es que el saber sobre el mundo de los hechos, aparentemente objetivo, se funda trascendentalmente en un mundo pre-científico. Los posibles objetos del análisis científico se constituyen en las evidencias primarias del mundo de la vida cotidiana. En este nivel devela la fenomenología las realizaciones de una subjetividad constituyente de sentido. En segundo lugar quisiera Husserl mostrar que esta subjetividad operante desaparece bajo el manto de una ingenuidad objetivista, ya aquellas ciencias no se han desligado radicalmente de los intereses de la cotidianidad. La fenomenología rompe con la actitud ingenua en búsqueda de una actitud estrictamente contemplativa y desliga definitivamente el conocimiento de los intereses”.

Luego de la presentación del texto de Piaget, se imponen un conjunto de observaciones que podemos agrupar en dos partes: a) la relación de lo dicho con la metafísica y b) la correlación de sus afirmaciones anti-metafísicas con el contexto de sus obras científicas (¿se trata de una ciencia verdaderamente aséptica?).

Veamos el primer punto: ¿en qué sentido la metafísica queda afectada por la reflexión expuesta de Piaget? Desde una perspectiva generalísima, la metafísica clásica no afirma que el mundo sea una cosa real; cuando se afirma la mismidad del mundo, ésta no significa sustancia. Así, la mismidad (así como “lo abierto” o “lo inmediato” referido al mundo) es, antes que nada, una nota propia del pensar.

Esta dificultad, que es inherente al lenguaje en tanto tiende a cosificar cualidades, está presente desde el concepto central de los Presocráticos. Tales no tuvo en consideración la objetividad, sino que se propuso conocer la *physis*. Afirmar que la metafísica comienza por la consideración del objeto no es una tesis que pueda sostenerse históricamente<sup>180</sup>.

La afirmación anterior no implica que el peso de la consideración caiga sobre el objeto en tanto que pensado. La verdad, en efecto, no es lo primero, dado que el ser, pues el conocimiento no es causa alguna<sup>181</sup>.

Es importante aclarar también, en relación a la temática de nuestra tesis, que lo pensado tampoco es primario desde el punto de vista psicológico; al mismo tiempo, y como contracara de la anterior argumentación, es un grave error la interpretación del pensamiento en clave psicologista. La descripción de las notas de objetividad descarta al psicologismo, aunque de un modo diverso de como lo hizo Husserl<sup>182</sup>, pues la subjetividad operante no determina el conocimiento *qua* conocimiento.

### 1.3.1 La psicología filosófica

En el cuarto capítulo de la obra, Piaget se ocupa de “Las ambiciones de la psicología filosófica” (pp. 139-184).

---

<sup>180</sup> Cf. POLO, L.; *Curso de teoría del Conocimiento*, Pamplona, EUNSA, 1989, T. II, pp. 88-90.

<sup>181</sup> Cf. *Idem*

<sup>182</sup> Cf. POLO, L., *op. cit.*, T. I, pp. 29-103. “El conocimiento no puede ser más que una actividad, no puede ser algo distinto de una actividad, ningún tipo de pasividad. Si se conoce se está conociendo en acto. La facultad tiene una dimensión de pasividad; es una potencia dinámica, activa, pero es una potencia. La facultad sí, pero el conocer (la facultad no es el conocer), el conocimiento tomado *qua* conocimiento, es operación, o hábito, o acto de ser; en cualquier caso, acto y no hay en el conocimiento más que acto, nada que sea pasivo: absolutamente nada” (p. 103).

Piaget entiende la expresión “psicología filosófica” en dos sentidos<sup>183</sup>. Al primero de ellos, lo caracteriza como toda forma de psicología elaborada por filósofos y considera que se encuentra desprovista de todo significado real; antes de la creación de la psicología científica (mediados del s. XIX), los filósofos escribieron una literatura ensayística, que en Piaget significa “mera literatura con pretensiones científicas”, en la que utilizaron datos psicológicos como puntos de partida de desarrollos metafísicos.

Está claro para Piaget que estudiar bajo el nombre de psicología el principio de la vida o del movimiento, al modo aristotélico, sólo ha podido servir de preparación, a partir de observaciones más o menos metódicas, para la psicología científica.

Al segundo de ellos, lo caracteriza más analíticamente, porque es un desafío que lo afecta directamente en su vida de investigador: se trata de una psicología, como la anterior, también distinta de la psicología científica, pero que, en la perspectiva de Piaget, intenta completarla y hasta suplantarla, bajo el marco de su propia legitimidad y validez.

Considera que esta acepción de psicología filosófica se ocupa de un terreno delimitado, diferente del de la metafísica y relativo sólo al fenómeno. Señala a Maine de Biran<sup>184</sup>, como quien retoma a Kant, en especial sus ideas del fenómeno y el *noúmeno*, y prolonga su investigación en especulaciones espiritualistas, a diferencia de los psicólogos experimentales que buscan instrumentos de control que puedan generar acuerdos sobre los resultados<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Cf. BRIEF, J.-C., *Beyond Piaget: A Philosophical Psychology*, New York: Teachers College Press, 1983.

<sup>184</sup> Dado que Piaget, según el estilo en general de *Sabiduría e ilusiones...* no hace mayores referencias a Marie-François-Pierre Gonthier de Biran (1776-1824), nos parece oportuno citar el inicio de su *Introduction Générale a Essai sur les Fondements de la Psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, puesto que nos posibilita comprender su orientación teórica: « J' ai tâche de soumettre la psychologie à une analyse semblable des forces propres à chacun de nos sens externes ou internes, par lesquels le 'moi' sent et est affecté d' une manière passive, ou agit et perçoit en tant que il meut ». Los editores de las obras inéditas de Maine de Biran nos indican que no hay una fecha precisa que ubique la elaboración de esta obra, pero que, por su correspondencia, puede situarse con seguridad entre septiembre de 1812 y marzo de 1813 (fue publicada en 1859). NAVILLE, E. - DEBRIT, M. ; *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, Paris, Dezobry – Magdeleine Libraires - Éditeurs, 1859, pp. 3-7 ; la cita es de p. 21. Los textos se encuentran disponibles en <https://archive.org/stream/oeuvresindites01main#page/n1/mode/2up>

<sup>185</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría...* op. cit., pp. 139-140 (passim).

Piaget identifica un primer problema de la psicología filosófica: ¿se ocupa de los “hechos” o de las “esencias” o de las “intuiciones” o, acaso, estas “intuiciones” o “significaciones” entrañan una u otra posibilidad<sup>186</sup>?

A Piaget le resulta inquietante que tanto Maine de Biran como Bergson consideren situarse en el terreno de los hechos y dar cuenta de ellos de una manera más completa que el empirismo y la psicología de laboratorio, proporcionando, por lo tanto, interpretaciones más acabadas<sup>187</sup>.

A J. P. Sartre<sup>188</sup> lo identifica por pretender trascender los hechos en beneficio de las esencias, y lo critica por considerar que nunca ha entrado en algún laboratorio y, por ello, no tener ni la menor idea de lo que es una investigación experimental. Un hecho es, en primer término, una respuesta a una cuestión (los psicólogos -agrega Piaget- empiezan a trabajar por problemas<sup>189</sup>).

Luego de establecer las características de lo que “hecho” significa en un laboratorio, Piaget las emplea para desacreditar las consecuencias en Psicología de la Fenomenología. La intencionalidad y la significación, aunque son conceptos de filiación clásica, resultan para Piaget términos atribuibles a los filósofos fenomenólogos; también pone en tela de juicio su validez; sin embargo, parece que ha conocido estas nociones sólo por la Fenomenología<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> En este entramado retórico, Piaget apunta a establecer si se trata o no de hechos de conciencia. Queda claro, en el modo de organizar el discurso, que desde el principio se ha decidido por la negativa.

<sup>187</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría...*, op. cit., p. 141.

<sup>188</sup> Entendemos que el “Etc.”, que sigue al nombre del pensador francés, entraña a todo el movimiento existencialista, lo suficientemente heterogéneo para resultar una generalización inaceptable. Si bien hay ciertos rasgos comunes (interés por el ser del hombre singular, histórico, entregado a su peculiar existir, a su ser y hacer), la bibliografía, desde mediados de los '50 del siglo pasado ha insistido en su diversidad. Cf. VIDARTE, F. J. - RAMPÉREZ ALCOLEA, F., *Filosofías del Siglo XX*, Madrid: Síntesis, 2008; Cf. GONZÁLEZ, E. N.; “Existencialismo y Humanismo ante la crisis de la Psicoterapia. Una revisión”, *Fundamentos de Humanidades*, Año VII, Número I-II (2006) pp. 183-192.

<sup>189</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 143. Sobre la esencia Piaget agrega: “... nunca he entendido bien lo que es una esencia y he encontrado en los filósofos respuestas demasiado diversas”.

<sup>190</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 147: “... los psicólogos fenomenologistas han buscado entonces elaborar unos conceptos que traduzcan los movimientos de la conciencia mejor que los conceptos “positivos”: tales son las nociones fundamentales de *intención* y de *significación*. La cuestión está en examinar si son nociones válidas.” Piaget entiende la noción de intención en un plano epistemológico: “Desde el punto de vista psicológico, es la afirmación de que todo estado de conciencia expresa un movimiento “orientado hacia” (no decimos una meta pues ello sería ya una interpretación) un estado final buscado y deseado: toda vida mental sería pues intencionalizada, y a falta de comprender esta última, se le empobrece de su dimensión esencial.”



Hasta parece atribuirse la originalidad -en psicología- de dicho concepto, en cuanto se refieren a la asimilación –concepto que si es propio de Piaget- al exponer que ha sido citado por el fenomenólogo Aarón Guswitsch en Nueva York<sup>191</sup>.

La lucha de Piaget contra la filosofía resulta pasional (a veces, como en este caso, hasta excesivamente), pues en todo momento se siente amenazado, dando señales claras que las interpretaciones deben subordinarse a la psicología científica y despreciando con sutileza retórica todo lo que se aparta de ella. Parece más una lucha de poder que búsqueda de verdad. En las explicaciones de los filósofos fenomenólogos, al hablar de la intencionalidad asume el rechazo a la objetividad y a las actitudes explicativas<sup>192</sup>, Piaget advierte que el buen sentido de ésta se debe a la explicación científica de la psicología<sup>193</sup>.

El concepto de significación igualmente es bien valorado por Piaget y aclara que no es sólo de la psicología filosófica, ya que lo ve complementario con la lingüística estructural,

---

<sup>191</sup> Cf. *Ibidem* p. 148: “Si puedo citarme a mí mismo, como ejemplo, todo cuanto he tratado de analizar en término de esquematismo sensorio-motriz y de esquema de asimilación está empapado de intencionalidad (y por ello el filósofo fenomenologista Aarón Guswitsch en Nueva York, mucho más al corriente que sus colegas de lengua francesa, se vale de mi noción de asimilación para justificar su tesis).” Como vemos esto le da pie para lanzar dardos hacia la tradición académica francesa, que ha dado –como el propio Piaget ha señalado anteriormente- un peso excesivo a la tradición filosófica sobre las ciencias particulares.

<sup>192</sup> Cf. *Idem* “... es evidente que la psicología fenomenológica, al hablar de ‘intenciones’ se sitúa en el terreno de la ‘comprensión’ y da la impresión de rechazar las actitudes ‘explicativas’ y objetivas de la psicología científica”.

<sup>193</sup> Es evidente que en calor de la disputa, aunque sea escrita, Piaget reduce la noción de intencionalidad al significado que ha adquirido con la Fenomenología. Cf. GARCIA ELSKAMP, R.; “Intención e intencionalidad: Estudio comparativo”, *Anales de Filosofía*. Vol. IV (1986), pp. 147 - 156. Cf. TRIGOS CARRILLO, L. M., “Significado e Intencionalidad”, *Forma y Función*, vol. 23, núm. 1, (2010), pp. 89-99. Cf. QUEPONS RAMÍREZ, I.; “Intencionalidad de Horizonte y Reducción Trascendental en la Fenomenología de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, (2012), pp. 269-289.

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4047207.pdf>

Cf. GONZÁLEZ PORTA, M. A.; “Franz Brentano: Equivocidad del Ser y Objeto Intencional”, *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 105, (2002), pp.97-118. Cf. DURANTI, A. (a cura di), *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma: Meltemi, 2002, pp. 438, s.v. *Intenzionalità*. De esta voz nos pareció de interés esta cita, a fin de limitar históricamente el procedimiento sincrónico de Piaget: “Nella tradizione filosofica iniziata con gli scolastici e poi ripresa da Franz Brentano ed Edmund Husserl, l’intenzionalità è la proprietà che la coscienza umana ha di essere diretta verso qualcosa o di “vertere su” qualcosa. Per Husserl l’intenzionalità è una proprietà essenziale delle esperienze (*Erlebnisse*), anche se non tutto ciò di cui gli esseri umani hanno esperienza è intenzionale. Questa nozione di intenzionalità deve essere distinta dalla nozione comune di intenzionalità come un agire di proposito (come ad es. in non avevo intenzione di fare del male) oppure come pianificazione (ad es. la mia intenzione l’anno scorso era di scrivere un libro). La sostituzione del concetto filosofico con il concetto preso dal senso comune è stata spesso origine di confusione teorica”.

tal como la estableciera el suizo Ferdinand de Saussure<sup>194</sup>, y con la antropología cultural de Lévi-Strauss<sup>195</sup>.

Para Piaget, los conceptos de significación e intencionalidad de la vida mental de cuño fenomenológico, no deben ser propiedad de la psicología filosófica, ya que en la psicología contemporánea, especialmente en la psicología científica, alcanzan su verdadero sentido<sup>196</sup>.

La conclusión de Piaget sobre el tema insiste en el fracaso que han sobrellevado los autores que se han concentrado en la psicología filosófica. En este sentido, independientemente de su consideración de la superioridad de la psicología científica sobre la especulativa, marcamos el error metodológico de no considerar diacrónicamente, como hemos mencionado con anterioridad, las nociones de intencionalidad y de significación<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Piaget se refiere a DE SAUSSURE, F.; *Curso de Lingüística General*, que fue compilado sobre los apuntes de varios alumnos (Ch. Bally, A. Sechehaye, H. Frei, A. Meillet, J. Vendryes) y publicado en 1916 (Saussure había fallecido en 1913). Allí se establece la noción de signo lingüístico que será el punto de partida de la lingüística moderna y, con ella, del estructuralismo. Cf. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, pp. XVIII, 510. Para completar las ideas sobre signo lingüístico y estructuralismo de Piaget se puede consultar su *El Estructuralismo* (vid. Bibliografía). Cf. MENÉNDEZ, S. M.; "Conciliar las propuestas: Amado Alonso interpreta a Vossler y De Saussure", en Texturas, (2008). [www.bibliotecavirtual.unl.edu.ar](http://www.bibliotecavirtual.unl.edu.ar)

Cf. BLANCHAUD, P.; « Saussure, Guillaume, Hjelmslev », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 51 | 2008, <http://praxematique.revues.org/1068>

<sup>195</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., pp. 149-150: "Por lo que toca ahora a la noción de significación, de la que algunos van a hacer el criterio de la psicología filosófica en oposición con la psicología científica, esta última le atribuye, al contrario, un papel cada vez más importante, en pleno acuerdo con la lingüística saussuriana (sic) y con la antropología cultural de Lévi-Strauss. En la perspectiva que acabo de indicar, ya mucho antes del lenguaje y de la representación, el esquematismo sensorio-motriz está cargado de significaciones, ya que asimilar un objeto a unos esquemas consiste en conferirle unas significaciones."

Cf. LEVI-STRAUSS, C.; *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958. Cf. BERTHOLET, D.; *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Odile Jacob, 2008 (A nuestro juicio la biografía intelectual más completa de C. Lévi-Strauss). Cf. GÓMEZ GARCÍA, P.; "Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario", *Gaceta de Antropología*, 26 ,1, (2010). (Una biografía intelectual orientada a la conformación de su noción de estructura). <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2010-1.html>

Para la ponderación de conjunto de su obra Cf. D'ONOFRIO, S. - KALTER, M.; *Claude Lévi-Strauss*, Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici / Electa Napoli, 2008. (Si bien no se ocupa de la cuestión estructural propiamente dicha, intenta con éxito presentar la coherencia íntima de toda su obra).

Cf. STOCZKOWSKI, V.; *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*, Paris: Hermann, 2008.

Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones...*, op. cit., p. 154 ("Queda pues excluido el considerar que la psicología científica deja al margen necesariamente la conciencia e igualmente queda excluido el negarle que se ocupe del 'sujeto'") y del mismo autor Cf. *Seis Estudios de Psicología*, op.cit., pp. 22-25 y 58-65.

<sup>196</sup> Cf. PIAGET, J.; *Sabiduría...*, op. cit., p. 151: "En pocas palabras, ni la intencionalidad absoluta de la vida mental, ni el papel absolutamente general del papel de la significación, que bien podría ser la característica cognoscitiva más esencial de la conciencia, paralelamente al aspecto dinámico propio de las intenciones, constituyen un vedado de caza de la psicología filosófica: éstas son las nociones corrientes en la psicología contemporánea."

<sup>197</sup> Cf. *Ibidem* p. 182: "Tratemos, pues, de concluir. Hemos comparado cuatro grandes 'psicologías filosóficas'. Hemos visto a Maine de Biran fracasar en el análisis del esfuerzo y de la causalidad porque

Piaget advierte que el abismo entre ambas posturas en psicología (científica y filosófica) radica no en los temas sino en el método: la esencia no es un hecho científico porque no es todavía una respuesta comprobada a un problema; será un hecho cuando se disponga de los medios de comprobación. Del mismo modo, las nociones de intencionalidad o significación pueden quedarse limitadas a la Psicología científica o filosófica como si fuese una diferencia de grado.

Como dijimos poco antes, para Piaget la diferencia se plantea en el método: buscar controles que aseguren la objetividad. Éste es centralmente el reproche de Piaget a la Psicología filosófica<sup>198</sup>.

El método, entonces, es el centro de la controversia y el punto a partir del cual Piaget efectúa su “desconversión” de la filosofía; los ingenios que se dedican a la filosofía quedan trancos de resultados, porque carecen de un método que asegure objetividad<sup>199</sup>.

En razón de ello, Piaget insiste en que la noción de objetividad no implica una desvalorización o desaparición del sujeto, sino una prevención contra la absolutización del “yo”<sup>200</sup>; al mismo tiempo, deja ver sus sospechas sobre los alcances del término “conciencia” en relación a la evidente materialidad de las funciones cerebrales, es decir,

---

los centraba en el ‘yo’. Hemos visto a Bergson dar la espalda a la acción, cuya importancia cognoscitiva para buscar el ‘Yo profundo’ en las cercanías irracionales del sueño, sin embargo, había subrayado. Hemos visto a Sartre proyectar su Yo en la conciencia en general para descubrir en esto que su ‘causalidad’ es mágica; y vemos a Merleau-Ponty llegar al resultado de que la subjetividad es fundamentalmente ambigua. He aquí, pues, lo que nos proponen como conocimiento del hombre y lo que oponen a la psicología de las conductas, porque es intelectualista y no es más que ‘científica’.”

<sup>198</sup> Cf. *Ibidem* p. 160: “Como conclusión (...) la diferencia entre las psicologías científicas y filosóficas no radica en que las primeras se ocupen de ‘hechos’ y las segundas de ‘esencias’, pues si ha comprendido uno lo que es un hecho científico (lo cual, como hemos visto, no está dado a todo el mundo), es decir la respuesta comprobada a un problema, la intuición de las esencias podría ser un hecho si se nos proporcionasen los medios de comprobación. Tampoco radica la diferencia en las nociones de intencionalidad o significación, pues corresponden esas nociones a unos hechos y son de uso corriente. Ni siquiera radica la diferencia en el empleo de la introspección, pues si su uso está limitado en las psicologías científicas y es exclusivo en las psicologías filosóficas, podría ser una diferencia de grado, la única diferencia sistemática que hasta aquí hemos entrevisto es una diferencia de método. Incluso cuando se trata de introspección, el psicólogo científico busca unos controles, lo que no es objetivismo, ya que se trata de la conciencia, sino *objetividad*. El psicólogo filosófico, bajo el pretexto de que se ocupa de esencias, de intuiciones, de intenciones y de significaciones, olvida toda objetividad, toda comprobación como si fueran intrínsecas.”

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem* p. 161: “Bien sé que Merleau-Ponty dijo que mi teoría de la descentración se ponía en el punto de vista del mismo Dios. Exageraba un poco, pero no por eso es menos triste comprobar que el esfuerzo de hombres con tanto talento como los fenomenólogos desvalorizan sus ideas subordinándolas a un método que nos lleva atrás, hacia nevas concentraciones tanto más tiránicas cuanto que son filosóficamente innecesarias.”

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem* p. 183: “... objetivo no quiere decir siempre ‘que deja al margen al sujeto’, pero sí siempre significa ‘que se esfuerza por evitar las ilusiones de su Yo’, al estudiar metódicamente las reacciones de los demás.”

la confusión entre un concepto filosófico (aquí significa “sin control metodológico consensuado”) y funciones psico-somáticas<sup>201</sup>.

Parece tener en cuenta, para el caso de la conciencia, la teoría del intelecto agente tomista al criticar lo que sería su función iluminadora y fuente de significaciones<sup>202</sup>. Afirma Piaget:

... Lo propio del hombre no es ser una subjetividad: es proporcionar sin cesar un trabajo, una *praxis* como dice el marxismo, o unas “obras” como dice I. Meyerson, y de hacerlo conscientemente, pero sobre todo, efectivamente para que de una manera consciente tienda hacia un resultado”<sup>203</sup>.

Con absoluta coherencia, Piaget considera que su investigación es solidaria con la *praxis* marxista, pues cuando se sostienen únicamente hechos sólo se considera la acción de la que es capaz el sujeto. En línea con lo anterior, se defiende de la acusación de intelectualista que de él se tiene (Merleau-Ponty y Sartre), por su apego al trabajo en las funciones cognitivistas.

Consideramos que sin lugar a dudas Piaget ha desarrollado una antropología completa y coherente bajo la impronta del materialismo de la biología, con cuyo método mide toda la realidad en su conjunto<sup>204</sup>. Éste es el núcleo de su aversión a la metafísica, es decir, a la consideración de las cosas en sí mismas<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> Cf. *Ibidem* p. 175: “... la vida mental influye sin cesar en el organismo como lo prueba la medicina llamada en ciertos países psicósomática y córtico-visceral en otros, pero se trata de la vida mental en su conjunto, el cerebro incluido, y esto no prueba en absoluto que la conciencia actúe como tal sobre la materia: pues la materia comporta masas, fuerzas, energías, extensión, etc., para que la conciencia actúe causalmente y tendría también que estar provista de esas cualidades, lo que la materializaría y amputaría de sus cualidades distintivas.”

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem* p. 177: “Invocar la conciencia está lejos de bastar, pues la conciencia no es comparable a una luz que, al encenderse, produciría un mundo de significaciones ya hechas o de intenciones ya orientadas. Lo propio de una significación es ser relativa a otras significaciones, es decir, comportar un *mínimum* de sistema o de organización.”

<sup>203</sup> *Ibidem* p. 181.

<sup>204</sup> Cf. *Ibidem* p. 181.

<sup>205</sup> Cf. *Ibidem* pp. 183-184: “Ahora bien, la gravedad de tal malentendido no estriba sólo en la cuestión de método, que ya es muy seria: también estriba, y en el mismo grado, en el hecho de que no se entiende su naturaleza y se inventan unos procesos de doctrinas en donde no se trata precisamente más que de métodos. Absolutamente nada, en las hipótesis que acabamos de recordar, es en sí y *a priori* contrario a una postura científica, porque la ciencia vale en la medida en que es abierta [...] Que el Yo sea una fuerza en el sentido de Maine de Biran, ¿por qué no? Que existan unas experiencias vividas originarias de las que deriva el conocimiento, o unas ‘intuiciones’ privilegiadas, que la ‘causalidad’ psicológica sea irracional, etc., todo es posible y en esto no existe el problema. Pero que, bajo el pretexto de reaccionar contra el positivismo, el objetivismo, etc., se nos presenten unas tesis personales como verdadera psicología, es burlarse de las reglas del juego y confundir el estudio de la subjetividad en general con la importancia dominadora de la subjetividad personal.”

#### 1.4 *La postura filosófica de Piaget*

Piaget, quizá sin una conciencia clara al respecto, se encuentra inmerso en una forma de pensar filosófica muy concreta, justamente la que en su tiempo se vive. La exposición de Piaget está dominada por una manera muy concreta de pensar, la que está determinada por la influencia de E. Kant y F. Hegel.

Si bien lo que mencionamos inmediatamente más arriba debe ser tenido en cuenta en la comprensión de Piaget, no debemos olvidar que se trata –en lo esencial- de una influencia ambiental, cuyo núcleo es la aversión por la metafísica clásica.

En razón de ello, la filosofía resulta imprescindible para organizar y coordinar el conocimiento, pero nunca llega a formar conocimiento en sentido estricto; a partir de este fundamento hemos venido afirmando que todas las referencias que hemos seguido en esta obra, acerca de la importancia de la filosofía, no son más que ironías.

Lo señalamos de esta manera, porque, según su punto de vista, el problema que impide el desarrollo de las ciencias que buscan una formalización científica es en cada caso el mismo y que afecta la honestidad misma de la busca intelectual y que responde a esta pregunta: ¿qué condiciones deben darse para que pueda hablarse de conocimiento?

Hemos seguido la preocupación de Piaget por liberar a la ciencia de los peligros de la filosofía, mediante su insistencia en salvar el abismo que separa la comprobación de la especulación.

Su pregunta básica es: ¿existe o no una forma de conocimiento específico de la filosofía, diferente del conocimiento científico, con normas y metodologías dignas del “conocimiento”?

Si la respuesta es positiva, hay más preguntas: ¿cuáles son esas normas y esos criterios? ¿Qué procedimientos han logrado alguna vez cerrar un debate rechazando y anulando una teoría?

El llegar a saber si la filosofía es o no un conocimiento (en la práctica: “establecer que no”) requiere de “audacia filosófica” para afrontar la facultad de la conciencia colectiva e individual de la filosofía, que es sinónimo de metafísica en cuanto trata de dar una visión

de conjunto. Por esta razón es también sinónimo de religión, en cuanto soporte de conocimientos improbables.

Lo curioso de esta perspectiva es que Piaget, tan hábil en reconocer las insuficiencias del ambiente intelectual francés, en el que realmente la filosofía tenía un peso decisivo, considere que puede ser imparcial y objetivo.

Piaget entonces reconoce que él también está influenciado por múltiples motivaciones. En un debate, es imposible ser imparcial y la objetividad se convierte en un ideal obligatorio pero difícilmente asequible.

### 1.5 *La continuidad de la postura filosófica en Psicología de la inteligencia*

Como se ha considerado anteriormente, el conjunto de la obra de Piaget vincula los estudios biológicos y psicológicos; estos se encuentran en la base de sus planteamientos científicos en materia de teoría cognitiva.

En su obra *Psicología de la inteligencia*, fundamenta sus principios en los procesos adaptativos en general y posteriormente explica el acto intelectual como aquel que agrupa operaciones. En este esquema, la inteligencia es la forma de equilibrio hacia la que tienden todos los procesos cognitivos, relacionados inseparablemente, en la percepción, con el hábito y la socialización:

Trataremos de caracterizar primeramente el papel de la inteligencia frente a los procesos adaptativos en general (cap. I), para demostrar luego, mediante el examen de la “psicología del pensamiento”, que el acto de la inteligencia consiste esencialmente en “agrupar” operaciones con arreglo a ciertas estructuras definidas (cap. II). La inteligencia, concebida como la forma de equilibrio hacia la que tienden todos los procesos cognoscitivos, engendra el problema de sus relaciones con la percepción (cap. III) y con el hábito (cap. IV) y a su socialización (cap. VI)<sup>206</sup>.

Piaget considera, como hemos visto en la primera parte del capítulo, que la explicitación epistemológica es constitutiva de su teoría psicológica. Es más, elaboró su teoría para

---

<sup>206</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op.cit., p. 7.

Cf. DONGO M., A.; “La teoría del aprendizaje de Piaget y sus consecuencias para la praxis educativa”, *Revista de Investigación en Psicología*, Vol. 11, 1 (2008), pp. 167 – 181. Cf. RAMÍREZ FIGUEROA, A.; “Inferencia abductiva basada en modelos. Una relación entre lógica y cognición”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 43, 129 (2011), pp. 3-29. Cf. ARGUEDAS, M.- DARADOUMIS, T., - XHAFA, F.; “Analyzing How Emotion Awareness Influences Students’ Motivation, Engagement, Self-Regulation and Learning Outcome”, *Educational Technology & Society*, 19, 2, (2016), pp. 87–103.

abordar cuestiones relativas al conocimiento. Éstas podrían resumirse en una pregunta general, que presenta el núcleo de su trayectoria como investigador: ¿Cómo se pasa de un estado de menor conocimiento a otro de mayor conocimiento?

El conocimiento científico es el referente con el que Piaget considera la validez del conocimiento en general y, por ello, su ideal.

En razón de esto, el mismo autor reconoce que la preocupación por el trabajo científico lo ocupaba desde el inicio de su vocación intelectual. Así lo menciona, a propósito de las lecciones que dictara en Francia en el año 1942, en las que se refería al funcionamiento de los mecanismos intelectuales:

Pese a la abundancia y al valor de los trabajos realizados en la materia, la teoría psicológica de los mecanismos intelectuales se halla en sus comienzos, y apenas ahora se empieza a vislumbrar el tipo de exactitud que dicha teoría podría comportar. Es justamente ese sentido de la investigación en curso lo que he procurado expresar. El presente volumen contiene la parte sustancial de las lecciones que tuve el privilegio de dictar en el año 1942 en el College de France, en un momento en que los universitarios experimentaban la necesidad de subrayar su sentimiento de solidaridad frente a la violencia, como también su fidelidad hacia los valores permanentes<sup>207</sup>.

Éste es el marco conceptual a partir del que desarrolla la obra de la que nos ocupamos.

Hemos seguido, en este sentido, cómo Piaget se ha defendido de los ataques de ser empirista; consideramos que no resulta del todo justa esta confrontación, puesto que no se puede confundir el trabajo empírico con el empirismo.

El fundamento de la epistemología empirista, en sentido clásico, se basa en la contrastabilidad de los enunciados teóricos; en un sentido más próximo a nosotros, significa que la experiencia es la base de todo conocimiento no analítico.

---

<sup>207</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 7. CF. GRIZE, J.- B. ; “Logique naturelle, activité de schématisation et concept de représentation”, Cahiers de Praxématique [En ligne], 31 (1998), document 5. <http://praxematique.revues.org/1234>

«Elle se propose de réduire les schématisations aux seuls objets des signes, de construire ce que j'appellerai des modèles, en se servant de concepts et non de simples notions. Le faisceau d'un concept est fait de ce qui est convenu (sa définition) et de cela seulement. (...) Un modèle en ce sens ne renvoie qu'à ce qui est dit, tandis qu'une schématisation naïve ouvre sur les référents. Les modèles sont fermés, les schématisations sont ouvertes sur le monde culturel et vécu». (p. 20).

Ambas coinciden en que la experiencia es el origen absoluto del conocimiento. En lo que a nosotros concierne, basta tener presentes los argumentos de Piaget en “El Mito del origen sensorial de los conocimientos científicos”<sup>208</sup>.

La primera parte de *Psicología de la inteligencia*, que contiene tres en total, trata sobre la naturaleza de la inteligencia:

La investigación en el campo de la Ciencia Cognitiva ha conducido a un nuevo consenso en la naturaleza del aprendizaje de las ciencias. Los puntos principales que separan la perspectiva tradicional de la cognitiva son: 1) el énfasis que esta última pone en los procesos de aprendizaje en lugar de los productos de la instrucción; 2) la especial importancia que la ciencia cognitiva da a la naturaleza del que aprende, y 3) el papel que el conocimiento previo en la memoria juega en los procesos de aprendizaje<sup>209</sup>.

Para comprender la lógica de este ordenamiento, debemos tener presente que Piaget ha definido el proceso intelectual como un equilibrio estructural de la conducta (resulta secundario ahora si éste se dirige hacia el exterior o está interiorizado en lo que llamamos pensamiento), el que se presenta siempre en términos de adaptación.

Lo que llama “equilibrio estructural” resulta, en lo fundamental, un concepto genético; en efecto, no se trata de una estructura definitivamente establecida, pues se da en las formas de equilibrio adaptativo, que –por eso mismo- se denominan “inteligentes”.

En otras palabras, ésta es la forma específica en que se reconoce cada estructura psicológica, en cuya actividad progresiva se establece un equilibrio crecientemente estable, de acuerdo con los procesos que intervinieron en la actividad precedente.

En razón de ello, para Piaget, la inteligencia significa el equilibrio superior de las estructuras cognitivas. Es necesario tener en cuenta que el constructivismo de Piaget se

---

<sup>208</sup> PIAGET, J.; *Psicología y epistemología*, Bs. As., Emecé, 1972, pp. 63-91. Nos interesa especialmente esta referencia, en la orientación de nuestro trabajo: “Recordemos ante todo un punto de terminología. La psicología clásica distinguía las sensaciones que se referían a las cualidades (un tamaño, la blancura) y las percepciones que se referían a los objetos (esta hoja de papel): la sensación entonces se atribuía a elementos previos y la percepción a una síntesis secundaria. Hoy no se cree más en estas sensaciones “elementales” y previas (salvo desde el punto de vista fisiológico pero nada prueba que la sensación en tanto reacción fisiológica ‘corresponda a’ un estado psicológico definido): hay de entrada percepción como totalidad y las sensaciones no son más que los elementos estructurados y no ya estructurantes (y sin diferencia de naturaleza entre el todo y sus partes). Cuando percibo una casa no veo primero el color de una teja, su tamaño, una chimenea, etc., y ¡finalmente la casa! Percibo inicialmente la casa como “Gestalt” y solamente después paso al análisis del detalle”. (p. 65).

<sup>209</sup> Piaget, J.; *Psicología de la Inteligencia*, op. cit., p. 13.



refiere a la construcción de estructuras operatorias<sup>210</sup>; es importante insistir, a fin de comprender adecuadamente el pensamiento de Piaget, en que una estructura no hace una aparición repentina e inesperada, sino que es la continuidad de una estructura anterior.

La expresión “naturaleza del que aprende” debe circunscribirse a este contexto, pues de lo contrario se le podría asignar una incoherencia que no existe en la organización del pensamiento de Piaget.

Es interesante en este punto la reflexión de Hans Aebli, quien, desde una postura afín a la de Piaget, señala que el aprendizaje estructural puede realizarse también de manera dialéctica (tesis, antítesis, síntesis al modo hegeliano); en efecto, el autor suizo habla de equilibraciones de concepciones que son contradictorias y que su ajuste puede producirse no sólo en el interior del individuo (tesis propiamente piagetiana), sino también en grupos cooperativos y de discusión (aporte específico de H. Aebli)<sup>211</sup>.

En el primer capítulo, “Inteligencia y adaptación biológica”, Piaget pone el relieve de su fundamentación en la biología y en la logística para su explicación psicológica, como puntos de apoyo de sus demostraciones.

Toda explicación psicológica termina tarde o temprano por apoyarse en la biología o en la lógica (...) La cuestión que se plantea consiste en saber si la lógica, concebida fuera de las tentativas de explicación de la psicología experimental, puede legítimamente explicar a su vez algo de la experiencia psicológica como tal. (...) La lógica formal, o logística, constituye simplemente la axiomática de los estados de equilibrio del pensamiento, y la ciencia real que corresponde a esta axiomática no es otra que la psicología misma del pensamiento. (...) Habremos de partir, por consecuencia, de esta doble naturaleza, biológica y lógica, de la inteligencia.<sup>212</sup>

En este contexto, la conducta es posible para los actos que el sujeto realiza hacia el exterior como para lo interno a él mismo, el pensamiento, pues ambos son considerados como adaptaciones o readaptaciones. Por ello, Piaget se aplicó a estudiar cómo cambian

---

<sup>210</sup> Cf. USLUCAN, H–H.; *Handlung und Erkenntnis. Die pragmatische Perspektive John Deweys und Jean Piaget Entwicklungspsychologie*, Münster – New York: Waxmann, 2001, p. 283. Para una perspectiva complementaria Cf. AEBLI, H.; “Von Piagets Entwicklungspsychologie zur Theorie der kognitiven Sozialisation” in STEINER, G. (Hg.), op. cit. pp. 604-628.

<sup>211</sup> Cf. AEBLI, H.; *Los factores de la enseñanza que favorecen un aprendizaje autónomo*, Madrid: Narcea Ediciones, 2001, p. 103.

<sup>212</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 13 -14. Cf. Lalli, N.; “J. Piaget: sintesi di una teoria complessa”, 2005 en <http://www.nicolalalli.it/pdf/piaget.pdf>

las características del razonamiento conforma avanza la edad. La iniciativa, en efecto, de sus actos son movidos siempre por necesidades.

Se significa así que el equilibrio se encuentra roto al momento entre el sujeto -el organismo-, y el medio; la acción busca la readaptación del organismo hasta encontrar nuevamente el equilibrio. La conducta por lo tanto es un intercambio entre sujeto y medio exterior.

Esta adaptación implícita consiste en la equilibración progresiva entre dos mecanismos: asimilación y acomodación. La asimilación biológica es la causa por la cual el organismo congrega elementos del medio en su propia organicidad. La asimilación cognoscitiva especifica la acción del sujeto sobre el objeto, que refiere una transformación e incorporación del objeto en función de esquemas cognitivos.

La acomodación es el proceso complementario a la asimilación, ya que se produce un ajuste de la estructura del organismo a las nuevas condiciones ambientales. El objeto actúa específicamente sobre los esquemas del sujeto.

La psicología estudia las conductas en orden a lo funcional y a su funcionamiento, diferentes a los intercambios meramente materiales, pues operan a distancias cada vez mayores en el espacio y en el tiempo, mediante trayectorias cada vez más complejas.

Toda conducta, trátese de un acto desplegado al exterior, o interiorizado en pensamiento, se presenta como una adaptación o, mejor dicho, como una readaptación. El individuo no actúa sino cuando experimenta una necesidad, es decir, cuando el equilibrio se halla momentáneamente roto entre el medio y el organismo: la acción tiende a restablecer ese equilibrio, es decir, precisamente, a readaptar el organismo (Claparede). Una "conducta" constituye, pues, un caso particular de intercambio entre el mundo exterior y el sujeto; pero, contrariamente a los intercambios fisiológicos, que son de orden material y suponen una transformación interna de los cuerpos que se enfrentan, las "conductas" que estudia la psicología son de orden funcional y operan a distancia cada vez mayores en el espacio (percepción, etc.) y en el tiempo (memoria, etc.), y siguen trayectorias cada vez más complejas (rodeos, retornos, etc.)<sup>213</sup>.

Piaget considera dos aspectos esenciales en la conducta, uno afectivo y otro cognoscitivo, ambos se encuentran en relación mutua. Igualmente distingue dos tipos de acciones, la primaria es la que se establece entre el individuo y el exterior -el objeto- y

---

<sup>213</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 14.

una acción secundaria, la que corresponde a la reacción del individuo consigo mismo; ésta constituye los sentimientos elementales que consiste en regulaciones de la acción primaria y asegura el fluir de las energías interiores disponibles.<sup>214</sup>

Dichas regulaciones determinan la energética o la economía interna de la conducta, las que regulan su finalidad o sus valores. Estos, a su vez, caracterizan el intercambio energético o económico con el medio exterior. De gran importancia aparecen, en este momento, las funciones que tienen tanto los sentimientos como la inteligencia<sup>215</sup>.

Para Piaget, los sentimientos asignan un objetivo a la conducta, en tanto que la inteligencia se limita a proporcionar los medios (la "técnica"); el sentimiento dirige la conducta atribuyendo un valor a sus fines, proporciona las energías necesarias a la acción y el conocimiento le imprime una estructura; la estructuración se halla asegurada por las percepciones, la motricidad y la inteligencia, así lo especifica Piaget<sup>216</sup>, al tiempo que agrega la cuestión histórica del sujeto activo<sup>217</sup>.

La idea de esquema aquí contenida alcanza relevancia al proponer una forma de organizar el conocimiento que facilita una cierta "economía" de acción; se trata, en efecto, de una abstracción de las características del medio, al tiempo que presenta una explicación posible, sobre la manera en que este conocimiento se organiza y almacena.

Cada vez que se produce un desequilibrio entre el organismo y el medio, el mismo organismo buscará restablecerlo mediante el uso de esquemas aplicados en situaciones similares.

El reconocimiento de los sentimientos como reguladores de las energías internas hacia el exterior como valores interindividuales y sociales hacen de la voluntad un concepto de máxima importancia. En efecto, Piaget la considera en los términos de un juego de operaciones afectivas referida a valores superiores, a los que hacen susceptible de

---

<sup>214</sup> Cf. *Ibidem* p. 15.

<sup>215</sup> Cf. MOUNOUD, P.; "El desarrollo cognitivo del niño: desde los descubrimientos de Piaget hasta las investigaciones actuales". *Contextos Educativos*, 4, (2001), pp. 53-77.

<sup>216</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 15. Cf. Soldz, Stephen, "The construction of meaning: Kegan, Piaget, and psychoanalysis", *Journal of Contemporary Psychotherapy*, Volume 18, (1988), pp. 46-59.

<sup>217</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 15-16. "Nosotros adoptaremos una fórmula análoga, sin perjuicio de precisar que ni los sentimientos ni las formas cognoscitivas dependen únicamente del "campo" actual, sino también de toda la historia anterior del sujeto activo. Diremos, pues, simplemente, que cada conducta supone un aspecto energético o afectivo, y un aspecto estructural o cognoscitivo, con lo que se reúnen, en realidad, los diversos puntos de vista precedentes.

reversibilidad y de conservación; los describe como sentimientos morales, entre otros, en paralelo al sistema de las operaciones lógicas en relación con los conceptos.

Lo cognoscitivo es la estructura determinante de los diversos circuitos posibles entre el sujeto y los objetos, dejando para la parte afectiva la energética, con la que la conducta habrá de ejercer los sentimientos<sup>218</sup>.

En todo caso, si no diera prioridad a la voluntad sobre la inteligencia, si a ambas la importancia retroalimentable en la relación del hombre con el exterior<sup>219</sup>.

Esto lleva a detenernos en los puntos más criticados de la teoría de Piaget, que se encuentran vinculados con la necesidad de establecer un camino seguro al conocimiento científico.

Para ello debemos partir de su intento de establecer las etapas de la inteligencia a partir de un inicio sensorio-motor hasta la culminación en las operaciones propiamente formales. No se trata aquí de presentar al detalle cada etapa, sino de presentar una perspectiva de comprensión.

En efecto, la presentación de las etapas o distintos momentos de la evolución de la inteligencia, permite establecer distintos modos de conocer (del mero reflejo a la formalización) hasta alcanzar un conocimiento científico de lo real<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Cf. LARA RIVERO, A.; "Agente adaptable y aprendizaje", Estudios Sociológicos, Vol. 31, 92 (2013), pp. 581-606. Se trata de un excelente ejemplo de la aplicación de estos principios en sede sociológica.

<sup>219</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 16-17: "La vida efectiva y la vida cognoscitiva, aunque distintas, son inseparables. Lo son porque todo intercambio con el medio supone a la vez una estructuración y una valorización [...] no se podría razonar, incluso en matemáticas puras, sin experimentar ciertos sentimientos, y como, a la inversa, no existen afecciones que no se hallen acompañadas de un mínimo de comprensión o de discriminación. Un acto de inteligencia supone, pues, una regulación energética interna (interés, esfuerzo, facilidad, etc.) y una externa (valor de las soluciones buscadas y de los objetos a los que se dirige la búsqueda), pero ambas regulaciones son de naturaleza afectiva y comparables a todas las demás regulaciones del mismo orden."

Cf. DUCRET, J-J.; *Jean Piaget, savant et philosophe*, op.cit., T. II, pp. 466-489. En estas páginas se estudian los antecedentes de esta distinción.

<sup>220</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 17: "Lo que el sentido común llama "sentimientos" e "inteligencia", considerándolos como dos "facultades" opuestas entre sí, son simplemente las conductas relativas a las personas y a las que se refieren a las ideas o a las cosas: pero en cada una de esas conductas intervienen los mismos aspectos afectivos y cognoscitivos de la acción, aspectos siempre unidos que en ninguna forma caracterizan facultades independientes."

Cf. MARTÍ SALA, E.; *Psicología evolutiva: teoría y ámbitos de investigación*, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 128-133. Cf. MÉNDEZ, Z.; *Aprendizaje y cognición*, San José de Costa Rica: Editorial UNED, 2008, pp. 16-20. Cf. DELVAL, J.; *El desarrollo humano*, Bs.As. – Madrid: Siglo XXI, 2008, pp. 54-67 (en este capítulo el autor se detiene en la concepción de la conducta en el niño). Cf. PERINAT, A.; *Psicología del desarrollo. Un enfoque sistémico*, Barcelona: Editorial UOC, 2007, pp. 43-47; 83-86.

Piaget pone el énfasis en la concepción de la inteligencia al distinguirla como una estructuración distinta a las demás: forma de equilibrio hacia la cual tienden todas las estructuras, agregando que su formación debe buscarse a través de la percepción, del hábito y de los mecanismos senso-motores elementales.

La inteligencia es pues para Piaget, una continuidad funcional, no una facultad aislada, entre las formas superiores del pensamiento y el conjunto de los tipos inferiores de adaptación cognoscitiva o motriz; la inteligencia entonces es la forma de equilibrio hacia donde tienden estos últimos<sup>221</sup>.

Piaget concibe la inteligencia como un término genérico: el equilibrio de cada estructura; ésta es, a la vez la base de otras, al ser cada una inestable, y se van desarrollando bajo una ley de evolución, que asegura a cada una un equilibrio mayor, dando estabilidad a los procesos de la estructura precedente<sup>222</sup>. En efecto, la inteligencia no reconoce un comienzo absoluto, sino que echa raíces en la biología. Para Piaget, tanto en su comienzo como en su desarrollo, la inteligencia es adaptación<sup>223</sup>.

Es el equilibrio de la conducta, el más flexible y durable, es, esencialmente un sistema de operaciones vivientes y actuantes, es la adaptación mental más avanzada y el instrumento indispensable de los intercambios entre el individuo y el universo, es decir, un punto de llegada<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 17-18: "Más aun, la inteligencia no consiste en una categoría aislable y discontinua de procesos cognoscitivos. Hablando con propiedad, no es una estructuración entre otras: es la forma de equilibrio hacia la cual tienden todas las estructuras cuya formación debe buscarse a través de la percepción, del hábito y de los mecanismos senso-motores elementales. Hay que comprender, en efecto, que, si la inteligencia no es una facultad, esta negación implica una continuidad funcional radical entre las formas superiores del pensamiento y el conjunto de los tipos inferiores de adaptación cognoscitiva o motriz: la inteligencia no sería, pues, más que la forma de equilibrio hacia la cual tienden estos últimos." Cf. CIVAROLO, MARÍA MERCEDES – AMBLARD DE ELÍA, SUSANA – CARTECHINI, SILVIA; *Bleichmard, Gardner y Piaget: apreciaciones sobre la inteligencia*, Villa María, Eduvim, 2012, pp. 81-124 (Cap. 3: "La teoría genética de Piaget. Vigencia y actualidad de una teoría poderosa").

<sup>222</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 18: "Cada estructura debe concebirse como una forma particular de equilibrio, más o menos estable en su campo restringido y susceptible de ser inestable en los límites de éste. Pero esas estructuras, escalonadas por sectores, deben considerarse como sucediéndose según una ley de evolución tal que cada una asegure un equilibrio más amplio y más estable a los procesos que intervenían ya en el seno de la precedente. La inteligencia no es así más que un término genérico que designa las formas superiores de organización o de equilibrio de las estructuraciones cognoscitivas."

<sup>223</sup> Cf. BRAUNSTEIN, N.- PASTERNAK, M. – BENEDITO, G. – SAAL, F.; *Psicología: ideología y ciencia*, México – Bs.As.: Siglo XXI, 2003, p. 283.

<sup>224</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 18-19. Cf. BRAUNSTEIN, N.- PASTERNAK, M. – BENEDITO, G. – SAAL, F.; *Psicología: ideología y ciencia*; op. cit., pp. 284-285. "Este modo de hablar implica primero una insistencia sobre el papel capital de la inteligencia en la vida del espíritu y del mismo organismo: equilibrio estructural de la conducta, más flexible y a la vez durable que ningún otro, la inteligencia es esencialmente un sistema de operaciones vivientes y actuantes. Es la adaptación mental más avanzada, es decir, el instrumento indispensable de los intercambios entre el sujeto y el universo,

## 1.6 Naturaleza adaptativa de la inteligencia

La inteligencia como equilibrio total entre el organismo y el medio funciona adaptativamente; para ello, Piaget incorporan dos términos básicos para su teoría: la asimilación y la acomodación.

La primera es la acción del organismo sobre el medio, sobre los objetos que lo rodean, con el antecedente de las conductas previas, el organismo, activamente modifica al objeto imponiendo cierta estructura propia, fisiológicamente, el organismo absorbe sustancias y las transforma en función de la suya.

Psicológicamente, en la asimilación mental, sucede lo mismo, aun cuando las modificaciones son de orden funcional, las que son determinadas por la motricidad, la percepción y el juego de las acciones reales y virtuales<sup>225</sup>. Éstas se refieren a las operaciones conceptuales entre otras, que tienen cómo término los objetos<sup>226</sup>.

Las estructuras que caracterizan cada estadio no surgen de la nada sino de una organización anterior. Por eso, el pasaje de una estructura a otra remite a la relación que Piaget establece entre génesis y estructura. No hay una estructura que pueda ser considerada *a priori*, sino que su organización depende de una anterior. Las estructuras biológicamente dadas son aquellas que están en el origen de los sucesivos cambios estructurales<sup>227</sup>.

---

cuando sus circuitos sobrepasan los contactos inmediatos y momentáneos para alcanzar las relaciones extensas y estables. Por otra parte, este mismo lenguaje nos prohíbe delimitar la inteligencia en cuanto a su punto de partida: ella es un punto de llegada, y sus fuentes se confunden con las de la adaptación sensi-motriz en general, así como más allá de ella, con las de la adaptación biológica misma.”

<sup>225</sup> Cf. MINNAMEIER, G.; *Strukturgenese moralischen Denkens. Eine Rekonstruktion der Piagetschen Entwicklungslogik und ihre moraltheoretischen Folgen*, Münster / New York: Waxmann, 2000, pp. 26-30. El autor, siguiendo los pasos del propio Piaget, intenta consolidar la explicación del origen estructural – en sentido piagetiano- del pensamiento moral.

<sup>226</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 19. “Si la inteligencia es adaptación, convendrá que ante todo quede definida esta última. Ahora bien, salvo las dificultades del lenguaje finalista, la adaptación debe caracterizarse como un equilibrio entre las acciones del organismo sobre el medio y las acciones inversas. “Asimilación” puede llamarse, en el sentido más amplio del término, a la acción del organismo sobre los objetos que lo rodean, en tanto que esta acción depende de las conductas anteriores referidas a los mismos objetos o a otros análogos. En efecto, toda relación entre un ser viviente y su medio presenta ese carácter específico de que el primero, en lugar de someterse pasivamente al segundo lo modifica imponiéndose cierta estructura propia. Así es cómo, fisiológicamente, el organismo absorbe sustancias y las transforma en función de la suya. En el terreno de la psicología sucede lo mismo, salvo que las modificaciones de que se trata no son ya de orden substancial, sino únicamente funcional, y son determinadas por la motricidad, la percepción y el juego de las acciones reales o virtuales (operaciones conceptuales, etc.). La asimilación mental es, pues, la incorporación de los objetos en los esquemas de la conducta, no siendo tales esquemas más que la trama de las acciones susceptibles de repetirse activamente.”

<sup>227</sup> Cf. BRAUNSTEIN, N.- PASTERNAK, M. – BENEDITO, G. – SAAL, F.; *Psicología: ideología y ciencia*; op. cit., p. 285.

La acomodación, en reciprocidad con la asimilación, es el medio que actúa sobre el sujeto, refiriéndose al organismo que activamente recibe la acción de los objetos que lo rodean; esta reacción modifica el ciclo asimilador acomodándolo a ellos<sup>228</sup>. Por ello, la inteligencia es, en sí, adaptación: equilibrio entre la asimilación y la acomodación<sup>229</sup>.

La adaptación, equilibrio o, “inteligencia” en el plano material, en lo simplemente orgánico, es inmediato y limitado, intercambio entre el ser viviente y el medio. En la vida psicológica, en la vida mental, la adaptación resulta de intercambios funcionales, incorporando en distancias espacio temporales más grandes y con trayectos cada vez más complejos las formas de actividad propia<sup>230</sup>.

Ahora se relaciona directamente con la percepción, con el hábito hasta la representación, la memoria y las operaciones superiores del raciocinio y del pensamiento formal<sup>231</sup>.

La inteligencia, para Piaget, en su sentido más propio, es la única que tiende al equilibrio total, en tanto asimila la realidad y acomoda al sujeto la acción que ella desease en vista de la equilibración del conjunto<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 19-20. “Recíprocamente, el medio obra sobre el organismo, pudiendo designarse esta acción inversa, de acuerdo con el lenguaje de los biólogos, con el término de “acomodación”, entendiéndose que el ser viviente no sufre nunca impasiblemente la acción de los cuerpos que lo rodean, sino que esta reacción modifica el ciclo asimilador acomodándolo a ellos.” Cf. FERREYRA, H. – PEDRAZZI, G.; *Teorías y enfoques psicoeducativos del aprendizaje. Aportes conceptuales básicos*, Bs.As.: Noveduc, 2007, p. 50.

<sup>229</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 20. Puede entonces definirse la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación, que es como decir un equilibrio de los intercambios entre el sujeto y los objetos. Cf. WOOLFOLK, A.; *Psicología y educación*, México: Pearson Educación, 2010, pp. 30-39. La autora realiza una interesante glosa de los términos aquí presentados de Piaget.

<sup>230</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 20. La vida psicológica comienza, como hemos visto, con los intercambios funcionales, es decir, en el punto en que la asimilación no altera ya de modo físico-químico los objetos asimilados, sino que los incorpora simplemente en las formas de actividad propia (y donde la acomodación modifica sólo esta actividad). Compréndase entonces que, a la interpenetración directa del organismo y del medio, se superponen, con la vida mental, intercambios mediatos entre el sujeto y los objetos, los que se efectúan a distancias espacio-temporales cada vez más grandes y según trayectos cada vez más complejos. Cf. WOOLFOLK, A.; *Psicología y educación*, op. cit., p. 132.

<sup>231</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 20. Todo el desarrollo de la actividad mental, desde la percepción y el hábito hasta la representación y la memoria, como las operaciones superiores del razonamiento y del pensamiento formal, es así función de esta distancia gradualmente creciente de los intercambios, o sea, del equilibrio entre una asimilación de realidades cada vez más alejadas de la acción propia y de una acomodación de éstas a aquellas.

<sup>232</sup> Cf. *Ibidem* p. 21. En este sentido la inteligencia, cuyas operaciones lógicas constituyen un equilibrio a la vez móvil y permanente entre el universo y el pensamiento, prolonga y concluye el conjunto de los procesos adaptativos. La adaptación orgánica no asegura, en efecto, más que un equilibrio inmediato, y consecuentemente limitado, entre el ser viviente y el medio actual. Las funciones cognitivas elementales, tales como la percepción, el hábito y la memoria, la prolongan en el sentido de la extensión presente (contacto perceptivo con los objetos distantes) y de las anticipaciones o reconstituciones próximas. Únicamente la inteligencia, capaz de todas las sutilezas y de todos los subterfugios por la

## 1.7 Definición de inteligencia

Piaget define finalmente a la inteligencia como el estado de equilibrio hacia el cual tienden todas las adaptaciones sucesivas de orden senso-motor y cognoscitivo, así como todos los intercambios asimiladores y acomodadores entre el organismo y el medio. Se considera para ésta la complejidad de los intercambios y todos los mecanismos estructurales cognoscitivos, al resultar una definición de tipo funcional y convencional.

La complejidad de la conducta inteligente se menta en relación con la equilibración, donde las trayectorias entre el sujeto y el objeto dejan de ser simples y requieren una composición progresiva<sup>233</sup>. El mecanismo estructural supera las adaptaciones senso-motrices, que son rígidas y de un sentido único, para convertirse en una movilidad reversible, siendo la reversibilidad el carácter esencial de las operaciones que caracterizan la lógica y el criterio mismo del equilibrio<sup>234</sup>.

---

acción y por el pensamiento, tiende al equilibrio total, con vistas a asimilar el conjunto de lo real y a acomodar a él la acción que ella desease de su sujeción al *hic* y al *nunc* iniciales.

<sup>233</sup> Para seguir las raíces kantianas del concepto “equilibración” y su validación intuitiva de las estructuras cognitivas Cf. SCHMIDT, J. W.; *Geltrung und Struktur: die Geltrung der Kategorien und Anschauungsformen bei Kant und Piaget*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998, pp. 66-68.

<sup>234</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 20. Basta llegar a un acuerdo sobre el grado de complejidad de los intercambios a distancia, que se convendrá en llamar, a partir de este momento, “inteligentes”. Cf. VILLEGAS PACHECO, J.; *Contribución a la crítica de la educación*, México: Palibrio, 2011, pp. 186-188. Resulta de interés el modo en que este autor considera positivos los aportes de Piaget: dado que la *paideia* griega desvirtuó la educación considerándola en sus aspectos formativos, Piaget, al partir de la epistemología hegeliana, la regresa a sus procedimientos naturales. Vid. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 22-23: “... nos conformaremos con una definición funcional, a riesgo de abrazar la casi totalidad de las estructuras cognoscitivas, o escogeremos como criterio una estructura particular; pero la elección no deja de ser convencional y trae consigo el peligro de descuidar la continuidad real.” (...) “... Uno puede colocarse entonces simultáneamente en los puntos de vista de la situación funcional y del mecanismo estructural. Desde el primero de estos puntos de vista puede decirse que una conducta es tanto más “inteligente” cuanto que las trayectorias entre el sujeto y los objetos de su acción dejan de ser simples y requieren una composición progresiva. [...] desde el punto de vista del mecanismo estructural, las adaptaciones senso-motrices elementales son a la vez rígidas y de sentido único, en tanto que la inteligencia se empeña en la dirección de la movilidad reversible. Allí reside, como veremos, el carácter esencial de las operaciones que caracterizan la lógica viviente, en acción. Pero a simple vista se advierte que la reversibilidad no es sino el criterio mismo del equilibrio (como nos lo han enseñado los físicos). Definir la inteligencia por la reversibilidad progresiva de las estructuras móviles que ella constituye, es volver a decir, aunque bajo nueva forma, que la inteligencia constituye el estado de equilibrio hacia el cual tienden todas las adaptaciones sucesivas de orden senso-motor y cognoscitivo, así como todos los intercambios asimiladores y acomodadores entre el organismo y el medio.”

Para la noción crucial de las actividades del juicio y su continuidad Cf. DUCRET, J. –J., op.cit., pp. 588-590. Para el análisis de la equilibración, considerada ésta desde la perspectiva de la expiración y acrecentamiento de conocimientos Cf. TENBERG, R.; *Didaktik lernfeldstrukturierter Unterrichts: Theorie und Praxis beruflichen Lernens und Lehrens*, Hamburg: Verlag Handwerk und Technik, 2006, pp. 83-87.



### 1.7.1 Clasificación de las interpretaciones posibles de la inteligencia

Piaget clasifica en tres las formas posibles de interpretar la inteligencia a lo largo de la historia del pensamiento, desde el hecho biológico; parte de la consideración de asignar la inteligencia a una actividad del organismo y los objetos como un sector particular del medio. Se distingue, de este modo, al individuo por separado de una realidad externa. Este punto de partida implica la tesis de una realidad extra-mental caótica, a la que pone orden la inteligencia en su sentido biológico<sup>235</sup>. Resulta éste el más nítido –y definitivo- distanciamiento de la explicación filosófica realista<sup>236</sup>.

En efecto, Piaget afirma que, desde el punto de vista biológico, la inteligencia resulta una de las actividades del organismo, en tanto que los objetos a los cuales se adapta constituyen un sector particular del medio. Sin embargo, la medida en que los conocimientos elaborados por la inteligencia realizan un equilibrio privilegiado - intercambios senso-motores y representativos, en la extensión indefinida de las distancias en el espacio y el tiempo, la inteligencia genera el pensamiento científico, a partir del conocimiento biológico<sup>237</sup>.

Resulta natural, por ello, que las teorías psicológicas de la inteligencia se incluyan entre las teorías biológicas de la adaptación y las teorías del conocimiento en general. A Piaget le resulta particularmente importante señalar la vinculación biología – psicología -

---

<sup>235</sup> DÖBERT, R.; „Die Entwicklung und Überwindung von „Universalpragmatik“ bei Piaget“, *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 21, 2 (1992), pp. 96-109. Especialmente el lúcido examen de „Die Identität der Strukturen“, pp. 102-105.

<sup>236</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la Inteligencia*, op. cit., pp. 23-24. Cf. Vidal, F.; *Piaget antes de ser Piaget*, op.cit., pp. 99-104. Desde una perspectiva cognitivista el autor plantea una continuidad entre las posturas iniciales nominalistas y esta evolución cada vez más anti-realista hacia definiciones de género y especie en el marco del conocimiento estrictamente científico, que en Piaget significa anti-metafísico. Tenemos presente aquí la observación de Fernando Vidal, según la cual nuestro autor escribió un artículo intitulado “Réalisme et Nominalisme” premiado por la Sociedad Científica de Neuchâtel (1915). El texto se encuentra hoy perdido.

Cf. LONDOÑO RAMOS, C. A.; “Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, núm. 10, (2008), pp. 73-96. El A. señala la continuidad Kant – Piaget en estos términos (p. 79): “El criticismo kantiano es una de las fuentes filosóficas del constructivismo, además del pragmatismo que remite el conocimiento a la acción y de la dialéctica hegeliano-marxista, por su referencia a la praxis, a las estructuras y a la dinámica en la evolución del entendimiento. Las consecuencias educativas de la pedagogía activa se centran en la máxima del ‘aprender haciendo’. En el constructivismo, adicionalmente, se sostiene que sólo entendemos lo que podemos construir o reconstruir y, por ello mismo, significa un retorno a la praxis humana”.

<sup>237</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la Inteligencia*, op. cit., p. 21.

Cf. Bunge, M.; *Evaluando filosofías. Una protesta, una propuesta y respuesta a cuestiones filosóficas descuidadas*, Barcelona: Gedisa, 2015. Desde una perspectiva claramente iluminista, el A. señala sin embargo: “Una teoría filosófica puede facilitar la búsqueda de la verdad u obstruirla. Por ejemplo el realismo es propicio para la exploración de la realidad, mientras que el constructivismo- relativismo es hostil a ella. Una filosofía también puede ser ambivalente: iluminista en algunos aspectos y oscurantista en otros. (...) El constructivismo – relativismo entorpece la búsqueda de las verdades objetivas, porque niega que éstas puedan existir; según esta escuela cuanto existe es una invención arbitraria o una construcción social (pp. 23-34).

epistemología, a fin de poner el acento en que la psicología se ha liberado del yugo filosófico<sup>238</sup>.

En segundo lugar menciona a las teorías contemporáneas de la psicología y de la inteligencia, en las que domina el acento biológico o el punto de vista filosófico<sup>239</sup>.

Entre ellas existe una oposición que pueden distribuirse en estos términos: por un lado, las que, aun reconociendo la existencia del desarrollo, consideran la inteligencia como un dato primario y sólo comprenden la evolución mental como una progresiva toma de conciencia; por otro, las filosóficas que consideran a la inteligencia como una facultad, que puede acceder al conocimiento directo de los seres físicos y de las ideas lógicas o matemáticas, por una cierta armonía preestablecida entre el intelecto a la realidad<sup>240</sup>. El realismo, que Piaget denomina “teoría fixista”, cada vez menos satisface la investigación o la tarea profesional de los psicólogos<sup>241</sup>.

Por encima del “fixismo” o realismo se encuentra, en la consideración de Piaget, la *Denkpsychologie* de la Escuela de Würzburg, aunque sin estar completamente de acuerdo con sus logros y alcances. Según esta corriente de la “Psicología del pensamiento”, la inteligencia está determinada por estructuras internas, que se explicitan gradualmente, en el curso del desarrollo, gracias a una reflexión del pensamiento sobre sí mismo. No hay, expresamente, una construcción sino una cierta “auto-reflexión” del pensamiento.

---

<sup>238</sup> Ibidem. Cf. DUCRET, J. – J.; *Jean Piaget, savant et philosophe*, op. cit., pp. 827-830 (« Science et philosophie : l'épistémologie, la psychologie et la biologie dans leurs rapports entre elles et dans leurs rapport avec la réalité »).

<sup>239</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 26, donde señala que sin insistir sobre este paralelismo, en su forma general, conviene destacar ahora que las teorías contemporáneas y específicamente psicológicas de la inteligencia se inspiran, en realidad, en las mismas corrientes de ideas, sea que domine el acento biológico, o que se pongan de manifiesto las influencias filosóficas en relación con el estudio del conocimiento.

Cf. MANJARREZ IBARRA, J. O.; “Crisis de las crisis de las Psicologías” en Torres Castro, H. S. – Miranda Gallardo, A.; *Crisis y emergencia de paradigmas en Psicología*, México: UNAM, 1998, pp. 37-47. Cf. YUNI, J. A. – URBANO, C.; *Psicología del desarrollo. Enfoques y perspectivas del Curso Vital*, Córdoba (Argentina): Brujas Editorial, 2005, pp. 137-140.

<sup>240</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 27.

<sup>241</sup> Cf. Idem. Allí Piaget señala que, entre las teorías fixistas, encuéntrase ante todo las que se mantienen fieles, pese a todo, a la idea de una inteligencia-facultad, especie de conocimiento directo de los seres físicos y de las ideas lógicas o matemáticas, por armonía preestablecida entre el intelecto a la realidad. Cabe declarar que pocos psicólogos experimentales permanecen adictos a esta hipótesis. Cf. ARREGUI, V. – CHOZA, J.; *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid: Rialp, 1992, p. 290. Señalan los autores que, en la teoría biológica de la inteligencia, como Piaget caracteriza al conjunto de sus formulaciones, las imágenes no referidas a conceptos se caracterizarían como representaciones de tipo ‘práctico’ y de tipo subjetivo (es decir, representaciones de lo que el sujeto puede hacerse con las cosas y de lo que las cosas son para él) que todavía no tienen el carácter de representaciones de tipo ‘objetivo’ ni de ‘esquemas perceptivos’ porque aún no han sido ampliadas por la inteligencia”.

La Escuela de Würzburg se consagra al estudio experimental del pensamiento mediante la introspección controlada, por lo que se encuentra en la base de muchas investigaciones experimentales sobre el pensamiento, mediante conocidos métodos de introspección provocada. Para Piaget, esto no significa que “todos los empleos que se hacen de tales procedimientos de investigación hayan de conducir a esta explicación de la inteligencia”<sup>242</sup>.

Resulta de importancia su mención de Karl Bühler<sup>243</sup> y de Otto Selz<sup>244</sup>, a partir de cuyas especulaciones, la inteligencia ha terminado por convertirse en un “espejo de la lógica”, que se impone desde dentro sin explicación causal posible<sup>245</sup>. Resulta claro que para Piaget el procedimiento es decididamente inverso<sup>246</sup>.

La corriente apriorista, bajo investigaciones experimentales sobre el pensamiento y por métodos de introspección provocada, convierte a la inteligencia en “un espejo de la lógica”, ya que la inteligencia está determinada por estructuras internas; se impone desde dentro, no se construye y no da explicación causal<sup>247</sup>.

Igualmente hace referencia a la Teoría de la Forma, la *Gestalt*, que con influencia de la emergencia y de la fenomenología, en razón de las investigaciones experimentales sobre la percepción, imprime la noción de “forma de conjunto”. En efecto, considera la totalidad

---

<sup>242</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 27.

<sup>243</sup> Esta corriente, de hecho, resulta ampliamente deudora los estudios de K. Bühler (1879 – 1963) sobre el concepto de *Sprachtheorie* (1934). Sobre el papel capital de K. Bühler en la psicología lingüística Cf. MALMBERG, BERTIL; *Los nuevos caminos de la lingüística*, México - Bs.As.: Siglo XXI, 2003 (1967), pp. 227-235. Encontramos una consideración de su papel destacado en el campo filosófico contemporáneo en HABERMAS, JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs.As.: Katz Editores, 2008, pp. 218-224.

<sup>244</sup> Cf. HARK, M. T.; *Popper, Otto Selz and the Rise of Evolutionary Epistemology*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 87-114 (“Otto Selz and the Science of Problem Solving”).

<sup>245</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>246</sup> Cf. MITRY, J.; *La semiología en tela de juicio (cine y lenguaje)*, Madrid: Ediciones Akal, 1990, pp. 156-160.

<sup>247</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 27-28.

en las partes que la constituyen, atribuye leyes de organización y de equilibrio<sup>248</sup> y representa formas independientes del desarrollo mental<sup>249</sup>.

Piaget distingue las anteriores teorías por la característica no constructiva; comienza por exponer las que son consideradas por él como interpretaciones genéticas, comenzando por el lamarckismo<sup>250</sup> o empirismo asociacionista que reduce la inteligencia a un juego de conductas<sup>251</sup>.

La teoría que explica la inteligencia por la actividad sólo del sujeto, llamada, por Claparède, “Teoría del tanteo”, para quien la adaptación inteligente consiste en ensayos

---

<sup>248</sup> Cf. Idem. Cf. KOFFKA, K.; *Principles of Gestalt Psychology*, London: Routledge and Kegan Paul, 2001 (1955). Koffka, cofundador de dicha teoría, sostiene una tesis fundamental: la mente organiza las sensaciones a partir de determinadas configuraciones o *die Gestalt*, que en alemán significa “forma” o “configuración, según el principio de que el todo es más y distinto que la mera suma de las partes. Parte del acuerdo de Piaget con la teoría proviene de entender *Gestalt* como “estructura”.

Cf. LERBET, G.; “Actualité de Jean Piaget”, *Revue Française de Pédagogie*, No. 92 (1990), pp. 5-14.  
<http://www.jstor.org/stable/41163021>

Nos parece especialmente interesante para nuestro trabajo la siguiente afirmación, porque se advierte, en ella, la reducción « constructivista » que hace Piaget de la *Gestalt* (p. 5) : « Le constructivisme piagétien traduit le caractère ni strictement inné des structures comme dans le gestaltisme (« une structure sans genèse », disait Piaget de la gestalt), ni strictement acquis, comme dans les dialectiques de la nature. Pour Piaget, le constructivisme implique une filiation des structures, ce qui lui faisait écrire: « dans le domaine des états d'équilibre de l'intelligence... une structure une fois achevée peut être intégrée en des structures ultérieures plus riches ». La cita de J. Piaget corresponde al original *La filiation des structures cognitives*, Paris : PUF, 1963, p. 15.

<sup>249</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 29, donde considera que las Gestalt, que son comunes a la percepción, a la motricidad y a la inteligencia, no evolucionan, sino que representan formas permanentes de equilibrio independientes del desarrollo mental. Tales son las tres principales teorías no genéticas de la inteligencia. Compruébese que la primera reduce la adaptación cognoscitiva a una acomodación pura, ya que el pensamiento no es, según ella, más que el espejo de “ideas” hechas; que la segunda la reduce a una asimilación pura, puesto que las estructuras intelectuales son consideradas por ella como exclusivamente endógenas, y que la tercera confunde asimilación y acomodación en un solo todo, ya que sólo existe, desde el punto de vista de la *Gestalt*, el círculo que enlaza los objetos al sujeto, sin actividad de éste ni existencia aislada de aquellos.

Cf. LOTRINGER, S. - COHEN, S.; *French Theory in America*, London - New York: Routledge, 2001. Cf. KING, B. - WERTHEIMER, M.; *Max Wertheimer and Gestalt Theory*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2009, pp. 290-292; aquí se mencionan las limitaciones de Piaget a la hora de comprender esta teoría. Cf. GRUBER, H. E. - BÖDEKER, K.; *Creativity, Psychology and the Theory of Science*, Dordrecht (The Netherlands): Springer, 2005, pp. 293-364 (“Tracking the Ordinary Course of Development: Piagetian Reflections”).

<sup>250</sup> Piaget, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 29. Cf. OROZCO, E.; “Las teorías asociacionistas y cognitivas del aprendizaje: diferencias, semejanzas y puntos en común”, *Revista Docencia e Investigación*, nº19, (2009), pp.175-191. Cf. CAPACHO PORTILLA, J. R.; *Evaluación del Aprendizaje en espacios virtuales-TIC*, Barranquilla – Bogotá: Universidad del Norte Editorial, 2011, pp. 95-98. El autor considera que el análisis del Asociacionismo con las posiciones de Piaget permite concluir que la asociación entre el esquema del conocimiento virtual se desarrolla en el sujeto, lo cual implica que el aprendizaje derivado de su integración con el objeto virtual si y sólo si la relación sujeto-objeto tiene un significado para el sujeto o, en consecuencia, ha sido asimilada por el esquema de conocimiento de éste.

<sup>251</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 29- 30; en efecto, allí se entiende que casi no se sostiene el empirismo, bajo su forma asociacionista pura, salvo entre algunos autores de tendencia principalmente fisiológica, que piensan poder reducir la inteligencia a un juego de conductas “condicionadas”; tales relaciones no son, pues, construidas, sino descubiertas por simple acomodación a la realidad exterior”. Cf. SÁIZ ROCA, M. – ANGUERRA DOMENJÓ, B. (Eds.); *Historia de la Psicología*, Barcelona: Editorial UOC, 2009, pp. 32-33. Cf. PINKER, S.; *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2005.

e hipótesis por la actividad del individuo, relacionada a la presión de la experiencia, es decir a los éxitos y fracasos<sup>252</sup>.

En tercer lugar, la Teoría Operatoria de la Inteligencia se basa en la realidad de un sujeto y un objeto inter-dependientes por la experiencia, bajo operaciones que parten de lo material del individuo y evolucionan bajo leyes de equilibrio que se van agrupando en sistemas de conjunto; esto se encuentra muy próximo a lo que dice la *Gestalt* pero móviles, reversibles y con un apegado despliegue social; Piaget sostendrá esta teoría durante el resto de su obra<sup>253</sup>.

### 1.8 La “psicología del pensamiento” y la naturaleza psicológica de las operaciones lógicas

Comienza Piaget preguntándose si las operaciones lógicas constituyen el reflejo de una realidad ya determinada, o la expresión de una actividad verdadera, es decir, si es verdad, como principio, la actividad del sujeto o la realidad del medio que lo rodea.

A partir de esta respuesta podrá explicarse la psicología de la inteligencia. Aun con el gran valor que a Piaget le merece la axiomática, puesto que permite despojarse de superficialidades para llegar a demostraciones evidentes, no es sin embargo el punto de partida, ya que dichos principios lógicos serán en tanto ideales, como deberían de ser las cosas, y no tanto como aparecerían en el sujeto que conoce<sup>254</sup>.

La psicología se centra en cómo suceden dichas operaciones en el sujeto, no como deberían de suceder<sup>255</sup>. En este momento aparece la disyuntiva, en sede psicológica, de

---

<sup>252</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 30. El autor considera que la noción de los ensayos y de los errores ha dado lugar a varias interpretaciones del aprendizaje y de la inteligencia. La teoría del tanteo elaborada por Claparède constituye al respecto el ajuste más adelantado: la adaptación inteligente consiste en ensayos o hipótesis debidas a la actividad del sujeto y a su relación efectuada inmediatamente bajo la presión de la experiencia (éxitos o fracasos).

<sup>253</sup> Cf. Ibidem, pp. 30-31. El hacer recaer el acento sobre las interacciones del organismo y del medio, conduce a la teoría operatoria de la inteligencia. Según este punto de vista, las operaciones intelectuales cuya forma superior es lógica y matemática, constituyen acciones reales, bajo el doble aspecto de producción propia del sujeto y de una experiencia posible sobre la realidad. El problema consiste entonces en comprender cómo se elaboran las operaciones a partir de la acción material y mediante qué leyes de equilibrio es dirigida su evolución: las operaciones se conciben así como agrupándose necesariamente en sistemas de conjunto, comparables a las “formas” de la teoría de la *Gestalt*, pero que, lejos de ser estáticas y dadas desde el principio, son móviles, reversibles y no se encierran en sí mismas, sino al término del proceso genético a la vez individual y social que las caracteriza.

<sup>254</sup> Cf. CASTORINA, J. A. – CARRETERO, M. – BARREIRO, A., en Introducción (“¿En qué sentido hablamos de ‘desarrollo’ cognitivo?”) a CASTORINA, J. A. – CARRETERO, M.; *Desarrollo cognitivo y educación. Los inicios del conocimiento*, Bs.As.: Paidós, 2012.

<sup>255</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 33; en efecto, La posibilidad de una explicación psicológica de la inteligencia depende de la manera con que hayan de interpretarse las operaciones lógicas. ¿Constituyen éstas el reflejo de una realidad ya determinada, o la expresión de una actividad

los filósofos: el modo en que se pone de manifiesto “la expresión de una actividad verdadera” (como señala el propio Piaget), sea que se afiance en lo exterior al sujeto o bien que parta de la generación en lo interno del sujeto; la segunda opción resulta ser la posición de Piaget, al considerar que mediante esa actividad se construye la realidad.

Las operaciones lógicas pasan del plano de la realidad concreta al de las ideas, que se expresan en el lenguaje sin el apoyo ni de la percepción ni de las ideas (las creencias no parecen jugar aquí algún papel). Se trata de conclusiones sobre hipótesis que, en cuanto tales, carecen de verificación.

Esto se torna evidente desde el momento que se puede reflexionar sobre las operaciones mismas, es decir, un pensar en sí, más allá de los objetos y de las operaciones.

Es cierto que en este nivel de operación sobre proposiciones la realidad queda en un segundo plano, pero dependiente de aquella, en cuanto proporciona las formas sobre las cuales trabaja esta lógica proposicional<sup>256</sup>.

Piaget presenta las posiciones que considera más relevantes que respondan a la pregunta original: En primer lugar, la interpretación de Russell le parece completamente sujeta a la logística, cuya subordinación surge por acatarse, en primer lugar, a los universales de los objetos, antes que al pensamiento del sujeto. La contrariedad de Piaget es que la postura de Russell sostiene la existencia de un orden en el mundo de naturaleza extra-mental<sup>257</sup>.

---

verdadera? La noción de una lógica axiomática permite, sin duda, escapar a esta alternativa, sometiendo las operaciones reales del pensamiento a la interpretación genética, aunque reservando el carácter irreductible de sus conexiones formales, cuando estas se analizan axiomáticamente. El lógico procede entonces como el geómetra respecto de los espacios que constituye deductivamente, en tanto que el psicólogo puede asimilarse al físico que mide el espacio del mundo real. En otras palabras, el psicólogo estudia la manera con que se constituye el equilibrio de hecho de las acciones y de las operaciones, en tanto que el lógico analiza el mismo equilibrio bajo su forma ideal, es decir, tal como sería si se realizara íntegramente y tal como se impone así normativamente al espíritu.

<sup>256</sup> Cf. CIVAROLO, M. M. – AMBLARD DE ELÍA – CARTECHINI, S.; *Bleichmar, Gardner y Piaget: apreciaciones sobre la inteligencia*, Villa María: Eduvim, 2010, pp. 108-109.

En el mismo sentido Cf. WOOD, D.; *Cómo piensan y aprenden los niños*, México: Siglo XXI Editores, pp. 29-32; Cf. VALIÑA, M. D. – MONTSERRAT, M.; “Razonamiento silogístico” en Carretero, M. – Asensio, M. (Eds.); *Psicología del pensamiento*, Madrid: Alianza, 2014, pp. 133-154.

<sup>257</sup> Para las consecuencias de la postura de Piaget respecto de la simbolización, Cf. TILLEMA, E.; “Functions of symbolizing activity: a discussion”, *For the Learning of Mathematics*, Vol. 30, 1 (March 2010), pp. 2-8. “A scheme is a ‘package’ of mental operations that are organized toward accomplishing a goal. A scheme consists of three parts - an assimilatory mechanism, an activity, and a result. When a person encounters an experiential situation, he or she uses current schemes to interpret it. Such interpretations may trigger records of prior operating, and the person may come to assimilate the situation as one that involves a particular type of activity. The activity of a scheme involves mental operations such as ordering, pairing, and uniting (joining), and a person uses these operations to produce a result” (p. 3).

Critica qué pasaría entonces con las ideas erróneas, las que suelen ser falsas, qué hay de las leyes de la lógica que regulan los universales; para entonces la psicología esperaría lo que diga la lógica, cuando ya se ha problematizado con ella misma<sup>258</sup>.

Concluye Piaget que el sistema de las operaciones proposicionales es de hecho una combinatoria y lo que conduce a esa combinatoria es el intento de disociar factores utilizando conjuntamente la inversión y la reciprocidad<sup>259</sup>.

Esta teoría es calificada por Piaget como metafísica o metapsicológica, irrita el sentido común de los experimentadores, suprime inopinadamente la noción de operación, ya que, si los universales se toman desde fuera, mal puede construirse. La teoría de Russell disocia, pues *a fortiori*, los factores subjetivos del pensamiento de los factores objetivos (necesidad, probabilidad, etc.). Finalmente, suprime el punto de vista genético<sup>260</sup>.

La propuesta piagetiana consiste en invertir la posición y hacer de la lógica el espejo del pensamiento, restituyendo su independencia constructiva, centro de su teoría genética<sup>261</sup>. En efecto, de los estudios de Piaget se desprende que la lógica de proposiciones siempre es solidaria de una combinatoria fundada sobre «el conjunto de las partes». Ambas

---

<sup>258</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 34. Aquí señala que La interpretación de B. Russell es la que marca el máximo de sumisión de la psicología a la lógica. Cuando percibimos una rosa blanca –dice Russell– concebimos al mismo tiempo las nociones de la rosa y de la blancura, y ello en razón de un proceso análogo al de la percepción. Aprehendemos directamente, y como desde fuera, los “universales” correspondientes a los objetos sensibles y “subsistentes” independientemente del pensamiento del sujeto. Pero, entonces, ¿las ideas falsas? Son ideas como las otras, y las cualidades de falso y de verdadero se aplican a los conceptos en la misma forma que hay rosas rojas y rosas blancas. En cuanto a las leyes que rigen los universales y que regulan sus relaciones, provienen de la sola lógica, y la psicología no puede sino inclinarse ante este conocimiento previo, que se le ofrece totalmente formado. La postura de Piaget puede concentrarse así: el sistema de las operaciones proposicionales es de hecho una combinatoria y lo que conduce a esa combinatoria es el intento de disociar factores utilizando conjuntamente la inversión y la reciprocidad. Cf. VÁZQUEZ, S. M.; “Rendimiento escolar, estilos cognitivos y pensamiento formal”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 48, 187 (1990), p. 465. Para una visión de conjunto sobre B. Russell Cf. PÉREZ JARA, J.; *La filosofía de Bertrand Russell*, Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2014, especialmente Cap. 13 (“El puesto de las Matemáticas y en la Ontología y en la Teoría del Conocimiento de Bertrand Russell”) pp. 333-347. Cf. CARRARA, M. – GIARETTA, P. (eds.); *Logica e filosofia*, Cosenza: Rubbettino Editore, 2004. “Introduzione” (pp. VI-IX): “Oggetto della logica filosofica e’, per Russell, la conoscenza delle forme logiche del linguaggio” (p. VIII).

<sup>259</sup> Cf. VÁZQUEZ, S. M.; op. cit., pp. 476-479

<sup>260</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 34. Cf. BRAUNSTEIN, N. - PASTERNAK, M. – BENEDITO, G. – SAAL, F., op. cit., pp. 279-283.

<sup>261</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 44. Se advierte que la “psicología del pensamiento” terminó por hacer del pensamiento el espejo de la lógica, y en ello reside la fuente de las dificultades que no ha podido superar. La cuestión consiste entonces en ver si no convendría invertir, sin más, los términos y hacer de la lógica el espejo del pensamiento, lo que restituiría a este último su independencia constructiva.” *Lógica y psicología*. –Que la lógica haya de ser el espejo del pensamiento y no a la inversa, constituye el punto de vista al cual hemos sido llevados.

constituyen estructuras más complejas que fusionan en un todo los dos grandes modos de la reversibilidad: la inversión (o negación) y la reciprocidad (o simetría). La combinatoria condiciona la formación de la lógica de proposiciones<sup>262</sup>.

Para Piaget las operaciones son acciones no comprobaciones o aprehensiones de relaciones, como lo explica la postura filosófica clásica, al considerar los conceptos como seres infinitos, expresiones de repetición indeterminada<sup>263</sup>.

En su genuino valor para la psicología de la inteligencia, la axiomática es el método hipotético-deductivo que reduce al mínimo las apelaciones de la experiencia; es el método matemático por excelencia y constituye un esquema de la realidad, prolongando aquel de la inteligencia misma<sup>264</sup>.

Es la logística sólo una técnica axiomática, incapaz por la imprecisión del lenguaje verbal, de adquirir un valor científico independiente de las filosofías particulares de los logistas, como es el caso del nominalismo del Circulo de Viena y del platonismo de Russell, los que constituyen modelos ideales de pensamiento<sup>265</sup>. Para Piaget existe una correspondencia el conocimiento experimental y la logística, así como entre un esquema y la realidad que representa<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup> Cf. VÁZQUEZ, S. M.; op. cit., pp. 474.

<sup>263</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 34-36. Aquí se afirma uno de sus conceptos básicos, es decir, que genéticamente, las operaciones son, en efecto, acciones propiamente dichas, y no sólo comprobaciones o aprehensiones de relaciones; desde el punto de vista operatorio, los seres infinitos no son más que la expresión de operaciones susceptibles de repetirse indefinidamente. Cf. COLEMAN, JOHN C. – HENDRY, LEO B.; *Psicología de la adolescencia*, Madrid: Ediciones Morata, 2003. Cap. III, "Pensamiento y razonamiento", pp. 44-58.

<sup>264</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 46; allí precisamente, a causa de su carácter "esquemático", una axiomática no puede pretender fundar ni menos reemplazar la ciencia experimental correspondiente, es decir, la que se refiere al sector de realidad en el que la axiomática constituye el esquema. [...] La axiomática no podrá reemplazar la ciencia inductiva correspondiente, por la razón esencial de que su propia pureza no es sino un límite nunca alcanzado completamente. Como también dice Gonseth, siempre que da un residuo intuitivo en el esquema más depurado (así como en toda intuición entra ya un elemento de esquematización). Basta esta sola razón para hacer comprender por qué la axiomática no habrá de fundar nunca la ciencia experimental, y por qué a toda axiomática puede corresponder semejante ciencia (del mismo modo, sin duda, que a la inversa). Cf. GABUCIO CEREZO, F.; *Psicología del Pensamiento*, Barcelona: Editorial UOC, 2005; si bien el texto está dedicado especialmente a John Dewey, el Apartado 2 del Capítulo I, "Enfoques en el estudio del pensamiento" (pp. 42-44) aporta claridad sobre la idea de "axiomática".

<sup>265</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 47.

<sup>266</sup> Cf. Ibidem p. 48. Cf. VIDAL, F.; *Piaget antes de ser Piaget*, op. cit., pp. 19 – 24. Cf. DELVAL, J.; *El aprendizaje y la enseñanza de las ciencias experimentales y sociales*, México - Bs.As.: Siglo XXI Editores, 2013, pp. 19-24.



Piaget se encuentra aquí con el principio filosófico más elemental, el más metafísico, el de contradicción; al considerar que dicho principio es un concepto, lo reduce a un esquema de acción o de operación<sup>267</sup>.

Como el mismo Piaget escribe, los principios lógicos son el producto de un esquema teórico formulado inmediatamente, una vez construido el pensamiento, y no el producto de esta construcción viviente, a la manera de comentar lo sucedido pero no lo venidero. Lo propio será para este momento comprender cómo son y cómo funcionan los mecanismos por los que llega la inteligencia a construir dichas estructuras coherentes. Por ello, la deducción logística puede compararse a los tratados de estrategia y a las “artes poéticas”, que codifican las victorias pasadas de la acción o del espíritu, pero no aseguran sus conquistas futuras<sup>268</sup>.

### 1.9 Las operaciones y sus “agrupamientos”

Piaget insiste en hacer a un lado el punto de vista del espíritu y comenzar por la acción misma, por la acción interna que es la operación, como fuente y medio de la inteligencia. Para ello, Piaget muestra la visión desde la cual habrá de hacerse dicho esclarecimiento y lo maneja desde el lenguaje de las matemáticas, lenguaje intelectual que no se confunde con la imagen<sup>269</sup>.

Piaget considera operaciones del pensamiento a cada uno de los símbolos matemáticos o acciones que pudieran ser reales, así como también interiorizadas. Menciona algunos ejemplos del pensamiento matemático, del pensamiento lógico e incluso del lenguaje corriente; todos se toman en cuenta desde los puntos de vista del análisis logístico y del análisis psicológico; concluye que el carácter esencial del pensamiento lógico es el de ser operatorio, de prolongar la acción interiorizándola<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 49. Cf. GENTO PALACIOS, S.; *Bases fisiológicas del tratamiento educativo de la diversidad*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010, [www.uned.es/publicaciones](http://www.uned.es/publicaciones)

<sup>268</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 50. Cf. AGUILERA TORRADO, A.; *Análisis epistemológico de la psicología académica y los programas de psicología en Colombia*, Medellín: Editorial Universidad Cooperativa de Colombia, 2006, pp. 45-53.

<sup>269</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 51. Para alcanzar el funcionamiento real de la inteligencia es preciso invertir, pues, ese movimiento natural del espíritu y situarse nuevamente en la perspectiva de la acción misma; sólo entonces aparece claramente el papel de esta acción interna que es la operación. Y por este hecho mismo se impone la continuidad que liga la operación a la acción verdadera, fuente y medio de la inteligencia. Nada más apropiado para esclarecer esta perspectiva que la meditación sobre esa especie de lenguaje –lenguaje, sí, pero puramente intelectual, transparente y extraño a los engaños de la imagen-, que es el lenguaje matemático.

<sup>270</sup> Cf. *Ibidem* pp. 52-53. Cf. PALAU, G.; “Lógica y Psicología” en Orayen, R. – Moretti, A., *Filosofía de la Lógica*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 43-66. Cf. MEDRANO MIR, M. G., “Desarrollo Cognitivo” en BELTRÁN

Piaget comienza por distinguir la operación de una acción cualquiera, como es el caso de las teorías empiristas, cuando se refieren a la experiencia mental, dado que para ellos se trata de una experiencia aislada. Para Piaget, lo propio de las operaciones es constituir sistemas. Sólo por una abstracción completamente ilegítima se habla de una operación única; una sola operación no sería una operación, pues lo propio de las operaciones es constituir sistemas.

Aquí es donde conviene reaccionar energéticamente contra el atomismo lógico, cuyo esquema ha gravitado pesadamente sobre la psicología del pensamiento. Es preciso, para advertir el carácter operatorio del pensamiento racional, contemplar los sistemas como tales, y, si los esquemas lógicos ordinarios velan su existencia, corresponde construir una lógica de las totalidades<sup>271</sup>.

La primera es una crítica a la lógica clásica, que señala que el concepto es el elemento básico del pensamiento, puesto que, por su concepción de operación como sistema de acciones, cada definición tendrá indiscutiblemente la asociación de otros elementos, otros conceptos, por lo que entonces resulta un elemento estructurado y no estructurante; a su vez, no tiene una realidad separada, sino relacionada en semejanzas y diferencias con otros elementos.

Una “clase” supone una “clasificación”, y el hecho primario está constituido por ésta última, pues son las operaciones de clasificación las que engendran las clases particulares. Independientemente de una clasificación de conjunto, un término genérico

---

LLERA, J. – BUENO ÁLVAREZ, J. A. (Eds.), *Psicología de la educación*, Barcelona; S.A. Marcombo, 1995, pp. 124-128.

<sup>271</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 55. La operación no se reduce a una acción cualquiera, y si el acto operatorio deriva del acto afectivo, la distancia que debe recorrerse sigue siendo considerable entre ambos, lo que veremos en detalle cuando examinemos el desarrollo de la inteligencia (caps. IV Y V). La operación racional no puede compararse a una acción simple, sino a condición de considerarla en el estado aislado; pero el error fundamental de las teorías empiristas de la “experiencia mental” consiste precisamente en especular sobre la operación aislada: una operación única no es una operación, sino que subsiste en el estado de simple representación intuitiva. La naturaleza específica de las operaciones, comparadas con las acciones empíricas, reside, por el contrario, en el hecho de que ellas no existen nunca en estado discontinuo. Cf. AQUECI, F.; «La sémiologie de Piaget entre Peirce et Saussure», *Cahiers Ferdinand de Saussure*, No. 56 (2003), pp. 193-212.

no designa una clase, sino una colección intuitiva<sup>272</sup>; Piaget considera a la “seriación” como la realidad primaria<sup>273</sup>.

La realidad psicológica, para Piaget, consiste en sistemas operatorios de conjunto, como acciones o representaciones intuitivas organizadas, donde lo propio de la psicología del pensamiento es extraer las leyes del equilibrio de tales sistemas, así como será también la tarea de la lógica de las totalidades<sup>274</sup>.

El término “agrupaciones”, psicológicamente hablado, es una forma de equilibrio de las operaciones, de las acciones interiorizadas y organizadas en estructuras de conjunto, donde lo difícil será distinguir, en los diferentes niveles genéticos que lo operan, de las que no son inteligentes, de otras funciones, como las “estructuras” perceptivas, motrices.

En cambio el “agrupamiento”, desde el punto de vista lógico, será una estructura definida y sus reglas, como se ha dicho anteriormente, serán de la totalidad, que se traduce en un esquema axiomático, trabajo propio del espíritu, como equilibrio final<sup>275</sup>.

---

<sup>272</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 55. Así es como, para comenzar por el caso más simple, tanto la psicología como la lógica clásicas hablan del concepto como elemento del pensamiento. Ahora bien, una “clase” no podría existir por sí misma, y ello sin tener en cuenta que su misma definición importa otros conceptos. Como instrumento del pensamiento real, y abstracción hecha de su definición lógica, sólo constituye un elemento “estructurado” y no “estructurante”, o al menos está ya “estructurado” en la medida en que es estructurante; no tiene realidad sino en función de todos los elementos a los cuales se opone o en los cuales está introducido (o que él mismo introduce). Cf. CASTRO ESTEBAN, A. D. – MORENO ZAZO, M. – CONDE SALA, J. L.; *La evolución del pensamiento en el niño: el pensamiento Pre-operatorio a las operaciones concretas*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2006, pp. 9-11.

<sup>273</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 55. La “seriación” constituye, pues, la realidad primaria, de la cual una relación asimétrica cualquiera sólo es un elemento momentáneamente abstracto”. Cf. PERINAT, A., op. cit., pp. 285-290.

<sup>274</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 56. En cualquier campo del pensamiento constituido (por oposición, precisamente, a los estados de desequilibrio que caracterizan su génesis), la realidad psicológica consiste en sistemas operatorios de conjunto y no en operaciones aisladas concebidas como elementos anteriores a estos sistemas; por lo tanto, sólo como acciones o representaciones intuitivas organizadas en semejantes sistemas, es como adquieren (y lo adquieren por el mismo hecho) la naturaleza de “operaciones”. El problema esencial de la psicología del pensamiento consiste entonces en extraer las leyes de equilibrio de esos sistemas, así como el problema central de una lógica que pretenda adecuarse al trabajo real del espíritu, nos parece que es el de formular las leyes de esas totalidades como tales. Cf. GABUCIO CEREZO, F.; op. cit., pp. 127-130.

<sup>275</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 57. En el caso de los sistemas cualitativos, propios del pensamiento simplemente lógico, tales como las clasificaciones simples, las tablas de doble entrada, las seriaciones de relaciones, los árboles genealógicos, etcétera, llamaremos ‘agrupaciones’ a los sistemas de conjunto correspondientes. Psicológicamente, el ‘agrupamiento’ consiste en cierta forma de equilibrio de las operaciones, vale decir, de las acciones interiorizadas y organizadas en estructuras de conjunto, y el problema consiste en caracterizar este equilibrio a la vez en relación con los diversos niveles genéticos que lo preparan, y en oposición con las formas de equilibrio propias de otras funciones que no sean la inteligencia (las “estructuras” perceptivas o motrices, etc.). Desde el punto de vista lógico, el ‘agrupamiento’ presenta una estructura suficientemente definida (emparentada con la del ‘grupo’, aunque difiriendo en algunos puntos esenciales), y que expresa una sucesión de distinciones dicotómicas; sus reglas operatorias constituyen, pues, precisamente, esa lógica de las totalidades que traducen en un esquema axiomático o formal el trabajo efectivo del espíritu, al nivel operatorio de su

### 1.10 La significación funcional y la estructura de los “agrupamientos”

El inicio de la actividad “inteligente” -Piaget pone por ejemplos prever un acontecimiento, reparar la bicicleta, hacer un presupuesto- resulta de una agrupación previa, pues lo central es la cuestión que orienta el esquema anticipador y, ésta no es otra cosa que la dirección impresa a la investigación por la estructura de esa agrupación<sup>276</sup>.

Sin necesidad de armar todo el encadenamiento de acciones detalladamente, sólo es necesario completar relaciones, agrupaciones previas; sí se debe verificar, según las reglas de las agrupaciones, las relaciones nuevas respecto del sistema anterior<sup>277</sup>.

El desajuste que producen las nuevas iniciativas se reestablece mediante el establecimiento de las relaciones más convenientes (el punto inicial parte de lo dado para buscar lo esperado). El equilibrio entre asimilación y acomodación es una actividad que caracteriza a toda actividad inteligente; no es exclusiva de la organización de un nuevo nivel organizativo mental<sup>278</sup>.

Constituida la agrupación, en razón de la temporalidad y del espacio que caminan en asimilación continua de la realidad en la inteligencia, naturalmente se requiere el equilibrio de los cuadros asimiladores. El equilibrio es inestable, ya que se adquiere y en seguida se pierde; la nueva adquisición modifica las acciones anteriores. El proceso de las estructuras cognitivas se basa en una tendencia a un equilibrio creciente entre procesos. Cuanto mayor sea ese equilibrio, menores serán los fracasos o errores producidos por las asimilaciones o interpretaciones de las cosas. Pero también, y esto es muy importante, sólo de los equilibrios entre estos dos procesos surge el aprendizaje o cambio cognitivo<sup>279</sup>.

En el nivel operatorio sucede lo contrario: los cuadros clasificadores y seriales, espaciales y temporales, se incorporan, poco a poco, sin problema, en armonía con el conjunto general<sup>280</sup>. Como se observa, la contribución de Piaget al entendimiento de estos

---

desarrollo, esto es, en su forma de equilibrio final. Cf. RICHMOND, P.G.; *Introducción a Piaget*, Madrid: Editorial Fundamentos, 1970, pp. 59-70.

<sup>276</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 59.

<sup>277</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>278</sup> Cf. SAUNDERS, R. – BINGHAM – NEWMAN, A.M.; *Perspectivas piagetianas en la educación infantil*, Madrid: Morata, 2000, pp. 140-142.

<sup>279</sup> Cf. POZO, J. I.; *Teorías cognitivas del aprendizaje*, Madrid: Morata, 2006, pp. 180-182.

<sup>280</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 60. El hecho que merece destacarse, en esta asimilación continua de lo real a la inteligencia es, en efecto, el equilibrio de los cuadros asimiladores constituidos por la agrupación. A través de toda su formación, el pensamiento se encuentra en desequilibrio o en estado de equilibrio inestable: toda nueva adquisición modifica las nociones anteriores

procesos ha tenido una perspectiva doble: por un lado, estableció que las mentadas “operaciones” son acciones mentales reversibles y, por otro, que los cuadros operatorios no surgen de improviso sino del choque con estructuras anteriores<sup>281</sup>.

Como ya hemos señalado respecto de lo esencial de la inteligencia, ésta descansa en la reversibilidad: construir hipótesis, rechazarlas y regresar al punto de partida; la reversibilidad busca el equilibrio final y participa en los procesos evolutivos. Al contrario de la acción motriz y la percepción, las que tienen que ver con la composición al permanecer irreversibles<sup>282</sup>.

Es necesario aquí establecer una importante restricción con respecto a la reversibilidad de las operaciones mentales en relación al período de las operaciones concretas; en efecto, las dos formas de reversibilidad de las acciones mentales –inversión y reciprocidad- permanecen separadas como sistemas operacionales<sup>283</sup>.

---

o corre el riesgo de engendrar la contradicción. Al contrario, desde el nivel operatorio, los cuadros clasificadores y seriales, especiales y temporales, etcétera, construidos poco a poco, se incorporan sin que se produzcan choques de nuevos elementos: el casillero particular que debe encontrarse, completarse o integrarse en todas sus piezas no conmueve la solidez del todo, sino que se armoniza con el conjunto.

<sup>281</sup> Cf. HERSH, R. – REIMER, H. – PAOLITTO, D.; *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*, Madrid: Morata, 2002, pp. 33-35.

<sup>282</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 62. La reversibilidad es sin duda el carácter más específico de la inteligencia, pues si la acción motriz y la percepción tienen que ver con la composición, permanecen irreversibles. Un hábito motor tiene sentido único, y aprender a efectuar los movimientos en el otro sentido, equivale a adquirir un nuevo hábito. Una percepción es irreversible, ya que, cada vez que ocurre la aparición de un elemento objetivo nuevo en el campo perceptivo, hay “desplazamiento de equilibrio”, y, si se restablece objetivamente la situación de partida, la percepción se modifica por los estados intermedios. Contrariamente, la inteligencia puede construir hipótesis, y luego rechazarlas para volver al punto de origen, recorrer un camino y emprender el camino inverso, sin modificar las nociones empleadas; la reversibilidad caracteriza, pues, no solamente los estados de equilibrio finales, sino incluso los mismos procesos evolutivos.

<sup>283</sup> RICHMOND, P. G.; *Introducción a Piaget*, op. cit., 70-71. Si bien es cierto que Piaget no pasa por alto la cuestión (“... La aparición del rodeo es característica de la inteligencia senso-motriz, y cuanto más activo y móvil es el pensamiento, más influyen sobre él los rodeos, pero no es sino en un sistema de equilibrio permanente, donde el término final de la búsqueda se mantiene invariable.”, op. cit., p. 63) no queda definida enteramente como limitante.

### 1.11 Clasificación de los “agrupamientos” y de las operaciones fundamentales del pensamiento<sup>284</sup>

Piaget ordena los agrupamientos en sistemas de afinidad, contemplando cuatro: denomina, del primero al tercero, como simples proposiciones y el cuarto como lógica de las proposiciones<sup>285</sup>.

La primera, como lo hemos mencionado anteriormente, es la agrupación que conserva los conjuntos o totalidades y que se manifiesta en el principio de conservación. El primer sistema de agrupación que formulan las operaciones lógicas contempla la clasificación (engloba jerárquicamente las clases); es la agrupación más simple, la que descansa en la operación más fundamental: la reunión de los individuos en clases y de las clases entre sí<sup>286</sup>.

Le modèle piagétien est une formalisation logico-mathématique de la connaissance dont les structures, étudiées [...] par le constructivisme épis-témologique, conditionnent son appropriation par les sujets individuels. La confusion, en partie entretenue par Piaget, a consisté à postuler chez le sujet, le même type de connaissance et la même structuration que dans le modèle formel de référence. En ce sens, comme les propriétés des structures logiques sont par définition générales, les connaissances du sujet ne peuvent qu'être indépendantes de tout contenu particulier et leur état de structuration conditionne l'appréhension de la réalité. Cette confusion fâcheuse mais classique entre le modèle et l'objet qu'il modélise, soulève deux types de problèmes. D'une part, l'objet du modèle structural n'est pas le sujet réel mais la connaissance (les structures logiques formalisent la connaissance de la même façon qu'une grammaire peut modéliser le langage) ; d'autre part elle a donné lieu à tout un courant d'application pratique qui reflète la même erreur<sup>287</sup>.

---

<sup>284</sup> Para la revisión crítica de la metodología en que se sostiene la noción de “agrupamiento”, tenemos en cuenta la temprana replica de GREEN, M. G.; “Structure and Sequence in Children's Concepts of Chance and Probability: A Replication Study of Piaget and Inhelder”, *Child Development*, Vol. 49, 4 (1978), pp. 1045-1053. (“Some concern has also been expressed that Piaget and Inhelder tend to underestimate the probability performance of preoperational children while”. p. 1045).

<http://www.jstor.org/stable/1128744>

<sup>285</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 64. Cf. VILLEGAS PACHECO, J.; *Contribución a la crítica de la educación*, op.cit., p. 50.

<sup>286</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 64. Mientras no exista agrupación, no puede haber conservación de los conjuntos o totalidades, en tanto que la aparición de una agrupación está testimoniada por la de un principio de conservación. Cf. RIGAL, ROBERT; *Educación motriz y psico-motriz en Preescolar y Primaria*, Barcelona: INDE, 2006, pp. 56-59.

<sup>287</sup> BASTIEN, C.-TONIAZZO, M. ; « Du cheminement aux cheminements... », *Revue française de pédagogie*, No. 152, Sciences cognitives, apprentissages et enseignement (2005), pp. 21-28 ; p. 22. <http://www.jstor.org/stable/41202063>

La segunda agrupación es la seriación cualitativa, la que vincula las relaciones asimétricas que, por su naturaleza, expresan diferencias<sup>288</sup>.

La tercera operación, la sustitución, fundamento de la equivalencia que reúne los diversos individuos de una clase, o las diversas clases simples en una clase compuesta<sup>289</sup>.

La cuarta operación pone de manifiesto las siguientes relaciones: operaciones simétricas; éstas son las relaciones que unen entre sí los elementos de una misma clase y las relaciones asimétricas que destacan la diferencia<sup>290</sup>.

Las cuatro operaciones precedentes son de orden aditivo, dos de ellas (1 y 3) concernientes a las clases, las otras dos a las relaciones<sup>291</sup>. Existen otras cuatro agrupaciones que reposan en las operaciones de multiplicación, es decir, que consideran a la vez más de un sistema de clases o de relaciones (se corresponden en todos sus términos con las cuatro precedentes); 5) las tablas de doble entrada, la “multiplicación de las clases”; 6) también pueden multiplicarse entre sí dos series de relaciones, es decir, hallar todas las relaciones existentes entre objetos seriados, según dos clases de relaciones a la vez. El caso más simple no es otro que la “correspondencia biunívoca” cualitativa; 7 y 8, haciendo corresponder un término a varios, como un padre a sus hijos<sup>292</sup>.

---

<sup>288</sup> Cf. FOSSATI, G. A.; *Generando inteligencia: desafíos en un mundo sin fronteras*, Montevideo: Grupo Magro, 2007, pp. 58-59.

<sup>289</sup> Cf. DÍAZ ALCARAZ, F. – GARCÍA GARCÍA, J. J.; *Evaluación criterial del área de las matemáticas. Un modelo para educación primaria*, Barcelona: Praxis, 2004, pp. 175-177.

<sup>290</sup> Cf. WEINREB, N. - BRAINERD, CH. J.; “A Developmental Study of Piaget's Groupement Model of the Emergence of Speed and Time Concepts”, *Child Development*, Vol. 46, 1 (1975), pp. 176-185. <http://www.jstor.org/stable/1128846>

<sup>291</sup> CHAPMAN, M.; “Equilibration and the Dialectics of Organization”, en Beilin, H. – Pufall, P.B.; *Piaget's theory: prospects and possibilities*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1992, pp. 39-60. “This equilibrium is reversible in the sense that it balances the symmetrical operations of assimilating the parts to the whole and of differentiating them as distinct elements” (p. 40).

<sup>292</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 67-68. Un primer sistema de agrupación está formado por las operaciones llamadas lógicas, es decir, por aquellas que parten de los elementos individuales considerados como invariables, y se limitan a clasificarlos, a seriarlos, etcétera. 1. La agrupación lógica más simple es la de la clasificación, o englobamiento jerárquico de las clases. Reposan sobre una primera operación fundamental, la reunión de los individuos en clases, y de las clases entre sí. 2. Una segunda agrupación elemental da lugar a la operación que consiste, no ya en reunir entre sí los individuos que se consideran equivalentes (como en 1), sino en vincular las relaciones asimétricas que expresan sus diferencias. La reunión de esas diferencias supone entonces un orden de sucesión, y la agrupación constituye, consecuentemente, una “seriación cualitativa. 3. Una tercera operación fundamental es la de la sustitución, fundamento de la equivalencia que reúne los diversos individuos de una clase, o las diversas clases simples reunidas en una clase compuesta. 4. Ahora bien, expresadas en relaciones, las operaciones precedentes engendran la reciprocidad propia de las operaciones simétricas. Éstas no son, en efecto, sino las relaciones que unen entre sí los elementos de una misma clase, esto es, relaciones de equivalencia (por oposición a las relaciones asimétricas que destacan la diferencia). Las relaciones simétricas (por ejemplo, hermano, primo hermano, etc.) se agrupan consecuentemente, sobre el modelo de la agrupación precedente, pero la operación inversa es idéntica

Un segundo conjunto de agrupaciones, de operaciones fundamentales, se denominan infra-lógicas; son parte constitutiva de las nociones de espacio y de tiempo, cuya elaboración ocupa casi toda la infancia. Inicia en la inteligencia senso-motriz que consiste en descomponer y recomponer el objeto<sup>293</sup>. El tercer sistema tiene que ver con la inteligencia práctica: operaciones que se apoyan en valores, es decir, las que expresan las relaciones de medios y fines<sup>294</sup>. El cuarto sistema, de la lógica de las proposiciones, basadas en implicaciones e incompatibilidades entre funciones proporcionales: ella es la que constituye la lógica, en el sentido habitual del término, así como las teorías hipotético-deductivas propias de las matemáticas<sup>295</sup>.

### 1.11.1 Equilibrio y génesis

Las operaciones son acciones compuestas y reversibles; una continuidad entre el acto de la inteligencia y el conjunto de los procesos adaptativos<sup>296</sup>, hasta llegar al equilibrio

---

a la operación directa, lo cual constituye la definición misma de la simetría ( $Y = Z$ ) ( $Z = Y$ ). Las cuatro operaciones precedentes son de orden aditivo, dos de ellas (1 y 3) concernientes a las clases, las otras dos a las relaciones. Existen, además, cuatro agrupaciones que reposan en las operaciones de multiplicación, es decir, que consideran a la vez más de un sistema de clases o de relaciones. Tales agrupaciones se corresponden en todos sus términos con las cuatro precedentes. 5. Es el problema de las tablas de doble entrada, la "multiplicación de las clases" 6. También pueden multiplicarse entre sí dos series de relaciones, es decir, hallar todas las relaciones existentes entre objetos seriados según dos clases de relaciones a la vez. El caso más simple no es otro que la "correspondencia biunívoca" cualitativa. 7 y 8. Igualmente, los individuos pueden agruparse no según el principio de las tablas de doble entrada, como en los dos casos precedentes, sino haciendo corresponder un término a varios, como un padre a sus hijos.

<sup>293</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 69-70. Los distintos sistemas precedentes no agotan todas las operaciones elementales de la inteligencia. Ésta no se limita, en efecto, a actuar sobre los objetos con el propósito de reunirlos en clases, seriarlos o numerarlos. Su acción recae igualmente en la construcción del objeto como tal; esta obra se inicia ya en la inteligencia senso-motriz. Descomponer y recomponer el objeto constituye así el trabajo propio de un segundo conjunto de agrupaciones, cuyas operaciones fundamentales pueden, por lo tanto, llamarse "infra-lógicas", ya que las operaciones lógicas combinan los objetos considerados invariables. Estas operaciones "infra-lógicas" tienen una importancia tan grande como las operaciones lógicas, en virtud de que ellas son parte constitutiva de las nociones de espacio y de tiempo, cuya elaboración ocupa casi toda la infancia. Cf. KOHLER, R.; *Jean Piaget*, London / New York, Bloomsbury, 2014: « Infralogical (also sub-logical, physical or spatio-temporal) operations deal with the conditions of specific objects in space and time. » p. 195.

<sup>294</sup> Cf. COULET, J.-C. ; "Développement cognitif", en DELEAU, M. ; *Psychologie du développement*, Paris : Bréal, 2006, pp. 107-153. « Quant à la résolution de problèmes, elle acquiert ici le statut de révélateur de l'intelligence pratique dont il est possible, par exemple, de comparer les caractéristiques, selon qu'on a affaire à telle ou telle espèce animale ou, encore, à l'espèce humaine. » p. 108. Cf. THIBAUT, PH. ; *Bien jouer ensemble. Une étude des activités de coordination des joueurs de jeux de rôle en ligne massivement multi-joueurs*, Presses Universitaires de Louvain : Louvain-la-Neuve, 2015, pp. 34-36.

<sup>295</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 70. Las mismas distribuciones pueden encontrarse en las operaciones que se apoyan en valores, es decir, las que expresan las relaciones de medios y fines que desempeñan un papel esencial en la inteligencia práctica (y cuya cuantificación traduce el valor económico). IV. Finalmente, el conjunto de estos tres sistemas de operaciones (I a III) puede traducirse bajo la forma de simples proposiciones, de donde se sigue una lógica de las proposiciones basadas en implicaciones e incompatibilidades entre funciones proporcionales: ella es la que constituye la lógica, en el sentido habitual del término, así como las teorías hipotético-deductivas propias de las matemáticas.

<sup>296</sup> Cf. IBIDEM. p. 71. Desde el punto de vista psicológico, por otra parte, siendo las operaciones acciones susceptibles de ser compuestas y reversibles, pero acciones al fin, la continuidad entre el acto de



móvil y a la vez permanente que conserva la estructura de las totalidades operatorias, cuando se asimilan elementos nuevos (esto supone la reversibilidad<sup>297</sup>). La psicología labora de manera descriptiva y analiza las fases y períodos desde la morfogénesis inicial hasta el equilibrio final, al nivel operatorio final<sup>298</sup>.

Piaget llama explicación genética a cómo el mecanismo de los distintos factores llevan a un equilibrio incompleto y lo va conduciendo al siguiente nivel; paso a paso va mostrando la constitución, sin anticipaciones ni valorando su inicio de la nada. Es así como las operaciones de la inteligencia, las operaciones superiores, son continuidad de una serie de operaciones antecedentes, una evolución, dirigida por necesidades internas de equilibrio<sup>299</sup>.

Como señala Cubero Pérez, el desarrollo y la construcción de nuevos esquemas, y por lo tanto de nuevas estructuras, se da por un proceso de equilibración-desequilibrio-reequilibración, de modo que de unos estados de equilibrio se pasa a otros de equilibrio superior. Se explica así el problema de la evolución de las estructuras mediante una serie de mecanismos que intentan esclarecer dicho proceso de equilibración. Estos mecanismos son los de perturbación, regulación y compensación. La perturbación es la

---

inteligencia y el conjunto de los procesos adaptativos, queda así asegurada. Cf. RICHMOND, P. G.; op.cit, pp. 96-99.

<sup>297</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 71. Todo lo que nos enseñan la existencia y la descripción de las agrupaciones es que, hacia cierto nivel, el pensamiento alcanza un estado de equilibrio. Nos informa, ciertamente, sobre lo que es este equilibrio: un equilibrio a la vez móvil y permanente, de tal modo que puede conservarse la estructura de las totalidades operatorias cuando se asimilan elementos nuevos. Además sabemos que este equilibrio móvil supone la reversibilidad, lo que constituye, por otra parte, la definición de un estado de equilibrio según los físicos. Cf. DE ZUBIRÍA SAMPER, J.; *Teorías contemporáneas de la inteligencia y la excepcionalidad*, Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 2006, pp. 43-44.

<sup>298</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 71-72. Explicar la inteligencia psicológicamente consiste en trazar nuevamente su desenvolvimiento, mostrando cómo éste concluye necesariamente en el equilibrio descrito. Desde este punto de vista, el trabajo de la psicología es comparable al de la embriología, trabajo ante todo descriptivo y consiste en analizar las fases y los periodos de la morfogénesis hasta el equilibrio final representado por la morfología adulta; trátase ahora de reconstruir la génesis o las fases de formación de la inteligencia hasta poder establecer el nivel operatorio final." Cf. CIVAROLO, M. M. – AMBLARD DE ELÍA, S. – CARTECHINI, S.; op. cit., pp. 81-124. Cf. SCAVINO, C.; "Hacia un análisis de las relaciones entre psicología y educación desde la historia de la psicología" en ELICHIRY, N. E.; *Aprendizajes escolares. Desarrollos en psicología educacional*, Bs. As.: Manantial, 2004, pp. 101-118; esp. p. 115.

<sup>299</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 72. La explicación genética sólo podría consistir en mostrar cómo, en cada nueva etapa, el mecanismo de los factores concurrentes conduce a un equilibrio todavía incompleto, y que su misma equilibración lleva al siguiente nivel. Así es como paso a paso, podremos llegar a mostrar la constitución gradual del equilibrio operatorio, sin prefigurarlos desde el comienzo ni hacerlo surgir de la nada. En pocas palabras, la explicación de la inteligencia se reduce a poner las operaciones superiores en continuidad con todo el desarrollo, concebido éste como una evolución dirigida por necesidades internas de equilibrio.

resistencia ante una situación concreta que hace que los esquemas actuales no sean capaces de asimilar la nueva situación<sup>300</sup>.

Por ello, aclara Piaget, las raíces de la organización de las estructuras operatorias se hunden así mucho más acá del pensamiento reflexivo y llegan hasta las fuentes de la acción. Y, como las operaciones se agrupan en totalidades bien estructuradas, es necesario compararlas con todas las “estructuras” de nivel inferior, perceptivas o motrices. El camino a seguir está trazado: analizar las relaciones de la inteligencia con la percepción, con el hábito motor, la formación de las operaciones en el pensamiento del niño y su socialización<sup>301</sup>.

Con toda coherencia concluye Piaget señalando que la estructura del “agrupamiento”, que caracteriza la lógica viviente en acción, entonces revelará su verdadera naturaleza, sea innata, sea empírica y simplemente impuesta por el medio, sea, en fin, expresión de los intercambios cada vez más numerosos y complejos entre el sujeto y los objetos: intercambios al principio incompletos, inestables e irreversibles, pero que poco a poco adquieren, en virtud de las necesidades mismas del equilibrio, a las cuales están ligadas, la forma de composición reversible propia de la agrupación<sup>302</sup>.

### 1.11.2 *La inteligencia y las funciones senso-motrices*

Comienza Piaget describiendo a la percepción y a la inteligencia; la primera como el conocimiento directo y actual que se toma de los objetos o de sus movimientos, a diferencia de la inteligencia a la que caracteriza de ser un conocimiento subsistente aun a las distancias espacio temporales entre sujeto y objeto<sup>303</sup>.

Piaget resta importancia a una posible explicación teórica para el tema de la relación percepción - inteligencia; como hemos señalado con anterioridad Piaget quiere

---

<sup>300</sup> Cf. CUBERO PÉREZ, R.; *Perspectivas constructivistas. La intersección entre el significado, la interacción y el discurso*, Barcelona: Graó, 2005, p. 40.

<sup>301</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 72.

<sup>302</sup> Cf. *Ibidem* p. 73. Cf. CUBERO PÉREZ, R.; op. cit., pp. 40-41.

<sup>303</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 77. La percepción es el conocimiento que tomamos de los objetos o de sus movimientos, por contacto directo y actual, en tanto que la inteligencia es un conocimiento que subsiste cuando intervienen las sutilezas y aumentan las distancias espacio-temporales entre el sujeto y los objetos. Podría decirse, pues, que las estructuras intelectuales, y especialmente las agrupaciones operatorias que caracterizan el equilibrio final del desarrollo de la inteligencia, preexistan en todo o en parte desde el primer momento, bajo la forma de organizaciones comunes a la percepción y al pensamiento. Cf. CIVAROLO, M. M. – AMBLARD DE ELÍA, S. – CARTECHINI, S.; op. cit., pp. 84-87.

deslindarse de cualquier contagio de las explicaciones que considera objetivas y seguras. Por ello, sólo tomará en cuenta estudios experimentales y no las reflexiones<sup>304</sup>.

### 1.11.3 La teoría de la Forma y su interpretación de la inteligencia

La primera de las exposiciones, en la relación percepción-inteligencia, es la explicación de la Teoría de la Forma, para quien una percepción no es la síntesis de sensaciones previas sino que se rige por un “campo” de elementos interdependientes que se perciben juntos; se ligan inmediatamente en estructuras de conjunto, que obedecen a leyes de organización<sup>305</sup>.

Piaget describe dichas leyes en la hipótesis de la *Gestalt*: la organización, que rige todas las relaciones de un campo, no es otra cosa que leyes de equilibrio que determinan, a la vez, las corrientes nerviosas determinadas por el contacto físico con los objetos exteriores, y por los objetos mismos, reunidos en un círculo total que abraza, simultáneamente, el organismo y su medio próximo<sup>306</sup>.

El sujeto es el que imprime una forma de conjunto, la más simple posible, la que expresa la estructura del campo; sus reglas serán de simplicidad, de regularidad, de proximidad, de simetría. El sujeto impone siempre, en cada acción, la mejor forma (ley de preñez), pues se la considera la más equilibrada<sup>307</sup>. Es importante destacar que, para la Teoría de la forma, las estructuras perceptivas son las mismas para los niños y para los adultos<sup>308</sup>.

---

<sup>304</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 78. La hipótesis de una relación estrecha entre la percepción y la inteligencia, ha sido en todos los tiempos sostenida por algunos y rechazada por otros. Sólo mencionaremos aquí a los autores de estudios experimentales, por oposición a los muchos filósofos que se han limitado a “reflexionar” sobre el problema. Cf. GARCÍA RAMOS, J. M.; *Los estilos cognitivos y su medida: estudios sobre la dimensión dependencia-independencia de campo*, Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1989, pp. 159-166. Se trata de un importante estudio de orientación cognitiva que señala las dificultades en el estudio únicamente experimental de la inteligencia (la limitante de medir la inteligencia sólo en la resolución de problemas).

<sup>305</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 81. La idea central de la teoría de la Forma reside en que los sistemas mentales no están constituidos nunca por la síntesis o la asociación de elementos dados en estado aislado antes de su unión, sino que consisten siempre en totalidades organizadas desde el comienzo, bajo una “forma” o estructura de conjunto. Así es como una percepción no es la síntesis de sensaciones previas: ella se rige en todos los niveles por un “campo” cuyos elementos son interdependientes por el mismo hecho de que se los percibe juntos. Es que los elementos percibidos en un mismo campo son ligados inmediatamente en estructuras de conjunto que obedecen a leyes precisas, que son las “Leyes de organización”.

<sup>306</sup> Cf. *Ibidem*. p. 82.

<sup>307</sup> Cf. *Ibidem* p. 82. En presencia de una multiplicidad de elementos, nosotros les imprimimos una forma de conjunto que no es una forma cualquiera, sino la forma más simple posible que expresa la estructura del campo; serán, pues, reglas de simplicidad, de regularidad, de proximidad, de simetría, etcétera, las que determinan la forma percibida. De ahí una ley esencial (llamada de “preñez”): de todas las formas posibles, la que se impone siempre es la “mejor”, es decir, la más equilibrada.

<sup>308</sup> Cf. *Ibidem* p. 86. Así es como los psicólogos de la Forma se han esforzado, mediante una impresionante acumulación de materiales, en demostrar que las estructuras perceptivas son las mismas en el niño en el adulto y, sobre todo, en los vertebrados de todas las categorías. La estructura del campo

### 1.12 Críticas de la psicología de la Forma

La crítica principal que hace Piaget a la Teoría de la forma, en la relación que guarda la percepción y la inteligencia, es la falta de consideración de una historia, de un desarrollo genético y su construcción, punto que ha defendido Piaget en toda su obra<sup>309</sup>.

Destaca Piaget en estos estudios a Koehler, en cuanto a sus estudios sobre la inteligencia senso-motriz, a Wertheimer, en cuanto a la estructura del silogismo, y a Duncker, respecto al acto de la inteligencia en general<sup>310</sup>.

### 1.13 Las diferencias entre la percepción y la inteligencia

Piaget distingue entre la percepción y la inteligencia; para ello parte de la llamada ley de Weber, que se refiere a la oposición entre aquéllas como una “relatividad perceptiva” o “relatividad intelectual”<sup>311</sup>; afirma, en efecto, que todo es perceptiblemente relativo<sup>312</sup>, es decir, una relatividad que implica la imposibilidad de la objetividad.

Esta ley presenta dificultades, que se han señalado desde su propio campo de gestación, es decir, la psicofísica. Su análisis se presenta en los siguientes términos: la intensidad del estímulo es transmitida al cerebro de dos formas; por un lado, la variación en el número de receptores activados y, por otro, por la variación de la frecuencia de los potenciales de acción generados por la actividad de un receptor determinado.

La magnitud de la respuesta, apreciada objetivamente por los fenómenos eléctricos u otras reacciones, o subjetivamente por la intensidad de la sensación, se halla en relación con diversas magnitudes del estímulo. Se denomina *umbral absoluto* a la menor cantidad de energía estimulante requerida para que el estímulo sea detectado. El umbral

---

presente, es la que determina las apelaciones posibles a las experiencias pasadas, ya haciéndolas inútiles, ya reclamando una vocación y una utilización de los recuerdos. El razonamiento es así “un combate que forja sus propias armas”, y todo en él se explica por leyes de organización, independientes de la historia del individuo y asegurando al total la unidad esencial de las estructuras de todo nivel, desde las “formas” perceptivas elementales a las del pensamiento más alto.

<sup>309</sup> Cf. *Ibidem* p. 94. En su descripción de las formas de equilibrio o totalidades bien estructuradas, la Teoría de la Forma descuida, sin embargo, tanto en el dominio perceptivo como en el de la inteligencia, la realidad del desarrollo genético y la construcción efectiva que la caracteriza. Los esquemas tienen, pues, una historia: hay reacción mutua entre la experiencia anterior y el acto presente de la inteligencia y no acción en sentido único del pasado sobre el presente, como lo quería el empirismo, ni llamado en sentido único del presente sobre el pasado.

<sup>310</sup> Cf. *Ibidem*, p. 84.

<sup>311</sup> Cf. *Ibidem*, p. 101.

<sup>312</sup> Cf. *Ibidem* p. 104.

diferencial de intensidad permite distinguir las variaciones de la intensidad de la sensación.

A partir de este marco teórico, en 1851, Weber, al que más tarde se unió su discípulo Fechner, enunció el principio según el cual la cantidad que debe agregarse a un estímulo para originar una diferencia en la sensación, es normalmente una fracción constante de ese estímulo. Esta ley se conoce como ley de la mínima diferencia perceptible o también como la fracción de Weber<sup>313</sup>.

Esta ley ha sido de utilidad en psicofísica a pesar de las críticas de que fue y es objeto. Algunos autores consideran que la diferencia entre dos sensaciones es cualitativa y no cuantitativa. Si apreciamos “cantidad” es porque se la relaciona con un objeto externo, el estímulo, cuyo aumento en intensidad es susceptible de medida. De hecho esta ley ofrece una explicación satisfactoria para una importante gama de intensidades de estímulo, que puede explorar nuestro sistema nervioso, pero no para todas.

Muy recientemente se ha visto que sólo es aplicable para niveles elevados de estímulos visuales, auditivos y cutáneos, y no parece responder al resto de las sensaciones. En psicofísica, no sucede como en la física o en la química, en las que se da igualdad de naturaleza entre la acción (estímulo) y la reacción (sensación), ya que, en este caso, el estímulo es físico o químico y la reacción es psicológica<sup>314</sup>.

La Ley de Weber parece, más bien, cumplirse en la trasducción, único caso en que la amplitud del potencial generador está en relación con el logaritmo de la intensidad del estímulo<sup>315</sup>.

Veamos ahora las consecuencias de la aplicación de la llamada “Ley de Weber” por parte de Piaget. La percepción es una estructura, es decir, un sistema de relaciones interdependientes, que altera los elementos en la medida en que los vincula, aunque en

---

<sup>313</sup> Cf. URTUBIA VICARIO, C.; *Neurología de la visión*, Barcelona: Edicions UPC, 1999, pp. 49-50. Las bases fisiológicas de la llamada Ley de Weber comienzan a ponerse seriamente en duda a finales de la década de los '70 del siglo pasado. Cf. THEWS, G. – MUTSCHLER, E. – VAUPEL, P.; *Anatomía, fisiología y patofisiología del hombre*, Barcelona/Bs.As.: Editorial Reverte, 1983. Tenemos que tener en cuenta que el original en lengua alemana se conoció en 1980.

<sup>314</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>315</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 315. La recepción de la teoría en clave piagetiana es claramente favorable en Cf. GERRING, R. J. – ZIMBARDO, PH. G.; *Psicología y Vida*, México-Bs.As.: Person Educacion, 2005, pp. 100-105.

el plano perceptivo –estrictamente hablando-, la verdadera agrupación no se alcance nunca (lo que Piaget llama “relatividad deformante”) <sup>316</sup>.

Al contrario, la relatividad de la inteligencia es la condición misma de la objetividad: así, la relatividad del espacio y del tiempo es la condición de su propia medida. [...] la inteligencia, abrazando en un solo todo un número mucho mayor de realidades, según trayectos móviles y flexibles, alcanza la objetividad para una descentración mucho más amplia<sup>317</sup>.

Ambas son consideradas relatividades, una deformante y la otra objetiva, y tienen en común la continuidad de mecanismos conjuntos. Igualmente ambas consisten en estructurar y en establecer relaciones, sólo que en una son deformantes y en la otra no<sup>318</sup>.

#### 1.14 El hábito y la inteligencia senso-motriz

Nos encontramos con la explicación que se remonta a la aparición de la inteligencia en su sentido más radical en el ser humano, es decir, sus inicios o maneras de intervenir en la biología del sujeto<sup>319</sup>. Piaget parte de la materia hereditaria, los reflejos que se poseen en el organismo, los que son impulsados por las necesidades y la satisfacción; provocan el movimiento y que dependen de la percepción; ambos son interdependientes<sup>320</sup>.

La relación entre el movimiento y la percepción, además de estar mutuamente influenciados, se da en ellos una asociación de significaciones, que se denomina “asimilación”<sup>321</sup>. Dicho movimiento del organismo, siendo la experiencia como tal, es una

---

<sup>316</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p.113.

<sup>317</sup> Ibidem. p. 105.

<sup>318</sup> Cf. Idem. Al contrario, la relatividad de la inteligencia es la condición misma de la objetividad: así, la relatividad del espacio y del tiempo es la condición de su propia medida; la inteligencia, abrazando en un solo todo un número mucho mayor de realidades, según trayectos móviles y flexibles, alcanza la objetividad para una descentración mucho más amplia. Esas dos relatividades, una deformante y la otra objetiva, son indudablemente la expresión a la vez de una oposición profunda entre los actos de inteligencia y las percepciones, y de una continuidad que supone por otra parte la existencia de mecanismos comunes. ¿Por qué, en efecto, si tanto la percepción como la inteligencia consisten en estructurar y en establecer relaciones, esas relaciones son deformantes en un caso y no en el otro?

<sup>319</sup> Cf. Ibidem p. 119. Desde que sobrepasa el nivel de las zonas puramente hereditarias que son los reflejos, el lactante adquiere hábitos en función de la experiencia. Con respecto a la inteligencia sensoriomotriz, la integración de las capacidades iniciales del bebé se pone de manifiesto en la conexión entre los reflejos del recién nacido con las primeras adquisiciones y esquemas que caracterizan el esquema sociomotor. Según Piaget, la inteligencia sensoriomotriz pasa a lo largo de seis estadios, que culmina con la adaptación al medio que muestra un bebé al finalizar el segundo año. Cf. GARCÍA MADURGA, J. A. – DELVAL, J.; *Psicología del Desarrollo I*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010, Cap. 3. [www.uned.es/publicaciones](http://www.uned.es/publicaciones)

<sup>320</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p.119. La percepción se halla, desde el punto de partida, influida por el movimiento, como éste lo está por aquélla. Para la aplicación de estos principios al material didáctica y sus limitantes Cf. ZUÑIGA LEÓN, I.; *Principios y técnicas para la elaboración de material didáctico para niños de 0 a 6 años*, San José, C.R.: UNED, 1998.

<sup>321</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 125-426. Cuando un movimiento se asocia a una percepción en esa conexión hay algo más que una asociación pasiva, es decir, algo más que efecto

asociación constructiva<sup>322</sup>, que genera la automatización de los movimientos<sup>323</sup>, llamados hábitos. En ello interviene el tanteo de movimiento-percepción, que caracteriza la inteligencia ya desde estos inicios; dicho asociacionismo, entre ensayos y errores genera una estructuración asimiladora; por ello, la inteligencia resulta la forma de equilibrio de esta actividad asimiladora, cuyas primeras formas constituyen el hábito<sup>324</sup>.

El primero de los subtemas de este capítulo es llamado *El hábito y la inteligencia. Independencia o derivaciones directas*. Se centra en el modo que la inteligencia, desde sus inicios, está presente y el modo en que, por la experiencia, se va desarrollando desde los primeros hábitos hasta sus usos más complejos (la reversibilidad en las operaciones intelectuales superiores).

Resulta oportuno especificar que si la inteligencia es una forma de equilibrio hacia el que tienden los procesos cognitivos, esto implica que se va construyendo poco a poco a través de la percepción; por ello, “hábito” significa una cierta actividad del sujeto que coordina y asocia las percepciones. La incorporación de nuevos elementos y su síntesis con los anteriores determina un nuevo esquema de orden superior: el hábito dispone del esquema reflejo, sin que, en cuanto tal, implique todavía inteligencia<sup>325</sup>.

La independencia resulta, según esta teoría, un absurdo, pues la única explicación de su llegada sería algo extramaterial, que en Piaget es sinónimo de “magia”, sostenida únicamente por las justificaciones que proponen la filosofía, la metafísica o la misma religión.

---

de la sólo percepción; hay ya un juego de significaciones, pues la asociación no se constituye sino en función de una necesidad y de su satisfacción; la asociación es siempre en realidad asimilación, de tal manera que nunca el vínculo asociativo es el simple calco de una relación dada en la realidad exterior.”

<sup>322</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p.127; debe agregarse que la experiencia no se aprehende sin el intermedio de una asimilación constructiva.

<sup>323</sup> Cf. Ibidem, p. 123. El hábito, como la percepción, es irreversible, en virtud de que siempre se dirige en sentido único hacia el mismo resultado, en tanto que la inteligencia es irreversible.

<sup>324</sup> Cf. Ibidem, p. 120. Se encuentran, en efecto, a propósito del hábito, los esquemas genéticos de la asociación, de los ensayos y errores o de la estructuración asimiladora. Desde el punto de vista de las relaciones entre el hábito y la inteligencia, el asociacionismo viene a hacer del hábito un hecho primario que explica la inteligencia; el punto de vista de los ensayos y de los errores conduce el hábito a una automatización de los movimientos seleccionados después del tanteo, siendo característico éste último de la inteligencia; el punto de vista de la asimilación concibe la inteligencia como una forma de equilibrio de la misma actividad asimiladora, cuyas formas primeras constituyen el hábito. Cf. BERMEJO, V.; “La formación de conceptos”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 44, No. 171 (1986), pp. 25-36. <http://www.jstor.org/stable/23765030>

<sup>325</sup> Cf. CIVAROLO, M. M. – AMBLARD DE ELÍA, S. – CARTECHINI, S., op. cit., p. 97.

### 1.14.1 La construcción del objeto y de las relaciones espaciales

Si la asimilación senso-motriz<sup>326</sup> es la raíz funcional de la percepción<sup>327</sup>, del hábito y de la inteligencia, como ya se dijo anteriormente<sup>328</sup>, entonces la actividad del sujeto, el tanteo y la estructuración<sup>329</sup>, no procedería sin la realidad a la cual se enfrenta<sup>330</sup>, es decir, el objeto. Para Piaget resulta, en lo esencial, un esquema de la inteligencia: tener la noción del objeto implica atribuir la figura percibida a un sostén substancial, tal que la figura y la substancia resultan índice de que sigan existiendo fuera del campo perceptivo<sup>331</sup>.

Por ello, el objeto es resultado de una serie de hábitos motores que son la fuente de la construcción del esquema del objeto; la inteligencia aparece así como la relación que se propicia entre ella y la percepción y el hábito<sup>332</sup>.

Dicha construcción del esquema del objeto puede seguir permaneciendo fuera del campo perceptivo, en cuanto producto de las coordinaciones de esquemas en las que consiste la inteligencia senso-motriz. La prolongación de las coordinaciones, que son propias del hábito, construye la inteligencia, en cuanto constituye su primera invariación; por ello, resulta necesaria para la elaboración del espacio<sup>333</sup>, para la causalidad especializada y, de un modo general, para todas las formas de asimilación que sobrepasan el campo perceptivo actual<sup>334</sup>.

La unidad de los procesos senso-motores engendran la actividad perceptiva, la formación de los hábitos y la inteligencia pre-verbal y, aún más, la inteligencia pre-representativa;

---

<sup>326</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 150.

<sup>327</sup> Cf. *Ibidem* p. 155.

<sup>328</sup> Cf. *Ibidem* p. 145.

<sup>329</sup> Cf. *Ibidem* p. 127.

<sup>330</sup> Cf. *Ibidem*, p. 153. Un mundo sin objeto es un universo de tal naturaleza que no tiene diferenciación sistemática alguna entre las realidades subjetivas y exteriores, un mundo, en consecuencia, "adualístico".

<sup>331</sup> Cf. *Ibidem*, p. 145.

<sup>332</sup> Cf. *Ibidem*, p. 146. El objeto está ligado a una serie de hábitos motores, a la vez fuentes y efectos de la construcción de este esquema. Adviértase así cómo ese objeto puede aclarar las verdaderas relaciones entre la inteligencia, la percepción y el hábito.

<sup>333</sup> Cf. *Ibidem* p. 151. La génesis del espacio en la inteligencia senso-motriz se halla totalmente dominada por la organización progresiva de los movimientos, y éstos tienden, efectivamente hacia una estructura de "grupo"; éste se elabora gradualmente en tanto que formas de equilibrio final de esta organización motriz: son las coordinaciones sucesivas (composición), los retornos (reversibilidad), los rodeos (asociatividad) y las conservaciones de posiciones (identidad), los que engendran poco a poco el grupo para el equilibrio necesario de las acciones.

<sup>334</sup> Cf. *Ibidem* p. 148. Es evidente que, preparada por la continuación de los movimientos usuales, la conservación del objeto es el producto de las coordinaciones de esquemas, en las que consiste la inteligencia senso-motriz. Siendo al principio prolongación de las coordinaciones propias del hábito, el objeto es construido, pues, por la inteligencia misma, de la cual constituye la primera invariación: invariación necesaria para la elaboración del espacio, de la causalidad especializada y, de un modo general, para todas las formas de asimilación que sobrepasan el campo perceptivo actual.



según Piaget, dicha inteligencia representativa no aparece, como señalamos poco antes, de manera fortuita o mágica, sino por un desarrollo perfectamente procesual. Resulta, por ello, la expresión de los mecanismos que sobrepasan la percepción, las conexiones cortas y automatizadas entre percepciones y los hábitos. Tales resultan las características propias de la inteligencia en sus operaciones superiores<sup>335</sup>.

La inteligencia naciente es la forma de equilibrio móvil hacia la cual tienden los mecanismos propios de la percepción y del hábito, pero éstos no la alcanzan sino saliendo de sus respectivos campos iniciales de aplicación<sup>336</sup>.

### 1.15 *El desarrollo del pensamiento*

En el comienzo de esta tercera parte de la obra, Piaget distingue el antecedente de sus dos primeras partes. La primera hace mención a las operaciones del pensamiento, las que alcanzan su forma de equilibrio cuando son constituidas en sistemas de conjunto, cuya característica propia es la reversibilidad.

Piaget's central idea in these passages is that the arbitrary nature of the signifiers of a language facilitates a relative detachment of the concept from the lived experience to which it refers and that this relative detachment is necessary for the concept to become an instrument of logical reasoning<sup>337</sup>.

En la segunda parte se ha enfocado al análisis de los procesos senso-motrices, como punto de partida de las operaciones intelectuales, en tanto equivalente a la formación del concepto y de las relaciones que se despliegan en sistemas espacio-temporales. Dichos sistemas mantienen el contacto con la realidad vía la formación del esquema denominado

---

<sup>335</sup> Cf. *Ibidem* pp. 155-156 (*passim*). De una manera general, podemos concluir así en la unidad profunda de los procesos senso-motrices que engendran la actividad perceptiva, la formación de los hábitos y la inteligencia pre-verbal e incluso pre-representativa. Esta última no aparece, pues, como un poder nuevo, superponiéndose *ex abrupto* a mecanismos anteriores perfectamente montados, sino que es tan sólo la expresión de esos mecanismos cuando, sobrepasando el contacto actual e inmediato con las cosas (percepción), así como las conexiones cortas y rápidamente automatizadas entre las percepciones y los movimientos (hábito), se orientan, a través de distancias siempre mayores y según trayectos cada vez más complejos, por el camino de la movilidad y de la reversibilidad. Todo el desarrollo del pensamiento, desde la aparición del lenguaje hasta el fin de la primera infancia, es, por el contrario, necesario para que las estructuras senso-motrices acabadas, e incluso coordinadas bajo formas de grupos empíricos, se prolonguen en operaciones propiamente dichas, que constituirán o reconstituirán esas agrupaciones y los grupos en el plano de la representación y del razonamiento reflexivo.

<sup>336</sup> Cf. *Ibidem* p. 156. La inteligencia naciente no es, pues, sino la forma de equilibrio móvil hacia la cual tienden los mecanismos propios de la percepción y del hábito, pero éstos no la alcanzan sino saliendo de sus respectivos campos iniciales de aplicación. Cf. RICHMOND, P.G.; *Introducción a Piaget*, op.cit. pp. 128-129.

<sup>337</sup> BECKER, J. – VARELAS, M.; "Piaget's Early Theory of the Role of Language in Intellectual Development: A Comment on De Vries's Account of Piaget's Social Theory", *Educational Researcher*, Vol. 30, 6 (2001), pp. 22-23. <http://www.jstor.org/stable/3594445>

“objeto”, esto es, un sistema equilibrado de las diversas maneras posibles de desplazarse materialmente en el espacio; ello no implica alcanzar en forma alguna el rango de un instrumento de pensamiento<sup>338</sup>.

For Piaget, development proceeds via the restructuring mechanisms of assimilation and accommodation in a repeated movement away from and back toward equilibrium, with a key process being decentration. Piaget's theory of development is built on evidence obtained from observations of children's spontaneous speech and interactions as well as from the behaviors observed and explanations offered during spontaneous or constructed problem-solving situations that reveal the signature characteristics of different stages of development. Progress through developmental stages requires awareness of, interaction with, and attempts to control both objects and others in the environment<sup>339</sup>.

Por esta razón, la percepción, como elemento que vincula al sujeto con la realidad, se encuentra en todo momento presente, caracterizando e incluyendo al intelecto en sus participaciones más básicas: estructuras orgánicas hereditarias, el instinto, o en las estructuras susceptibles de adquisición, desde el hábito hasta las más evolucionadas (estructuras representativas). Debemos insistir, para que el pensamiento de Piaget conserve su coherencia, en la base orgánica que implica la no espontaneidad de estos procesos<sup>340</sup>.

Piaget hace reiterada referencia al término inteligencia, desde los inicios del desarrollo biológico del sujeto y aclara las características de sus funciones respecto a lo que comúnmente identificamos como conocimiento y reflexión.

---

<sup>338</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 159-160. Hemos comprobado, en el curso de la primera parte de esta obra, que las operaciones del pensamiento alcanzaban su forma de equilibrio cuando se constituían en sistemas de conjunto caracterizados por su composición reversible (agrupaciones o grupos). Pero si una forma de equilibrio señala el término de una evolución, ella no explica ni las fases iniciales ni el mecanismo constructivo. La segunda parte nos permitió después discernir en los procesos senso-motores, el punto de partida de las operaciones y su coordinación en sistemas espacio-temporales de objetos y de movimientos que también van a terminar, igualmente, en forma práctica y empírica, en la conservación del objeto, así como en una estructura correlativa de grupo. Pero es evidente que ese grupo senso-motor constituye simplemente un esquema de comportamiento, es decir, el sistema equilibrado de las diversas maneras posibles de desplazarse materialmente en el espacio próximo, sin alcanzar en forma alguna el rango de un instrumento de pensamiento. Ciertamente, la inteligencia senso-motriz se halla en la fuente del pensamiento y continuará actuando sobre ella durante toda la vida por intermedio de las percepciones y de las actitudes prácticas.

<sup>339</sup> FOX, E. – RICONSCENTE, M.; “Metacognition and Self-Regulation in James, Piaget, and Vygotsky”, *Educational Psychology Review*, Vol. 20, No. 4 (2008), p. 378.

<sup>340</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 159-160. No debe despreciarse el papel que desempeñan las percepciones sobre el pensamiento más evolucionado, como hacen ciertos autores cuando saltan demasiado rápidamente de la neurología a la sociología; y esta posición es suficiente para atestiguar la influencia persistente de los esquemas iniciales; resulta indispensable la construcción de una serie de estructuras intermedias entre grados múltiples y heterogéneos. Cf. SPELKE, E.; “Constraints on the development of intermodal perception” en LIBEN, L. S. (ed.), *Piaget and the Foundations of knowledge*, New York – London: Psychology Press, 2014, pp. 44-45.

La presencia de la inteligencia, en la etapa senso-motor, se observa en la coordinación de percepciones y movimientos reales: sucesión de estados, ligados entre sí por reconstrucciones, pero sin la representación de conjunto que caracteriza a la inteligencia reflexiva o reversible<sup>341</sup>.

Unfortunately, these applications have had the effect, in practice, of reducing Piaget's theory to something less, and even to something different, than it is. Later efforts are only just beginning to shift the emphasis away from direct applications of isolated parts to broader implications of the theory as a whole<sup>342</sup>.

Si tenemos en cuenta la observación de DeVries, debemos poner énfasis en que no hay clasificación, explicación ni comprensión por sí misma (no hay relación causal), pues su objetivo es totalmente subjetivo, es decir, una inteligencia denominada vívida por Piaget<sup>343</sup>, lo que implica trayectos breves y concretos<sup>344</sup>.

El paso de este tipo de función intelectual, sensorio motor, al propio y característico de la reversibilidad se encuentra, según Piaget, en tres condiciones esenciales: a) aumento de las velocidades que liga en un conjunto simultáneo los conocimientos las fases sucesivas de la acción; b) una toma de conciencia de la acción y de los pasos en la búsqueda del éxito mediante la comprobación y c) una multiplicación de las distancias que prolonga las acciones mediante acciones simbólicas, que superen los límites del espacio y el tiempo<sup>345</sup>.

Para aprehender el mecanismo de este desarrollo, cuya forma de equilibrio final está constituida por la agrupación operatoria, distinguiremos cuatro momentos principales, luego del período senso-motor:

1ª etapa. Pensamiento simbólico y pre-conceptual (1 y medio a 2 años): desde la aparición del lenguaje o, más precisamente desde la función simbólica que hace posible

---

<sup>341</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., p. 161. La inteligencia senso-motriz procede, en otras palabras, como una película proyectada lentamente, donde se verían sucesivamente todos sus cuadros, pero sin función, sin la visión conjunta necesaria para la comprensión de conjunto.

<sup>342</sup> DEVRIES, R.; "Early Education and Piagetian Theory: applications versus implications", MCCARTHY GALLAGHER, J. – EASLEY, J. A. (Eds.); *Knowledge and development. Piaget and Education*, New York – London, Plenum Press, 1978, pp. 76-79.

<sup>343</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 161-162.

<sup>344</sup> Cf. *Ibidem* p. 162.

<sup>345</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 162-164. El desarrollo del pensamiento tendrá que repetir al principio, según un vasto sistema de superaciones, la evolución que parecía terminada en el terreno senso-motor, antes de desplegarse, en un campo infinitamente más amplio en el espacio y más móvil en el tiempo, hasta llegar a la estructuración de las operaciones mismas.

su adquisición. La utilización del sistema de los signos verbales obedece al ejercicio de una “función simbólica” más general, cuya propiedad es permitir la representación de lo real por intermedio de “significantes” distintos de las cosas “significadas”<sup>346</sup>.

Toda significación supone una relación entre un significante y una realidad significada. Sólo que, en el caso del índice, el significante constituye una parte o un aspecto objetivo del significado, o incluso está unido a éste por una relación de causa efecto; las huellas en la nieve son, para el cazador, el índice de la presa, y el extremo visible de un objeto casi enteramente oculto es, para el bebé, el índice de su presencia<sup>347</sup>.

Del mismo modo, la señal, aunque artificialmente provocada por el experimentador, constituye para el sujeto un simple aspecto parcial del acontecimiento que anuncia. Por el contrario, el símbolo y el signo implican una diferenciación, desde el punto de vista del sujeto, entre el significante y el significado<sup>348</sup>.

Un símbolo debe definirse como una relación de semejanza entre el significante y el significado, mientras que el signo es “arbitrario” y reposa necesariamente sobre una convención<sup>349</sup>.

El signo requiere, pues, la vida social para constituirse, en tanto que el símbolo puede ser elaborado por el individuo solo (como en el juego de los pequeños)<sup>350</sup>. Sobrentiéndose, por lo demás, que los símbolos pueden socializarse: entonces, un símbolo colectivo es, en general, medio signo y medio símbolo; por el contrario, un signo puro es siempre colectivo.

El empleo de los signos, como de los símbolos, supone esa actitud, completamente nueva por oposición a las conductas senso-motrices, que consisten en representar una

---

<sup>346</sup> Cf. MESONERO VALHONDO, A.; *Psicología del desarrollo y de la educación en la edad escolar*, Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1995, pp. 157-160.

<sup>347</sup> Cf. COCKCROFT, K.; “Piaget's constructivist theory of cognitive development” en WATTS, J. - COCKCROFT, K. - DUNCAN, N. (Eds.); *Developmental Psychology*, Cape Town (South Africa): UCT Press, 2009, pp. 224-343.

<sup>348</sup> Cf. REYNOLD, C. R. - FLETCHER-JANZEN, E. (Eds.); *Encyclopedia of Special Education*, New Jersey: John Willey & Sons, 2007, T. 1 s.v. “Intelligence”.

<sup>349</sup> Dentro de los estudios estructuralistas sobre esta temática, destaca, en lengua española, Cf. GALLARDO PAÚLS, B., “El lenguaje y la mente” en LÓPEZ GARCÍA, Á. - GALLARDO PAÚLS, B. (Eds.), *Conocimiento y Lenguaje*, Valencia: Universidad de Valencia, 2005, pp. 85-120. Entre las pp. 87-88 hace una elegante síntesis de la cuestión lingüística y posesión de la lengua, en la que presenta las tesis de Piaget.

<sup>350</sup> Cf. ZAPPELLI CERRI, G.; *La huella creativa*, San José CR: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003. Presenta una visión histórica del concepto “origen del lenguaje” y, en pp. 16-18, este mismo concepto en Piaget.

cosa mediante otra. El pensamiento naciente, procede, pues, de la diferenciación de los significantes y los significados y, por consiguiente, se apoya, a la vez, sobre la invención de los símbolos y sobre el descubrimiento de los signos<sup>351</sup>.

Durante los primeros años, está lejos de alcanzar los conceptos propiamente dichos. Este periodo es conocido como periodo de la inteligencia pre-conceptual, en el plano del razonamiento naciente por la “transducción” o razonamiento pre-conceptual.

Los preconceptos son las nociones que el niño liga a los primeros signos verbales cuyo uso adquiere<sup>352</sup>.

El sujeto no maneja todavía las clases generales, por falta de distinción entre los “todos” y los “algunos”. No es todavía un concepto lógico y siempre está en parte relacionado con el esquema de acción y con la asimilación senso-motriz. El preconcepto deriva del símbolo, en la medida en que apela a esas clases de ejemplares genéricos. Se trata de un esquema situado a mitad del camino entre el esquema senso-motor y el concepto, en cuanto a su modo de asimilación, y que participa del símbolo imaginado en cuanto a su estructura representativa<sup>353</sup>.

Es realmente valido mencionar el término pre-conceptual, si Piaget dice que hay representación, pues en sus textos es sinónimo de concepto; así lo dice la definición de concepto: representación intelectual de una imagen universal y abstracta.

2ª etapa. Pensamiento intuitivo (4 a 7 u 8 años): se constituye en continuidad íntima con el precedente, cuyas articulaciones progresivas conducen al umbral de la operación. La intuición lleva a un rudimento de lógica, pero bajo la forma de regulaciones representativas y aun no de operaciones. Aquí no puede hablarse todavía ni de deducción ni de operación real. Sólo interviene una especie de regulación intuitiva y no un mecanismo propiamente operatorio. Es llamada “intuición articulada” por oposición a las intuiciones simples. Pero esta intuición articulada, aunque acercándose a la operación, se mantiene irreversible, como todo el pensamiento intuitivo; como señalamos éste es producto de las regulaciones sucesivas, que han terminado por articular las

---

<sup>351</sup> Cf. SMITH, P. K. – COWIE, H. – BLADES, M.; *Understanding Children's Development*, New Jersey: John Willey & Sons, 2015, pp. 443-470.

<sup>352</sup> Cf. DELVAL, J.; *El desarrollo humano*, op. cit., pp. 231-234. Cf. Richmond, P.G.; *Introducción a Piaget*, op. cit., pp. 34-39.

<sup>353</sup> Cf. MÉNDEZ, Z.; *Aprendizaje y cognición*, op.cit., pp. 33-46 (“El punto de vista de Piaget”).

relaciones globales e inanalizables del principio, pero no todavía de un “agrupamiento” propiamente dicho<sup>354</sup>.

Sólo se comprende, hacia los siete años, el conjunto de las transformaciones y a menudo bastante bruscamente en cuanto a la última fase, gracias a una “agrupación” general de las relaciones en juego. La intuición es, en segundo lugar, un pensamiento imaginado, más refinado que en el periodo anterior, pues se refiere a configuraciones de conjunto y no ya a simples colecciones sincréticas simbolizadas por ejemplares tipo<sup>355</sup>.

Utiliza todavía el simbolismo representativo y sigue presentando siempre una parte de las imitaciones que le son inherentes. La intuición sigue siendo fenoménica, ya que imita los contornos de lo real, sin corregirlos, y egocéntrica, porque constantemente se halla centrada en función de la acción del momento: carece, por ello, de equilibrio entre la asimilación de las cosas a los esquemas del pensamiento, y la acomodación de esos esquemas a la realidad. Este estado inicial es progresivamente corregido gracias a un sistema de regulaciones, que anuncian las operaciones<sup>356</sup>.

3ª etapa. Operaciones concretas (de 7-8 a 11-12 años): las agrupaciones operatorias del pensamiento referidas a los objetos que pueden manipularse o susceptibles de percibirse intuitivamente<sup>357</sup>.

Las intuiciones articuladas se transforman en sistemas operatorios. En el caso del comienzo de las operaciones, el punto decisivo se manifiesta por una especie de equilibrio, siempre rápido y a menudo repentino, que afecta el conjunto de las nociones de un mismo sistema y que se trata de explicar en sí mismo. Las operaciones nacen, al contrario, de una especie de deshielo de las estructuras intuitivas y de la repentina movilidad que anima y coordina las configuraciones, rígidas hasta entonces en diverso grado, no obstante sus progresivas articulaciones<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> Cf. BÖDEKER, K.; *Die Entwicklung intuitiven physikalischen Denkens im Kulturvergleich*, München/Berlin: Waxmann, 2006 (E-book), pp. 86-94 („Die Entwicklung intuitiven physikalischen Wissens nach Piaget“)

<sup>355</sup> Cf. MIENERT, M. – PITCHER, S. M.; *Pädagogische Psychologie: Theorie und Praxis des Lebenslangen Lernens*, Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, pp. 18-28. Disponible en [www.vs-verlag.de](http://www.vs-verlag.de)

<sup>356</sup> Cf. RICHMOND, P.G.; *Introducción a Piaget*, op.cit., p. 151.

<sup>357</sup> Cf. DONALDSON, M.; *Come ragionano i bambini*, Milano: Springer-Verlag-Italia, 2010, pp. 104-110.

<sup>358</sup> Cf. FONT MOLL, V. – ACEVEDO NANCLARES, J.; “Intuición, existencia y metáfora objetual en las matemáticas” en POCHULU, M. – ABATE, R. – VISOKOLSKIS, S.; *La metáfora en la educación*, Villa María: Eduvim, 2009, pp. 65-94.

El problema consiste entonces en comprender cuál es el proceso interno que produce ese tránsito de una fase de equilibrio progresivo (el pensamiento intuitivo) a un equilibrio móvil, conseguido en el límite de la primera fase (las operaciones). Donde hay “agrupación”, hay conservación de un todo, y esta conservación misma no será supuesta simplemente por el sujeto en calidad de inducción probable, sino afirmada por él como una certeza de su pensamiento.

En este sentido, nos parece importante la afirmación que sigue:

La pensée piagétienne allie toujours l'analyse structurale des totalités (l'organisme comme totalité? autorégule) avec celle du dynamisme des phénomènes. Ainsi la catégorie "genèse" a-t-elle été appliquée à des objets successifs (sujet connaissant, organisme en adaptation, espèce linnéenne adapté, etc.). Il n'est donc pas étonnant que le discours de Piaget, qui reste toujours profondément imprégné par les théories essentielles de sa biologie de l'adaptation et de l'évolution (mécanismes de l'évolution) et de sa biologie du développement (épigenèses), soit finalement surtout consacré à la psychogenèse de la fonction cognitive, cette adaptation en même temps raffiné et accessible à l'expérience. Nous verrons plus loin qu'une explication interactionniste, teinté de constructivisme, de l'évolution des espèces correspond à sa célèbre conception interactionniste à faible composante constructiviste de la psychogenèse<sup>359</sup>.

Las diversas transformaciones de que hemos hablado –reversibilidad, composición de las relaciones compensadas, identidad- se apoyan en realidad, las unas en las otras, y es en virtud de que se funden en un todo organizado, que cada una parece realmente nueva, pese a su parentesco con la relación intuitiva correspondiente, ya elaborada en el nivel anterior. El equilibrio móvil se alcanza cuando se producen las siguientes transformaciones, en forma simultánea: 1) dos acciones sucesivas pueden coordinarse en una sola; 2) el esquema de acción, ya en marcha en el pensamiento intuitivo, se vuelve reversible; 3) un mismo punto puede alcanzarse, sin ser alterado, por dos caminos diferentes; 4) el retorno al punto de partida permite encontrar a éste idéntico a sí mismo; 5) la misma acción, al repetirse, no agrega nada a sí misma, o es una nueva acción con efecto acumulativo<sup>360</sup>.

Se reconoce en ello la composición transitiva, la reversibilidad, la asociatividad y la identidad con la tautología lógica o la interacción numérica, que caracterizan las

---

<sup>359</sup> BUSCAGLIA, M.; “La Biologie de Jean Piaget: Cohérence et Marginalité”, *Synthese*, Vol. 65, No. 1, (1985), pp. 99-120 <http://www.jstor.org/stable/20116183>

<sup>360</sup> Cf. MALASPINA, U. - FONT, V.; “The role of intuition in the solving of optimization problems”, *Educational Studies in Mathematics*, Vol. 75, No. 1 (2010), pp. 107-130. <http://www.jstor.org/stable/40928549>

“agrupaciones” lógicas o los “grupos” aritméticos<sup>361</sup>. Pero lo que debe comprenderse bien para alcanzar la verdadera naturaleza psicológica de la agrupación, por oposición a su formulación en lenguaje lógico, es que estas diversas transformaciones solidarias son, en efecto, la expresión de un mismo acto total, que es un acto de descentración completa, o de conversión entera del pensamiento.

“Lo propio del esquema senso-motor (percepción, etcétera) del símbolo pre-conceptual, de la configuración intuitiva, es que se hallan siempre “centrados” en un estado particular del objeto y en un punto de vista particular del sujeto; esto es, que atestiguan siempre, simultáneamente, una asimilación egocéntrica al sujeto y una acomodación fenoménica al objeto.<sup>362</sup>”

El pensamiento ya no se apega entonces a los estados particulares del objeto, sino que se ciñe a seguir las transformaciones sucesivas, según todos los rodeos y vueltas posibles; y ya no procede desde un punto de vista particular del sujeto, sino que coordina todos los puntos de vista distintos en un sistema de reciprocidades objetivas.

La agrupación realiza así, por primera vez, el equilibrio entre la asimilación de las cosas a la acción del sujeto y la acomodación de los esquemas subjetivos a las modificaciones de las cosas. Además, la construcción simultánea de los agrupamientos del englobamiento de las clases y de la seriación cualitativa acarrea la aparición del sistema de los números.

El número es una colección de objetos concebidos a la vez equivalentes y seriables, reduciéndose sus diferencias únicamente a su posición de orden. Resulta muy interesante comprobar que este paso se efectúa genéticamente en el momento mismo de la construcción de las operaciones lógicas: clases, relaciones y números forman de tal manera un todo psicológico y lógicamente indisoluble. Las operaciones de que aquí se trata son, pues, “operaciones concretas”, y no todavía formales: siempre ligadas a la acción, ésta queda estructurada lógicamente por esas operaciones, comprendidas las palabras que la acompañan, pero de ningún modo implican la posibilidad de construir un discurso lógico independientemente de la acción. Sobre todo este punto de vista resulta ilegítimo hablar de lógica formal antes del fin de la infancia<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> Cf. PERINAT, A. - LALUEZA, J.L.; *Psicología del desarrollo: un enfoque sistémico*, op. cit., 2007, pp. 253-255.

<sup>362</sup> PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 188-189.

<sup>363</sup> Cf. NORTES CHECA, A. - SERRANO GONZÁLEZ-TEJERO, J. M.; *Operaciones concretas y formales*, Murcia: Universidad de Murcia, 1991, pp. 102-110.



4ª etapa. El pensamiento formal (desde los 11-12 y durante toda la adolescencia: sus agrupaciones caracterizan la inteligencia reflexiva completa). La constitución de las operaciones formales, que comienza hacia los 11-12 años, requiere igualmente toda una reconstrucción, destinada a transponer las agrupaciones “concretas” en un nuevo plano de pensamiento, y esta reconstrucción se caracteriza por una serie de diferenciaciones verticales<sup>364</sup>.

El adolescente es un individuo que reflexiona fuera del presente y elabora teorías sobre todas las cosas, complaciéndose particularmente en las consideraciones inactuales. Este pensamiento reflexivo, característico del adolescente, es capaz de razonar de un modo hipotético-deductivo, es decir, sobre simples suposiciones sin relación necesaria con la realidad o con las creencias del sujeto, confiado en la necesidad del razonamiento, por oposición a la concordancia de las conclusiones con la experiencia<sup>365</sup>.

El pensamiento formal consiste en reflexionar (en el sentido propio). Las operaciones formales consistirán, pues, esencialmente en “implicaciones” establecidas entre proposiciones, expresando estas últimas clasificaciones, seriaciones, etcétera. La lógica se halla estimulada en este camino por la naturaleza misma de las operaciones formales que sólo proceden por signos, emprenden, por sí mismas, el camino de la esquematización propio de la axiomática. Las operaciones formales representan exclusivamente la estructura del equilibrio final, hacia el cual tienden las operaciones concretas<sup>366</sup>.

Una conducta es un cambio funcional entre el sujeto y los objetos y es posible seriar las conductas según un orden de sucesión genético fundado sobre las distancias crecientes que, en el espacio y en el tiempo, caracterizan los trayectos cada vez más complejos seguidos por esos cambios<sup>367</sup>. Con las operaciones formales es como el universo de lo posible se le ofrece a la construcción; el pensamiento cobra libertad con respecto al mundo real. Ilustración de este último poder es la creación matemática. El esquema formal es un sistema de operaciones de segundo grado, una agrupación que opera sobre agrupaciones concretas<sup>368</sup>.

---

<sup>364</sup> Cf. TITONE, R.; “Aspectos generales del desarrollo lingüístico del preadolescente”, Revista Española de Pedagogía, Vol. 22, No. 85 (1964), pp. 23-30.

<http://www.jstor.org/stable/23762921>

<sup>365</sup> Cf. DIAS DE CARVALHO, A.; “A Filosofia da Educação no contexto das relações da Filosofia com as Ciências”, Revista Portuguesa de Filosofia, T. 38, Fasc. 4, Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (1982), pp. 107-117.

<sup>366</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 164-198 (passim)

<sup>367</sup> Cf. MÉNDEZ, Z.; *Aprendizaje y cognición*, op. cit., 23-28.

<sup>368</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 198-202 (passim)

Piaget cita los estudios de Alfred Binet y Théodore Simon sobre psicología de la inteligencia, pues determinaron, independientemente de sus estudios, que la inteligencia puede ser evaluada por los adelantos o los retardos relacionados con la edad estadística media<sup>369</sup>. Ellos miden simplemente un “rendimiento”, sin relacionarlo con las operaciones de construcción como tales. El problema consiste en distinguir las correlaciones entre esos resultados estadísticos, con la esperanza de disociar y medir los diversos factores que intervienen en el mecanismo íntimo del pensamiento<sup>370</sup>.

#### 1.16 *Los factores sociales del desarrollo intelectual*

La persona se encuentra completamente inmersa, desde que llega al mundo, en un medio social que la afecta tanto como el medio físico. Todavía más, en cierto sentido, que el medio físico, la sociedad transforma al individuo en su estructura misma, en virtud de que no sólo lo lleva a reconocer hechos, sino que le da un sistema ya construido de signos que modifican su pensamiento, le propone valores nuevos y le impone una sucesión indefinida de obligaciones<sup>371</sup>.

La vida social transforma la inteligencia por la triple acción intermedia del lenguaje (signos) del contenido de los cambios (valores intelectuales) y de las reglas que impone al pensamiento (normas colectivas lógicas o pre-lógicas). La sociología considera a la sociedad como un todo, como el conjunto de las relaciones o de las interacciones entre esos individuos.

Cuando se trata de psicología, cuando la unidad de referencia es el individuo modificado por las relaciones sociales y no ya el conjunto o los conjuntos de relaciones como tales, resulta completamente ilegítimo ceñirse a términos estadísticos demasiado generales. La “acción de la vida social” constituye una noción exactamente tan vaga como lo sería la de “la acción del medio físico”, en el caso de que no se detallara<sup>372</sup>.

Desde su nacimiento hasta la vida adulta, el ser humano es objeto de presiones sociales. El psicólogo debe determinar con sumo cuidado esos tipos de interacciones y esas leyes

---

<sup>369</sup> Cf. KLEIN, A.; “La philosophie scientifique d'Alfred Binet”, *Revue d'histoire des sciences* Vol. 62, No. 2 (2009), pp. 373-393

<sup>370</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 202-204. Para el estudio del desarrollo de la llamada Prueba Binet-Simon y de sus sucesivos ajustes vid. ANASTASI, A. - URBINA, S.; *Tests psicológicos*, México: Prentice Hall, 1998, pp. 37-51.

<sup>371</sup> Cf. FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C.; *Psicologías sociales en el umbral del siglo XXI*, Madrid: Editorial Fundamentos, 2003, pp. 95-100.

<sup>372</sup> Cf. WOOLFOLK, A.; *Psicología educativa*, México/Bs.As.: Pearson Educación, 2006, pp. 28-35.

de sucesión, bajo pena de que su tarea quede tan simplificada que pueda llegar a la abdicación a favor de las leyes y los tipos de la sociología. Así, no existe ya razón alguna de conflicto entre esta ciencia y la psicología<sup>373</sup>.

#### 1.16.1 *La socialización de la inteligencia individual*

Durante el periodo senso-motor, el bebé es ya objeto de múltiples influencias sociales; el lactante se halla en el centro de una multitud de relaciones que anticipa los signos, los valores y las reglas de la ulterior vida social. Los signos que caracterizan nuestras relaciones no son para él sino indicios o señales.

En el pensamiento intuitivo se caracteriza por un desequilibrio, aún no reducido, entre la asimilación y la acomodación. Una relación intuitiva resulta siempre de una “centración” del pensamiento en función de la actividad propia, por oposición a la “agrupación” de todas las relaciones respectivas: de tal manera, la equivalencia entre dos series de objetos no se admite sino con relación a la acción misma que las pone en correspondencia, y se pierde tan pronto como esta acción queda reemplazada por otra.

El pensamiento intuitivo atestigua siempre, por tanto, un egocentrismo deformante, ya que la relación admitida se halla siempre vinculada a la acción del sujeto y no descentrada en un sistema objetivo. Este pensamiento es fenomenista y sólo toma de lo real su apariencia perceptiva. El sujeto se halla expuesto, exactamente durante el mismo periodo, a todas las sugerencias y a todas las presiones del medio que le rodea, a las cuales se adaptará sin crítica, por no ser, precisamente, consciente del carácter propio de su punto de vista<sup>374</sup>.

Es en los niveles de la construcción de las agrupaciones de operaciones concretas donde se plantea con toda su agudeza, el problema de los respectivos papeles del intercambio social y de las estructuras individuales en el desarrollo del pensamiento. En el orden de la inteligencia, la cooperación viene a ser así la discusión conducida objetivamente (de donde se sigue esa discusión interiorizada que es la deliberación o reflexión), la colaboración en el trabajo, el intercambio de ideas, la crítica mutua (que determina la necesidad de verificación y de demostración).

---

<sup>373</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 207-208.

<sup>374</sup> Cf. PERINAT, A. - LALUEZA, J.L.; *Psicología del desarrollo: un enfoque sistémico*, op. cit., pp. 253-257.

La lógica implica reglas o normas comunes: es una moral del pensamiento, impuesta y sancionada por los otros. Aquí se plantea necesariamente una pregunta: la “agrupación” ¿es causa o efecto de la cooperación? La agrupación es una coordinación de operaciones, esto es, de acciones accesibles al individuo<sup>375</sup>.

#### 1.17 “Agrupamientos” operatorios y cooperación

Sin intercambio de pensamiento y cooperación con los demás, el individuo no llegaría a agrupar sus operaciones en un todo coherente: la agrupación operatoria supone consecuentemente la vida social. La agrupación es una forma de equilibrio de las acciones inter-individuales, como de las acciones individuales, y así encuentra su autonomía en el seno mismo de la vida social<sup>376</sup>.

La agrupación consiste esencialmente en liberar desde el punto de vista egocéntrico las percepciones y las intuiciones espontáneas del individuo, con el objeto de construir un sistema de relaciones tales que pueda pasarse de un término o de una relación a otra. La agrupación es pues en su principio una coordinación de los puntos de vista, y ello significa, en realidad, una coordinación entre observadores, esto es, una cooperación de varios individuos.

En realidad, el intercambio constante de pensamientos con los otros es, precisamente, lo que nos permite de tal manera descentrarnos, y nos asegura la posibilidad de coordinar interiormente las relaciones que emanan de puntos de vista distintos. La misma reversibilidad del pensamiento se halla ligada así a una conservación colectiva, fuera de la cual el pensamiento individual no dispondría sino de una movilidad infinitamente más restringida<sup>377</sup>.

Un pensamiento lógico es necesariamente social, no es menos indudable que las leyes de la agrupación constituyen formas de equilibrio generales. La agrupación es en sí misma un sistema de reciprocidades. Si se pregunta qué es un intercambio de

---

<sup>375</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 207-214.

<sup>376</sup> Cf. MÉNDEZ, Z.; *Aprendizaje y Cognición*, op. cit., pp. 48-50

<sup>377</sup> Cf. GAVILÁN BOUZAS, P.; “Aprendizaje cooperativo. Papel del conflicto sociocognitivo en el desarrollo intelectual. Consecuencias pedagógicas”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 67, No. 242 (2009), pp. 131-148.

pensamientos entre individuos, adviértase que consiste esencialmente en sistemas de fijación de correspondencias, esto es, en “agrupaciones” bien definidas<sup>378</sup>.

Las leyes de la agrupación sólo representan las diversas reglas que aseguran la reciprocidad de los jugadores y la coherencia de su juego. Cada agrupación interior a los individuos es un sistema de operaciones, y la cooperación constituye el sistema de las operaciones efectuadas en común, es decir, en sentido propio, de las co-operaciones.

Esta forma de equilibrio no podría considerarse ni como un resultado del solo pensamiento individual, ni como un producto exclusivamente social: la actividad operativa interna y la cooperación exterior no son, en el sentido más preciso de las palabras, sino los dos aspectos complementarios de un solo y mismo conjunto, ya que el equilibrio de una depende del de la otra.

Además, como un equilibrio nunca se alcanza integralmente en la realidad, sólo cabe contemplar la forma ideal que ese equilibrio tendría al llegar a su término perfecto, y éste es el equilibrio ideal que la lógica describe axiomáticamente.

El lógico opera, pues, en lo ideal (por oposición a lo real) y tiene el derecho de mantenerse en esta esfera, ya que el equilibrio de que trata nunca se halla del todo concluido, pues es proyectado siempre más alto, en la medida de las nuevas construcciones efectivas. En cuanto a los sociólogos y a los psicólogos, no puede menos que recurrir los unos a los otros cuando buscan una respuesta acerca de cómo se lleva a cabo en realidad este equilibrio<sup>379</sup>.

### *1. 18 Ritmos, regulaciones y agrupaciones*

La inteligencia aparece como una estructuración que imprime ciertas formas a los intercambios entre el o los sujetos y los objetos que los rodean, tanto en la proximidad como a la distancia. Su originalidad se refiere esencialmente a la naturaleza de las formas que a este efecto construye.

La vida misma es “creadora de formas”, esas “formas” biológicas son las del organismo, de cada uno de esos órganos y de los intercambios materiales que ellos establecen con

---

<sup>378</sup> Cf. TOURIÑAN LOPEZ, J.A.- RODRIGUEZ MARTINEZ, A.; “La significación del conocimiento de la educación”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 49, Fascs. 1/2, *Filosofia e Educação-II* (1993), pp. 29-62 <http://www.jstor.org/stable/40337024>

<sup>379</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 215-218.

el medio. Con el instinto, las formas anatómicas-fisiológicas se desdoblán en intercambios funcionales, es decir, en “formas” de conducta.

El hábito y la percepción constituyen otras “formas” fijando las leyes de su organización. Nuevas formas de ello presenta todavía el pensamiento intuitivo. Y la inteligencia operatoria se caracteriza por esas “formas” móviles y reversibles que constituyen los grupos y agrupaciones.

El orden de sucesión de las estructuras o “formas” fundamentales que interesan al desarrollo de la inteligencia, sería el siguiente: ritmos, regulaciones y agrupaciones. Las necesidades orgánicas o instintivas que constituyen los móviles de las conductas elementales son, efectivamente, periódicas y obedecen, por lo tanto, a una estructura de *ritmo*: el hambre, la sed, el apetito sexual, etcétera.

El ritmo caracteriza, pues, los funcionamientos que se sitúan en el punto de reunión entre la vida orgánica y la vida animal. El ritmo es igualmente a base de los movimientos, incluso los que componen el hábito motor. El esquema del ritmo requiere siempre la alternancia de dos procesos antagónicos, uno de los cuales funciona en la dirección de A – B y el otro en la dirección inversa B – A.

El ritmo hereditario asegura así cierta conservación de las conductas que no excluye de ningún modo su complejidad ni incluso una relativa flexibilidad. Los ritmos elementales se integran en sistemas más vastos; una percepción, por ejemplo, constituye siempre un sistema de conjunto de relaciones, pudiendo así concebirse como la forma momentánea de equilibrio de una multitud de ritmos sensoriales elementales, reunidos o interfiriéndose entre sí de diversas maneras. Este sistema tiende a conservarse en tanto que totalidad, mientras los datos exteriores no se modifiquen; pero, en cuanto éstas cambian, la acomodación a los nuevos datos determinan un “desplazamiento de equilibrio”.

Hay, pues, regulación, es decir, intervención de procesos antagónicos comparables a los que se manifiestan ya en los movimientos periódicos, pero ahora el fenómeno se produce en una escala superior, mucho más compleja y amplia, y sin necesaria periodicidad.

El desplazamiento de equilibrio, que resulta en definitiva el origen de la regulación, configura, por lo pronto, un equivalente intuitivo de las operaciones inversas, en especial cuando las anticipaciones y reconstituciones representativas alcanzan mayor amplitud de una manera que se puede considerar casi sincrónica, lo cual se produce muy

asiduamente en el caso de las “intuiciones articuladas”. Las operaciones no constituyen, en efecto, otra cosa que un sistema de transformaciones coordinadas y que han llegado a ser reversibles cualesquiera sean sus combinaciones.

El ajuste a la experiencia se mantiene a la sazón en equilibrio permanente, sin especificar las operaciones efectuadas, con la asimilación que se ha promovido, por ese mismo hecho, al rango de necesaria deducción.

Ritmo, regulaciones y agrupación expresan los tres momentos del mecanismo evolutivo que establece nexo entre la inteligencia y la energía morfogenética de la vida, permitiéndole establecer las adaptaciones necesarias<sup>380</sup>.

Si bien para Piaget el conocimiento no consiste simplemente en recibir impresiones sensibles, también es cierto que el objeto sólo es conocido gracias a la experiencia; sin embargo, es necesario tener en cuenta que se trata de la experiencia de un sujeto que conoce, por lo que (siguiendo los postulados kantianos) resulta interesante saber cómo se organiza esta forma de conocer.

El acto de conocer no deriva solamente ni de la percepción ni de las sensaciones, sino de la totalidad de la acción. Esta hipótesis cierra definitivamente una lectura empirista del conocimiento, porque en ella disponemos de una idea distinta de inteligencia; en efecto, lo propio de su mecanismo no es duplicar o contemplar sino modificar los objetos de la experiencia. Por ello, según Piaget, el sujeto que conoce no es alguien que recibe de manera pasiva información, sino que forma parte en el proceso de conocimiento.

Se entiende por esquema que las mencionadas acciones no se toman en forma aislada, sino lo que en ellas es general en el paso de una situación a otra. La repetición es, en efecto, lo que da lugar a un esquema, lo cual implica que el esquema no proviene directamente de la percepción, sino que es el resultado de esta misma generalización de acciones.

Esto conlleva que el sujeto no traduce meramente el dato de la percepción, mediante sus esquemas de acción, sino que además lo transforma y lo optimiza, cada vez que le agrega determinados marcos lógico-matemáticos o estructuras propias que son los que hacen posible la lectura perceptiva, en cuanto le dan su marco referencial.

---

<sup>380</sup> Cf. PIAGET, J.; *Psicología de la inteligencia*, op. cit., pp. 219-228.

Cuando Piaget se refiere al esquema de acción menta la capacidad del sujeto que conoce (nuestro autor lo denomina “epistémico”) para dar unidad la diversidad de lo conocido mediante los esquemas a los que hemos hecho referencia, lo cual los ubica como el inicio del pensamiento abstracto.

El esquema kantiano, como ya señalamos, aunque lo ampliamos en el capítulo siguiente de la tesis, es el elemento que hace posible el empleo de las categorías sobre la experiencia, por lo que resulta que únicamente son fuente de conocimiento que se aplican a los fenómenos; por ello la afirmación de Kant: “Intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacíos” (KrV A50/ B 74).

Sin lugar a dudas que este es el trasfondo conceptual de Piaget, cuando presenta los mecanismos de regulación: “...regular el registro de los observables consiste en adaptar una forma a un contenido material (=asimilarlo a un concepto), y la continuación del desarrollo equivale a construir nuevas formas sobre esa forma de primer grado<sup>381</sup>.”

Del mismo modo, Piaget no supone que el conocimiento se halle pre-formado como podría deducirse de una posición que parta del innatismo. La afirmación de que todo conocimiento es acción, deja de lado esta postura, ya que no existe conocimiento antes de que el sujeto accione sobre los objetos. En este punto, es necesario tener en cuenta las relaciones que existen entre la razón y la organización biológica.

Piaget afirma que se dan determinados factores hereditarios que condicionan el desarrollo intelectual. Estos pueden ser de tipo estructural (la manera, por ejemplo, en que está formado nuestro sistema nervioso, es decir morfogenético) o de tipo funcional, es decir, que tiene que ver con cierta organización interna (el funcionamiento mismo).

Cuando Piaget afirma que “...la inteligencia es adaptación biológica equivale, pues, a suponer que es especialmente una organización y que su función es la de estructurar el universo como el organismo el medio inmediato”<sup>382</sup>. Esta organización es una función invariante, es decir, que se halla en todos los niveles del desarrollo intelectual del sujeto: consiste en la adaptación del organismo (comprendido el sujeto) a los objetos de conocimiento. Y por ser invariante, constituye una especie de *a priori* funcional de la razón. Esta organización pone las condiciones de posibilidad del conocer.

---

<sup>381</sup> PIAGET, J.- INHEDER, B, *Psicología del niño*, op. cit., p. 68.

<sup>382</sup> PIAGET, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Madrid: Aguilar, 1981, pág. 14.



Pero este *a priori* no debe entenderse como si existieran estructuras previas y dadas desde el comienzo del desarrollo, estructuras necesarias y preestablecidas para el conocimiento, ya que estas funciones aunque son hereditarias y actúan desde los primeros estadios de la evolución intelectual, no se imponen a la conciencia del sujeto sino gradualmente.

Por esto, Piaget afirma que "...el *a priori* no se presenta en forma de estructura necesaria más que al término de la evolución de las nociones y no en su inicio: por consiguiente, aunque sea hereditario, el *a priori* se encuentra en las antípodas de lo que antaño se llamaban las *ideas innatas*"<sup>383</sup>.

Toda estructura deriva de una estructura anterior, por lo tanto cuando Piaget habla de *a priori* no se está refiriendo a un fundamento absoluto, sino a una cierta gradualidad, es decir, que se impone de manera progresiva, por oposición absoluta a la noción de condición previa.

Kant considera a las verdades matemáticas como sintéticas y *a priori*; sintéticas porque las conclusiones descubren nuevas conexiones que no están dadas en las premisas; y *a priori*, porque no se sostienen en la experiencia (son universales y necesarias); por el contrario, Piaget afirma que estas mismas estructuras lógico-matemáticas son también sintéticas pero no *a priori* como conlleva en Kant. Por el contrario, son el resultado final del proceso denominado equilibración.

En definitiva, como dijimos en la introducción, la epistemología de Kant influyó significativamente en la construcción de la teoría piagetiana, ya que en ambos el sujeto impone a la percepción una organización interna o estructuras que hacen posible ordenar lo dado en la experiencia, convirtiendo a ésta en objeto de conocimiento; sin embargo, para Piaget las estructuras *a priori* kantianas no corresponden a marcos preestablecidos, sino que tienen que ver con un vínculo progresivo de construcciones en constante transformación.

---

<sup>383</sup> Ibidem p. 25.



## CAPÍTULO II. PENSAMIENTO DE ANTONIO MILLAN PUELLES EN LA TEORÍA DEL OBJETO PURO

Tal como señalamos en la Introducción, en este punto nos abocamos a la presentación del pensamiento de Antonio Millán Puelles en *La teoría del objeto puro*, en cuanto crítica del idealismo en general y de Kant en especial.

Kant representa el intento de legitimación del pensamiento moderno post-cartesiano, en tanto busca justificar la pretensión de que, a partir de los conceptos puros del entendimiento, se da la capacidad de alcanzar un tipo de conocimiento que podemos tipificar como objetivo.

Resulta, en efecto, más acuciante justificarse para plantear una ontología idealista, pues con Kant parece establecido que lo dado está constituido por representaciones sensibles o fenómenos y que los conceptos no proceden de aquellos.

El problema para Kant, entonces, era si efectivamente se puede conocer una realidad *a posteriori*, por medio de estructuras necesariamente *a priori*. Como hemos estudiado también en Piaget, estas categorías son únicamente estructuras subjetivas, pues, en evidente paradoja, en Kant, el conocimiento objetivo depende del yo; esto implica que la legitimidad de una representación en cuanto tal es representación de un yo (la percepción, en definitiva, es entendida como autopercepción). Pero ésta sólo legitima los objetos en cuanto dados, es decir, percibidos y pensados.

En este contexto, nos proponemos presentar la refutación del pensamiento kantiano en la *Teoría del Objeto Puro*, como ya señalamos en la Introducción. De los múltiples aspectos de la prolija impugnación de Millán Puelles, hemos preferido detenernos —en orden a su aplicación a Piaget— en cinco tópicos, todos bajo la relación propia del libro, que descansa en la interrelación real-irreal: a) el realismo empírico de Kant; b) el idealismo fenomenológico de Husserl; c) taxonomía de lo irreal y las diversas formas de lo posible como representación posible; d) contraposición entre realismo empírico y metafísico y e) etiología del objeto puro.

## 2.1 Presentación del texto

La obra de Antonio Millán Puelles se aplica a las cuestiones centrales de la teoría del conocimiento y consecuentemente –dado el realismo intrínseco de nuestro autor- de la ontología<sup>384</sup>. En ella, con la plenitud del detalle, se confirma la visión teórica y las soluciones de la metafísica realista. En efecto, los temas nucleares del ser y del conocer tienen un tratamiento peculiar, puesto que el punto de partida de la reflexión está dado por la cuestión de los objetos puros, es decir, inexistentes.

La peculiaridad de su tratamiento se encuentra en el *modus* de su actividad filosófica, pues no pretende iniciar desde cero una filosofía sino – algo mucho más complejo- ampliar el horizonte de un filosofar secularmente acreditado. Su fecundidad metafísica, entonces, echa raíces en que continúa la senda abierta por el realismo, aunque, en principio, su continuidad verse sobre lo irreal.

La oposición entre lo real y lo irreal es posible tan solo por cuanto ambos coinciden en su objetual presencia a la conciencia; y así se explica que el concepto de lo real como real es necesariamente solidario de la noción de lo irreal *ut sic*<sup>385</sup>.

En relación directa con esta postura, el primer paso de Millán-Puelles consiste en desarmar la construcción dialéctica del inmanentismo, la que se desarrolla en explícita oposición al realismo. Quedan también refutadas las perspectivas del idealismo trascendental de Kant, del idealismo acosmístico de Berkeley, del idealismo absoluto de Fichte, Schelling o Hegel, y, de manera consecuente, el idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl, así como también las críticas al principio de inmanencia como las presentan Heidegger y Hartmann.

Se trata de un requerimiento metafísico de primer orden, dado que el idealismo presupone el realismo espontáneo de la actitud natural, aunque sin duplicar esta

---

<sup>384</sup> Cf. FICARA, E.; *Die Ontologie in der "Kritik in der reinen Vernunft"*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, pp. 33-48. Este texto nos ha permitido comprender más profundamente la crítica de A. Millán Puelles, pues señala los elementos centrales de la "Filosofía trascendental" (pp. 33-48) en clara perspectiva kantiana.

<sup>385</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, Madrid, Ediciones Rialp, 1990, p. 13. Para el marco completo de su posibilidad teórica vid. p. 18: "Sin contar con la noción de lo irreal no cabe ningún realismo, ni siquiera el posible de una mera actitud. Es el caso, en efecto, que el realismo vivido o ejercido no es un pensar sin conciencia de la irrealidad de lo pensado en alguna ocasión. Sin abandonar en modo alguno la actitud natural, nos percatamos de haber cometido errores, situándonos, desde luego, en el pretérito... y también advertimos el carácter ficticio de las criaturas de nuestra imaginación en el instante mismo en el que ésta las hace aparecer; y sin salirnos tampoco del presente, ni de la actitud natural, nos damos cuenta de la irrealidad peculiar de los objetos de nuestros propios planes mientras éstos no son llevados a la práctica".

perspectiva respecto del realismo teórico, “sino que lo pone como aquello a lo cual se opone (...) se hace preciso decir que la tesis realista es por primera vez concebida, y no sólo impugnada, en el seno del idealismo”<sup>386</sup>.

Como resulta claro en la expresión del idealismo que se pone de manifiesto en Jean Piaget, aquél piensa al realismo como un enunciado que se debe negar: de hecho enuncia una negación; al momento de pensarlo en términos negativos, lo hace concretamente explícito, con una justeza que no puede hacerlo el realismo espontáneo de la actitud natural<sup>387</sup>.

Esta ambigüedad del idealismo, asumida completamente por Jean Piaget, deforma efectivamente las tesis realistas, a partir de sus propuestas inmanentistas. Afirma Millán Puelles:

...ningún objeto, irreal o real, puede darse, en tanto que objeto, fuera de la conciencia o, mejor, independientemente de su acto. Todo objeto es objeto *ante* la conciencia, *para* ella y *por* ella. Esta afirmación puede admitirse sin ningún signo idealista; más aún; hay que hacerla como una exigencia del realismo. Con la necesaria pulcritud, ésta distingue el en-sí de lo real como real y su relatividad a la conciencia en tanto que objeto de ella. En su oposición al idealismo, el realista tiene y puede que afirmar la relatividad propia del objeto, sin negar el en-sí de lo real. (...) Lo que el pensamiento inmanentista habría de hacernos patente no es que no cabe pensar sin que lo pensado sea objeto de pensamiento, sino esto otro: que no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo ser objetual ante una subjetividad consciente en acto<sup>388</sup>.

## 2.2 La Teoría del objeto puro y el principio de la inmanencia

A lo irreal le es esencial tanto el ser un objeto cuanto el no poder serlo si a su vez lo real no lo pudiera ser”, dicho de otro modo: “la teoría del objeto puro es imposible si no es posible que lo transobjetual sea objetual”<sup>389</sup>.

Éste podría considerarse el postulado del realismo frente al principio de inmanencia idealista. Lo irreal y lo real van de la mano; sin el último no habría nada que decir porque la consideración de lo irreal es gracias a que existe el ser. Lo real tiene que ser un objeto de conciencia, pues por ello puede entenderse lo irreal como objeto.

---

<sup>386</sup> Ibidem p. 19.

<sup>387</sup> Cf. Ibidem 19-20.

<sup>388</sup> Ibidem 41-42.

<sup>389</sup> Ibidem p. 40.

El principio de la inmanencia considera contradictorio que lo transobjetual sea objetual dado que la presentación de lo transobjetual se hace de manera objetual, es decir que este juicio permanece con elementos de la conciencia; textualmente la tesis idealista dice:

...el pensamiento de un objeto independiente de la conciencia es totalmente contradictorio, porque, al pensar un objeto, hago de él un contenido de mi conciencia. Mas si entonces afirmo que existe fuera de mi conciencia, me contradigo a mí mismo. Por consiguiente, no hay objetos reales contramentales, sino que toda realidad se encuentra recluida en la conciencia” (es la fórmula utilizada en el conocido manual de “Teoría del conocimiento” de J. Hessen)<sup>390</sup>.

Antonio Millán Puelles analiza la anterior afirmación y hace notar que es distinto el concepto de “realidad” con el de “objeto real”, que aquí se menciona.

Ningún objeto irreal o real, puede darse, en tanto que objeto, fuera de la conciencia o, mejor, independientemente de su acto. Todo objeto es objeto *ante* la conciencia, *para* ella y *por* ella. ... éste distingue el en-sí de lo real como real y su relatividad a la conciencia en tanto que objeto de ella<sup>391</sup>.

En la misma dirección, Antonio Millán Puelles señala que, en su oposición al idealismo, el realismo puede y tiene que afirmar la relatividad propia del objeto, sin negar el en-sí de lo real. Al peculiar en-sí de lo real corresponde, en el lenguaje de la teoría del objeto puro, el valor transobjetual, siendo, en cambio, lo objetual, en ese mismo lenguaje, lo correspondiente a la relatividad propia del objeto<sup>392</sup>.

La contradicción que el argumento inmanentista trata de hacernos ver se observará indiscutiblemente si el valor transobjetual no pudiese en manera alguna ser pensado. Ahora bien, lo que no cabe es pensarlo sin hacerlo objetual en cierto modo: justamente en cuanto pensado y únicamente así.

Pero cabe, en cambio, pensarlo sin hacerlo meramente objetual: concibiéndolo como algo que no se limita a ser pensado; claramente está que el ser no se agota en nuestro pensamiento, es decir, que como objeto sea sinónimo de ser.

Lo que el argumento inmanentista habría de hacernos patente no es que no cabe pensar sin que lo pensado sea objeto de pensamiento (esto de alguna manera es cierto ya que pensamos con

---

<sup>390</sup> Ibidem p. 41.

<sup>391</sup> Idem.

<sup>392</sup> Cf. Idem.

esos objetos, con conceptos necesariamente), sino esto otro (la tesis realista): que no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo ser objetual ante una subjetividad consciente en acto<sup>393</sup>.

Entonces sería más absurdo pensar que todos nuestros pensamientos son totalmente independientes de la realidad y sería completamente correcta la teoría de Platón y de cualquier posición particular que haga un sistema lógico o hasta ficticio, como lo hacen las películas que coincide todo en un mundo virtual.

Se deberá tener en cuenta que esos mundos son posibles gracias, por una parte, a la facultad imaginativa, creadora y principalmente intelectual, pero preponderantemente a que tenemos una base de realidades que aprehendemos de fuera, de la realidad; es siempre posible jugar con ello, hasta hacer posturas o corrientes filosóficas que, con una dimensión del ser, generan un sistema lógico creíble, pero que terminan siendo un reduccionismo.

La citada tesis inmanentista es fallida porque no demuestra que la objetualidad afecte al ser de una manera necesaria, de tal forma que el ser fuese imposible sin hacer una relación a la conciencia. Digamos que el mismo inmanentismo se cierra sobre sí mismo y le es imposible salir de ahí, de la conciencia. Dice Millán Puelles que, al carecer de esa demostración, el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología (no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento) o una petición de principios (lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado). Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo, cuya objetualidad no agote su propio ser<sup>394</sup>.

El principio de la inmanencia, o axioma de la conciencia, es uno de esos ataques, y el realismo lo impugna para justificar o defender la cognoscibilidad de lo real. La “cognoscibilidad de lo real” es mantenida, en su más amplia forma, como posibilidad de ser, objeto de una verdadera intelección, y afirmada así como “propiedad” del ente en cuanto ente, por una ontología de inspiración radicalmente aristotélica y en el que, por tanto, la actividad de conocer es concebida, ante todo, como una flexión del ser.

---

<sup>393</sup> Ibidem pp. 41-42.

<sup>394</sup> Idem p. 42.

### 2.3 El realismo empírico de Kant

El significado de la tesis de la teoría del objeto puro de Millán Puelles se escalona en tres afirmaciones: a) lo irreal es objetual (sólo se da en el acto de la conciencia); b) la objetualidad de lo irreal es esencial o pura (equivalentemente, lo irreal es objetual de una manera intrínseca y necesaria); c) la pura objetualidad pertenece exclusivamente a lo irreal.

Aquí es donde se sintetiza y concentra el carácter de la teoría del objeto puro, en un realismo metafísico. En ésta se mezcla y puede confundirse con el “realismo empírico” de Kant, en tanto doctrina incompatible con la teoría del objeto puro (de naturaleza transobjetual)<sup>395</sup>, a la cual, por contraste, ayuda a perfilar y esclarecer.

Kant utiliza la noción de “realismo” calificándolo de “empírico”, para dar expresión al exacto significado de su propia doctrina; en ésta, por otra parte, hay una “refutación del idealismo”, con el fin de darnos una prueba de que existen en el espacio cosas exteriores a nosotros, “cosas en sí”.

La ambigüedad de Kant, como en otras ocasiones, permite interpretaciones muy diversas. Hasta puede que se vea en Kant, como lo hizo N. Hartmann, al protagonista del resurgimiento de la visión espontánea del mundo. Se presentaría así una refutación realista del propio realismo; sin embargo hay que tener en cuenta que esta postura de Kant sigue siendo gobernada por su idealismo trascendental<sup>396</sup>.

... lo que Kant llama la realidad empírica y, consiguientemente, el sentido también de su realismo empírico, son cosas incompatibles con la realidad a la que apunta la teoría del objeto puro cuando ésta habla, en contraposición a lo irreal, de aquello a lo que compete una objetualidad no necesaria y de carácter extrínseco. La realidad calificada de empírica por Kant es esencialmente objetual –objeto puro- en el estricto sentido que aquí se da a esta expresión<sup>397</sup>.

De real no tiene nada, ni de empírico, aunque debería tenerlo porque de ahí lo saca Kant, pero de inmediato lo pasa al campo exclusivamente de la conciencia por no considerarlo un en-sí. En Kant, tener realidad empírica quiere decir no limitarse a ser una simple

---

<sup>395</sup> Cf. *Ibidem* p. 44

<sup>396</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>397</sup> *Ibidem* p. 45



construcción imaginaria o mero producto subjetivo, sino contar con la objetiva validez de lo que se ofrece en la experiencia<sup>398</sup>.

No conviene a lo que en sí mismas son las cosas, sino a lo que son en función de nuestra experiencia de ellas. Se trata, en definitiva, de algo que no posee un valor transobjetual, porque o bien es fenómeno -en tanto opuesto a cosa en sí- o bien es condición, meramente formal, para que el fenómeno se constituya, según las exigencias peculiares de la capacidad humana de intuir<sup>399</sup>.

El espacio y el tiempo son para Kant realidades empíricas, no obstante la idealidad trascendental que también les asigna como puras condiciones apriorísticas de la posibilidad de la experiencia (cantidad, calidad, relación, modalidad).

Los fenómenos como los entiende Kant, no son objetos exclusivamente objetuales porque tienen un fundamento trascendente, a saber, las cosas en sí. Habría que reconocer que el pensamiento kantiano, además de un realismo empírico, es también, aunque desde luego a su modo y manera, un auténtico realismo metafísico. Y así, en efecto, habría que considerarlo, si la tesis de la existencia de las cosas en sí no estuviese, en Kant, compensada por un grave y manifiesto prejuicio de carácter esencialmente anti-realista<sup>400</sup>.

Aunque posteriormente cae esta posibilidad, ya que el segundo Kant le niega a la cosa en sí el valor y el significado de una cosa real, reduciéndolo a un acto del entendimiento. Las cosas en sí no las podemos conocer, sino tan sólo pensar, prejuicio anti-metafísico, pues para el realismo lo real no puede establecerse con pensamientos que no sean a la vez conocimientos.

La existencia para Kant sólo es pensada pero no conocida; existe efectivamente, en nosotros, la necesidad de pensar la existencia: ella no está dada como algo externo a nuestro pensamiento e independiente de él.

Lo que en definitiva impide todo acto humano de conocimiento, de las cosas en sí –de su existencia, no menos que de su esencia- es en Kant el relativismo de su modo de concebir el conocimiento sensorial. La experiencia no alcanza ningún “en sí”, pues está reclusa

---

<sup>398</sup> Cf. Ibidem

<sup>399</sup> Cf. Ibidem

<sup>400</sup> Cf. Ibidem

en el mundo de los fenómenos, que, aunque basados en las cosas en sí, no las hacen patentes, antes por el contrario, las ocultan<sup>401</sup>.

En su oposición al idealismo, el realismo puede y tiene que afirmar la relatividad propia del objeto, sin negar el en-sí de lo real. Al peculiar en-sí de lo real corresponde, en el lenguaje de la teoría del objeto puro, el valor transobjetual; en cambio, lo objetual, en ese mismo lenguaje, resulta lo correspondiente a la relatividad propia del objeto.

La contradicción que el argumento inmanentista trata de hacernos ver se dará indiscutiblemente si el valor transobjetual no pudiese en manera alguna ser pensado. Ahora bien, lo que no cabe es pensarlo sin hacerlo objetual en cierto modo: justamente en cuanto pensado y únicamente así.

Más cabe, en cambio, pensarlo sin hacerlo meramente objetual: concibiéndolo como algo que no se limita a ser pensado; claro está, al mismo tiempo, que el ser no se agota en nuestro pensamiento, es decir, que como objeto sea sinónimo de ser. Lo que el argumento inmanentista habría de hacernos patente no es que no cabe pensar sin que lo pensado sea objeto de pensamiento (esto de alguna manera es cierto, ya que pensamos esos objetos, con conceptos necesariamente), sino esto otro (la tesis realista): que no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo ser objetual ante una subjetividad consciente en acto<sup>402</sup>.

Poco importa que, en calidad de fundamentos del conocimiento sensorial y, por tanto, de los fenómenos, ponga Kant las cosas en sí como “objeto trascendental”. En realidad, no tiene sentido su consideración del en-sí, si es imposible tener noticias de él. Aquello que en la experiencia conocemos no es nunca la cosa en sí, por lo cual el hablar de ellas como objetos exige, indudablemente, instalarse en un plano superior al que es propio de la experiencia<sup>403</sup>.

... en el lenguaje kantiano se denomina “objeto trascendental” a lo que se llama también la “cosa en sí” puede explicarse en atención a que ésta, sin ser un objeto empírico, tampoco es considerada, en el pensamiento de Kant, como auténtico “objeto trascendente”. En tanto que trascendente no cabría hacerlo objeto de un cierto conocimiento, sino sólo de un cierto pensamiento<sup>404</sup>.

---

<sup>401</sup> Cf. Ibidem p. 46.

<sup>402</sup> Cf. Ibidem pp. 41-42.

<sup>403</sup> Cf. Ibidem

<sup>404</sup> Ibidem p. 47

Lo anterior resulta, sin duda, una ambigüedad, porque se intenta que ese valor de trascendental equivalga al en-sí; a su vez, no puede afirmarse de este modo, porque terminaría aceptando que de manera empírica, hubiera captado el en-sí; entonces lo habría aprehendido del fenómeno y el propio Kant ha dicho que éste sólo es apariencia y no es posible alcanzar el en-sí. Realmente es una encrucijada para el entendimiento que no tiene claridad, pues cae en una especie de misterio gnoseológico: finalmente le cree sin que lo haya demostrado.

Cabe pensar que Kant hace un juego de equilibrio entre prótasis y apódosis: prótasis, la cosa en sí, fundamento de la experiencia, no es empíricamente aprehensible y, en consecuencia, tampoco es, de una manera directa, cognoscible. Apódosis, la tesis que se acaba de enunciar es ya un cierto conocimiento, no una mera conjetura o simple hipótesis, concerniente a la cosa en sí; de donde resulta que ésta, aunque no cognoscible de una manera empírica y directa es, sin embargo, objeto de un conocimiento intelectual y reflejo<sup>405</sup>.

No se puede negar que la idea de la cosa en sí es por Kant derivada de un conocimiento perceptivo ya que la cosa en sí aparece en Kant justificada a través de una reflexión sobre nuestra experiencia, como un fundamento o una causa, pura y simplemente inteligible, de los objetos empíricos. Pero de nuevo se impone la necesidad de excluir de la cosa en sí todo auténtico valor transobjetual, porque la conciencia perceptiva, tal como Kant la interpreta, no capta nada expresivo, como algo que trascienda los fenómenos...<sup>406</sup>.

En la teoría kantiana de la percepción, la cosa en sí es admitida sólo como una causa, de tal manera que, por no ser sensible, tampoco cabe que pueda darse como objeto o término intencional del conocimiento perceptivo. Por el contrario, en la gnoseología aristotélica, el principio real de la percepción es también su término intencional u objetual<sup>407</sup>.

El realismo comienza ya en la afirmación del valor trascendente de nuestro conocimiento sensorial, que es el primero de nuestros conocimientos. Ésta es la causa determinante que impide conciliar el realismo con la relativización fenoménica que practica Kant de la experiencia<sup>408</sup>.

---

<sup>405</sup> Cf. Ibidem

<sup>406</sup> Ibidem pp. 49-50.

<sup>407</sup> Cf. Ibidem p. 50.

<sup>408</sup> Cf. Ibidem p. 48.

La experiencia carece de significado, sólo se toma como una superficial aprensión, es decir, no comprensiva del en-sí-, una especie de reflejo o ilusión que Kant no quiere validar.

Esto nos lleva, sin embargo, a menospreciar la experiencia y por tanto a no considerar la realidad como fuente de conocimiento, sino como una especie de conciliación del entendimiento con lo que “aparece” ahí fuera.

De este modo se concibe como verdadero lo que se adecua al intelecto con las formas generales de nuestro pensamiento pero no con el ser, con la realidad, sino con la realidad de mi propio pensamiento: las leyes de “mi” pensamiento que se intuyen como *a priori*.

Todo es inmanentismo, todo sucede dentro de mí. Para Aristóteles, el objeto de la actividad del percibir es esencialmente relativo, por el mismo sujeto que percibe y por la causa que provoca esta actividad, pero esta doble actividad no eclipsa a la cosa en sí; relatividad no equivale a relativismo:

A la luz de su diferencia con el inmanentismo gnoseológico del pensamiento de Kant, la teoría del objeto puro se enriquece con un conocimiento más explícito de su propio significado para la metafísica realista, determinándolo, de una manera muy concreta, mediante la afirmación del carácter originariamente perceptivo de la objetualidad de lo real. Objetos puros o meramente objetuales son, de esta forma, todo aquellos que se contraponen a los que, siendo transobjetuales, se objetivan primordialmente como términos de algún conocimiento perceptivo<sup>409</sup>.”

En la teoría del objeto puro, lo perceptivo es valioso por su origen en la experiencia, pues conlleva un alto valor significativo: la realidad llena de significado resulta el punto de arranque para el intelecto. El objeto puro es relativo en la única forma según la cual puede serlo: gnoseológicamente, no en sentido ontológico. Ya que no es transobjetual, es irreal, no existe, no está en la realidad; depende totalmente de la conciencia, es relativo a ella, en este sentido. Sin embargo se pone de manifiesto una vinculación propiamente real.

Lo irreal no puede tener vínculos reales. Los objetos meramente objetuales dependen de la conciencia –y a ella son, por ende, relativos- como meros objetos que se agotan en su pura objetualidad<sup>410</sup>.

---

<sup>409</sup> Ibidem

<sup>410</sup> Cf. Ibidem p. 52.

También los objetos reales dependen de la conciencia –y a ella son relativos- en una forma puramente objetual, es decir, sólo en tanto que objetos, pero no sólo en tanto que meros objetos, puesto que son reales. Así pues, la inmanencia objetual a la conciencia es común al objeto puro y al que posee un valor transobjetual, pero mientras que aquel agota en esa inmanencia su vigencia y fuera de ella no es nada (inmanencia objetual), todo objeto dotado de valor transobjetual tiene, no como objeto, sino en cuanto ente, un ser que no consiste ni se agota en su darse ante la conciencia.

Mas, justamente por ello, puede haber en el caso de lo real un cierto modo de ser inmanente a la conciencia, que es imposible, en cambio, para el objeto puro: la inmanencia ontológica o real, no la objetual o gnoseológica.

Toda actividad de la conciencia es de un modo real, no de manera objetual, inmanente a la conciencia misma o, para hablar con más exactitud, a una efectiva subjetividad sustantiva; se refiere a nuestro parecer, a la subjetividad sustentante de entes, de realidades. Se trata de la subjetividad que se encuentra en la situación de no poder constituir en objeto a ninguna realidad o irrealidad: hay sólo actos de conciencia de la subjetividad<sup>411</sup>. Esta afirmación exige que la subjetividad no se constituya como conciencia, sino como aptitud de aquella.

La subjetividad por sí misma no puede hacerlo, necesita de la conciencia para la constitución de los objetos reales o no; en efecto cuando estoy inconsciente, mi subjetividad no deja de ser lo que es<sup>412</sup>.

#### 2.4 *El idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl*

La inmanencia del realismo es un principio de inmanencia ontológica que a la subjetividad conviene en todos los actos mentales; es uno de los aspectos del realismo metafísico, por cuanto implica una distinción no sólo conceptual entre el accidente y la sustancia<sup>413</sup>.

Esto mismo es tesis del tratamiento a-metafísico, meramente fenomenológico de las vivencias intencionales que hace Husserl, al concebirlas como episodios reales del flujo de la conciencia. Estas vivencias son inmanentes a este flujo, mientras que, en cambio, se han de tener por trascendentes a él los respectivos objetos.

---

<sup>411</sup> Cf. *Ibidem* pp. 94-95.

<sup>412</sup> Cf. *Ibidem* p. 95.

<sup>413</sup> Cf. *Ibidem* p. 53.

La trascendencia así atribuida por Husserl a los objetos de nuestras vivencias de carácter intencional no significa otra cosa sino que los objetos en cuestión no pertenecen al flujo de la conciencia, al cual son inmanentes sólo en tanto que objetos, no de un modo efectivo ... lo inmanente al flujo de este vivir goza de una realidad indubitable y, por tanto, no puede ser un mero objeto, antes por el contrario, hay que tomarlo como lo real a lo que todo objeto, en cuanto objeto, es necesariamente relativo.<sup>414</sup>

Lo inmanente en sentido fenomenológico es trascendente en acepción ontológica. El proceso que ofrece Husserl es un excelente proceso de adquisición de lo real; sin embargo, el problema se presenta al proponer un excelente método, que es sólo tal para lo interno a la conciencia.

Husserl no quiere decir que en realidad no exista lo no inmanente (fenomenológicamente hablando) a la conciencia, pero tampoco quiere decir que en realidad exista. No quiere decir nada a este respecto, se mantiene en pura epojé, en el efectivo ejercicio de la pura actitud fenomenológica. "... En ello estriba el sentido de su idealismo fenomenológico-trascendental<sup>415</sup>.

Igual que en Kant da la posibilidad a que exista una parte en-sí, ultra-fenoménica, aquella que ha de buscar enseguida en su proceso inmanente; toma igual que en Kant un acercamiento a algo extra-mental. Como señala Millán Puelles, hay un cierto paralelismo, quizá no buscado por el propio Husserl, entre la afirmación kantiana de la existencia de cosas que no son exteriores y la aclaración husserliana, según la cual el pensamiento fenomenológico no niega que el mundo exista.

Kant mantiene un realismo empírico, donde se admite la validez objetiva de los fenómenos, entre ellos los propios de la experiencia externa, negándoles, sin embargo, todo valor absoluto (validez transubjetiva o intersubjetiva), pero no transobjetual, por ser esencialmente relativa a nuestra propia manera de tener representaciones. Se afirma así la esencial relatividad del mundo (como realidad empírica) a la conciencia (como lo absoluto)<sup>416</sup>.

Señala Millán Puelles que la contradicción del idealismo de la fenomenología trascendental husserliana consiste en la deliberada indecisión que ésta mantiene

---

<sup>414</sup> Ibidem p. 54.

<sup>415</sup> Idem.

<sup>416</sup> Cf. Ibidem p. 57.

respecto a los *cogitata* (*ego*, *cogitans* y *cogitata* como residuos de los fenómenos) que, sin mostrarse como meras ficciones, ni como absurdos o imposibilidades, tampoco son, sin embargo efectivas *cogitationes*<sup>417</sup>.

Millán Puelles advierte que el punto de conjunción entre la teoría del objeto puro con la fenomenología trascendental de Husserl radica en las vivencias intencionales, ya que se hallan provistas de efectiva existencia cuando están siendo ejercidas y, en cambio, carecen de ella cuando, por obra de la reflexión, se dan tan solo como *cogitata*. Y los objetos fingidos y los imposibles carecen de esa existencia que poseen las *cogitationes*, cuando están ejerciéndose y que no tienen al comportarse en la conciencia como objeto de reflexión<sup>418</sup>.

Si, al menos, se concibe el entendimiento como la facultad que nos posibilita el conocimiento objetivo, a partir de su espontaneidad, que forja conceptos y que juzga lo dado a la experiencia inmediata, entonces, integra el conocimiento desde una actividad pensante, por la propia espontaneidad del entendimiento humano.

Esta aproximación kantiana al conocimiento humano implica una doble dimensión de la conciencia: la intuición y el pensamiento; la sensibilidad y el entendimiento. Por ello parece referirse sólo al conocimiento humano en cuanto humano y la completa de inmediato mediante esta doble afirmación: la intuición, definida en referencia inmediata al objeto, sólo se da a nivel sensible, como una referencia que supone la pasividad de la conciencia y la afirmación correlativa, según la cual el entendimiento –en tanto que espontáneo- carece en sí mismo de toda intuición; ello significa que el hombre carece intelectualmente de modo inmediato de contenido cognoscitivo determinado, que pueda otorgar un cierto conocimiento.

Kant define al conocimiento con la doble exigencia (y también simultánea); por un lado, una facultad intuitiva, que sólo es posible al ser humano de manera receptiva; por otra, una facultad pensante y espontánea, que juzga por conceptos. Al mismo tiempo, si son simultáneas no puede darse primacía a una sobre otra; esto permite presuponer que con este criterio se da un concepto de la esencia del conocimiento, en la que se hace problemática la función universalizante del conocimiento.

---

<sup>417</sup> Cf. Idem

<sup>418</sup> Cf. Idem.

La consideración del entendimiento como una facultad receptora limitaba toda explicación de poder alcanzar la esencialidad, en el objeto de la experiencia humana, por el conocimiento intelectual. Este redescubrimiento del carácter activo del sujeto llevó a Kant también a redescubrir la intervención necesaria de la espontaneidad activa de la imaginación, para permitir acceder al hombre a la percepción de las cosas sensibles. Éste es el sentido de la conocida afirmación kantiana sobre la intuición interna: no nos conocemos más que como fenómeno y no como “en sí mismo”<sup>419</sup>.

Por el contrario, las vivencias intencionales no están siendo ningún objeto (es decir se está conociendo, acercándose al fenómeno, a la realidad, que es el punto de contacto), y cuando son objetos no están ya siendo ejercidas, por lo que no cabe atribuirles un valor transobjetual<sup>420</sup>.

Pierden contacto con la realidad, con el ente, ya que no se es capaz de decir que de ese fenómeno se tenga algo en-sí. La esencia que menciona Husserl no se corresponde con el realismo, que precisamente es lo que sí queda en este proceso y por lo que es altamente valorado el método fenomenológico.

Para Husserl, las vivencias intencionales no son fenómenos –ya que esas vivencias no son todavía ningún objeto, ya que para la fenomenología trascendental son los actos que hacen que se aparezca o se muestre. Para la teoría del objeto puro, el fenómeno en sentido riguroso es algo que se aparece o que se muestra, al decirse, pues los fenómenos muestran la realidad como algo distinto del yo; ésta es la gran diferencia entre ambas posturas<sup>421</sup>: “...las vivencias intencionales que están siendo objeto de reflexión eran algo dotado de valor transobjetual en el momento en que estaban siendo ejercidas”<sup>422</sup>.

Para la *Teoría de Objeto Puro* es el momento de contacto con la realidad, cuando los sentidos comunes se acercan y captan las cualidades del ente y comienza el proceso de abstracción, mediante el cual se logra obtener lo esencial.

Husserl no reduce el ser a su ser objeto; el berkeleyano *esse est percipi* se aplica sólo al mundo material, al ser corpóreo sensorialmente percibido, de tal modo que los objetos de nuestra experiencia externa carecen de todo auténtico valor transobjetual y, por ello,

---

<sup>419</sup> Cf. CANALS VIDAL, F.; *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987, pp. 348-350.

<sup>420</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op.cit., p. 55.

<sup>421</sup> Cf. Idem.

<sup>422</sup> Idem



lo comprendemos como objetos puros; el ser de los espíritus, en cambio, es real o efectivo, un verdadero en-sí<sup>423</sup>.

En el pensamiento de Husserl ese absoluto centro de referencia, al que todo fenómeno está (en tanto que fenómeno) constitutivamente vinculado, es la subjetividad trascendental, el yo puro o trascendentalmente reducido, no el yo empírico inmerso en el mundo propio de la actividad natural y vitalmente comprometido con él. Por ello se puede entender, aunque no por completo, la negación de que la actitud natural tuviera un sentido absoluto. ... el mundo es indudablemente relativo a mi propio yo puro...<sup>424</sup>.

En la actitud fenomenológica, en la que no cabe decir nada del valor transobjetual de los objetos empíricos, no es posible detectar una profundización de la teoría del objeto puro. En su neutralidad, no hace juego con los objetos exclusivamente objetuales: no pueden valer de fondo sobre el cual se destaque la figura de lo puramente objetual.

Hay una abstención de toda referencia a la existencia, el objeto queda tratado precisamente en calidad de objeto; la conciencia es un absoluto ser, le conviene una autosuficiencia existencial. No se puede negar la existencia de la conciencia. La conciencia es transobjetual, como expresa Millán Puelles, lo que, según Husserl, se comprueba por la vía intuitiva<sup>425</sup>.

La posición definitiva de Millán Puelles respecto al pensamiento de Husserl puede plantearse en estos términos: el inmanentismo y relativismo metódicos de Husserl tienen su origen en un intuicionismo gnoseológico, donde el temor al error prevalece sobre el deseo de encontrar la verdad en la arriesgada búsqueda del ser. Permaneciendo en esta actitud desconfiada y encerrándose, de este modo, en una aséptica zona de seguridad, cabe, sin duda, considerar los objetos puramente en tanto que objetos, más no el hacer propiamente una teoría del objeto puro, basada en la metafísica realista y, a su vez, contrapunto de ella; la teoría del objeto puro está por principio abierta a unos valores transobjetuales irreductibles a los que son propios de la conciencia pura o absoluta<sup>426</sup>.

---

<sup>423</sup> Cf. *Ibidem* p. 56.

<sup>424</sup> *Idem*

<sup>425</sup> Cf. *Ibidem* p. 59.

<sup>426</sup> Cf. *Ibidem* p. 65.

## 2.5 La versión “acosmística” del idealismo en Berkeley

El pensamiento de Berkeley es idealista pero distinto al de Kant y al de Husserl y su tesis es que todos los cuerpos, y lo que a ellos en cuanto tales pertenece, son objetos puramente objetuales, de tal suerte que únicamente los espíritus y lo que como propio de ellos les concierne son objetos reales o, equivalentemente, se encuentran en posesión de un valor transobjetual<sup>427</sup>.

Berkeley no niega el mundo (material) como apariencia, sino en afirmarlo como una apariencia pura. Así como para Kant el fenómeno tiene como fundamento la cosa en sí, para Berkeley la apariencia está desprovista de la cosa en sí. Berkeley se limita a afirmar sólo de los objetos materiales que, para ellos, *esse* es un *percipi*<sup>428</sup>.

Berkeley hace una distinción entre las percepciones imaginarias y las efectivas o reales; las primeras son hijas de nuestra fantasía y las segundas tienen una causa externa a nuestro espíritu: Dios. Unas las produce Dios en nosotros y otras las producimos nosotros mismos; ambas clases de percepciones carecen de valor transobjetual, por lo que no constituye ninguna aportación original a la teoría del objeto puro.

Lo que tiene de positivo Berkeley es la afirmación del ser espiritual tanto de Dios como del ser humano. Es un parcial realismo metafísico, -parcial como realismo no como metafísico-, también un inmanentismo parcial. La transcripción de ese parcial realismo metafísico al lenguaje de la teoría del objeto puro da un resultado que puede sintetizarse de este modo: a) únicamente lo espiritual puede tener un valor transobjetual; b) por tanto, todo lo material es objeto puramente objetual.

El inmanentismo de Berkeley se limita a los objetos materiales, que son los sensorialmente perceptibles. Afirma la realidad del espíritu, y a la vez una negación de la materia, en el polo de los actos conscientes<sup>429</sup>.

---

<sup>427</sup> Cf. *Ibidem* p. 67.

<sup>428</sup> Cf. *Ibidem* p. 68.

<sup>429</sup> Cf. *Ibidem* p. 70.

## 2.6 *La inmanencia del objeto a lo Absoluto en Fichte, Schelling y Hegel*

En el idealismo postkantiano la negación de la cosa en sí es la afirmación de una subjetividad absoluta, la plena contradicción de la razón al juzgar trascendente lo que por fuerza le ha de ser inmanente como objeto de ella<sup>430</sup>.

Así como Kant afirma la cosa en sí (extra e intra-subjetual), pero niega que podemos conocerla, los idealistas postkantianos niegan la cosa en sí extraobjetual, pero afirman un en-sí que se aprehende a sí mismo y ponen lo Absoluto por encima de toda distinción de sujeto y objeto. Lo Absoluto no puede estar condicionado por la limitación que en los sujetos relativos determinan el objeto<sup>431</sup>.

Igual que en Berkeley hay en Fichte, Schelling y Hegel una negación del valor transobjetual de todo cuanto no es subjetual; esta negación se traduce en la afirmación de la realidad del espíritu tal como se presenta en Berkeley.

En Fichte, el espíritu no puede ser concebido como determinable por algo que no es espíritu. No considera el proceso de abstracción, que tiene la capacidad de deslindarse de lo fáctico y pasarlo a lo abstracto<sup>432</sup>.

La intuición intelectual por la que el yo se capta directamente a sí mismo como actividad pura es, por su carácter intuitivo, irreductible a toda abstracción conceptual, sin dejar de ser intelectual por virtud de su índole de actividad pensante y no sensorialmente perceptiva. La intuición intelectual se lleva a cabo bajo la forma de una absoluta unión del pensar y del intuir.

En su pensamiento, sólo posee un auténtico valor transobjetual lo que se objetiva a sí mismo de una manera absoluta; de lo cual se desprende que, en función de un intuir así entendido, serían meros objetos –puras irrealidades- todos los actos captados en la intuición sensible, además de lo imaginario y de lo absurdo.

En Hegel, lo exterior al espíritu agota su sentido en la necesidad que éste tiene de pensarlo para reducirlo a su propia intimidad, vale decir, a la interioridad del propio espíritu. La pregunta de Millán Puelles muestra sus límites: ¿cómo podría la subjetividad

---

<sup>430</sup> Ibidem p. 72.

<sup>431</sup> Cf. Ibidem p. 73.

<sup>432</sup> Cf. Idem.

humana, al elevarse hasta el supremo concepto, desbordarse a sí misma sin salir de su propia finitud?

En Schelling, la proximidad al pensamiento de Spinoza se ve compensada por la idea de la Naturaleza como inconsciente espíritu en devenir; la intuición sensible es diferente de su objeto y tampoco se identifica con su mismo sujeto; la intuición intelectual es, por el contrario, la auto-presencia del sujeto en su propia auto-producción. En ella, el intuir, lo intuido y el intuyente son una sola y misma realidad. Lo vemos en la cita que hace Millán Puelles de Schelling (*Carta filosófica sobre el dogmatismo y el criticismo*, N° 8):

... nos convence de que algo existe, en el sentido propio de esta voz, mientras que todo aquello a lo que ordinariamente atribuimos el existir no es más que pura apariencia. Sólo en la intención intelectual o trascendental se da ante la conciencia la identidad de lo subjetivo y lo objetivo... la identidad absoluta del pensar y del ser es "la única verdadera realidad"<sup>433</sup>.

Estos tres autores afirman y coinciden de cierto modo con Berkeley, en que el conocimiento "nocional" del espíritu se afirma como la autopresencia del espíritu, según la forma de la intuición intelectual.

Ningún dato de la intuición empírica merece ser tenido por real en la acepción más fuerte de ese término, sino que es exclusivamente apariencial. Para Aristóteles, la percepción, en tanto que acto, aun cuando fuera errónea, es una realidad efectiva, sólo aparente si fuese una percepción errónea, no en el acto de la percepción en tanto que cierta actividad de un sujeto real. Continuando con la posición de Aristóteles, toda intuición sensible tiene una realidad, indudablemente diferente de la propia de las sustancias por ser la realidad de un accidente o cualidad.

Toda intuición sensible es real como actividad sin efecto real en algo externo a su propio sujeto; de lo contrario no sería posible conocer ningún ser según su propia entidad, sino como ya modificado por nuestra misma operación de conocerlo<sup>434</sup>.

## 2.7 Examen de algunas críticas insuficientes del principio de la inmanencia

El desacuerdo de la teoría del objeto puro con las tesis imanentistas no implica acuerdo con las diversas críticas que se han hecho al imanentismo, como por ejemplo las

---

<sup>433</sup> Ibidem p. 74.

<sup>434</sup> Cf. Ibidem p. 75.

llamadas interpretaciones espacialistas del inmanentismo. La imposibilidad de que algo esté “fuera” de la conciencia o, lo que es lo mismo, la necesidad de que todo esté “dentro de” ella, son fórmulas evidentemente espacialistas. La impugnación del inmanentismo sobre la base de su interpretación espacialista no va al fondo de la cuestión, dejando intacto el verdadero sentido del principio de inmanencia<sup>435</sup>.

Millán Puelles cita a Maritain (*Oeuvres complètes* IV, 418): “argumentar con el sentido espacial y material metafóricamente evocado por ese ‘dentro’ y por el ‘fuera’ que le corresponde es el sofisma trivial del idealismo.” Y luego lo refuta en estos términos:

La acusación de Maritain no es correcta porque el argumento inmanentista no está montado sobre una metáfora espacializante del pensar o de la conciencia, sino sobre la confusión (poco importa si voluntaria o involuntaria) de la necesidad del pensamiento para que algo pueda *ser pensado* y la necesidad del pensamiento para que algo, simplemente, pueda *ser*<sup>436</sup>.

En lo que se refiere a Husserl, Millán Puelles expresa que no resultan menos exagerados los reproches de Husserl al empleo de vocablos y de giros tales como los de existencia en la conciencia, o en el pensamiento, objeto inmanente, contenido de la representación. Respecto de ellas, no habla Husserl expresamente de la interferencia de una metáfora espacial, pero el hecho de que todas las expresiones de este tipo sean calificadas por él de metafóricas no puede entenderse de otro modo.

La intención de Husserl al denunciar los riesgos de las expresiones en cuestión va, sin embargo, más allá de la conveniencia de evitar la idea de un nexo espacial entre el pensamiento y lo pensado.

La descripción fenomenológica implica que debe excluirse una relación real entre el pensamiento y lo pensado, si bien resulta oportuno aclarar que la relación que establece Husserl entre la conciencia y su objeto excluye la causalidad, y, en este caso, es lo mismo pensar en un ser de ficción que en una auténtica o verdadera realidad<sup>437</sup>.

Esto es lo que separa a Husserl del realismo; la causalidad no es importante para él, de esta manera se aleja del nexo con la realidad y lo lleva por caminos de pensamiento particular cada vez más cercanos al idealismo.

---

<sup>435</sup> Cf. *Ibidem* p. 84.

<sup>436</sup> *Ibidem* p. 85.

<sup>437</sup> Cf. *Ibidem* p. 87.

Husserl tiene razón al excluir todo nexo causal entre el objeto en tanto que objeto y la conciencia, sin que por ello pueda afirmarse que incurre en un pensamiento inmanentista (claramente metódico y no dogmático); es un grave error –asegura Husserl– establecer una distinción real entre los objetos meramente inmanentes o intencionales y los objetos trascendentales o reales<sup>438</sup>.

Las observaciones de Husserl sobre los riesgos, por él sobrevalorados, del empleo de expresiones tales como “objeto inmanente”, “contenido” de la conciencia o de la representación, etc., no son, ni lo pretenden, una crítica al pensamiento inmanentista, como tampoco al pensamiento realista, sino una crítica a un modo de hablar común a ambos y que no cabe usar en una pulcra descripción fenomenológica de la realidad de la conciencia.

Por tanto, la utilidad de estos avisos para la exacta determinación del concepto de objeto puro es escasa y ambigua, residiendo tan sólo en la negación de que los meros objetos estén dentro de la conciencia al modo en que están los contenidos en aquello que los contiene. No cabría tampoco esperar más de un pensamiento que por principio se abstiene de toda clase de juicios de existencia (salvo los concernientes a la propia conciencia o subjetividad)<sup>439</sup>.

Los objetos fingidos y los absurdos, los únicos objetos meramente intencionales para Husserl, no son tomados como realidades auténticas, sino que, por el contrario, su darse en la conciencia no consiste en situarse dentro de ella, ni tampoco en ser uno de sus componentes reales, ya que lo fingido y lo absurdo no pueden, por virtud de su irrealidad, encontrarse realmente situados dentro de la conciencia ni servirle de componente, también en la hipótesis de que la propia conciencia se concibiera a sí misma como un ser espacial<sup>440</sup>.

En la teoría del objeto puro no han de considerarse objetos puramente objetuales a los que poseen la índole de intra-somáticos, según el modo en que esta índole conviene a los objetos de las sensaciones localizadas por cada sujeto humano en su propio cuerpo; poseen un indiscutible valor transobjetual, no son irreales, aunque no tengan un carácter trans-somático (euforia fisiológica, hambre, sed...); todos ellos intra-somáticos y subjetivos pero no irreales.

---

<sup>438</sup> Cf. *Ibidem* p. 86.

<sup>439</sup> Cf. *Ibidem* p. 88.

<sup>440</sup> Cf. *Idem*.

Como nos recuerda Alejandro Llano, queda claro que, en los idealismos contemporáneos de inspiración kantiana, la gnoseología queda planteada como la disciplina radical. La propia metafísica debería someterse al dictamen previo de la teoría del conocimiento que decretaría su viabilidad o inviabilidad. Pero la crítica radical de nuestras facultades de conocer aboca en una petición de principios. Según la metáfora kantiana, la propia razón se sienta como acusada ante el tribunal de la que ella misma es juez.

Cierra su reflexión Alejandro Llano con una pregunta que invalida los postulados kantianos y obviamente su proyección sobre sus representantes contemporáneos: "Mas si la capacidad de la razón para conocer la verdad es lo que está en cuestión, ¿cómo podrá ella misma solventar el litigio?"<sup>441</sup>

En efecto, si al en-sí de lo real le corresponde un valor transobjetual (*res obiecta*), por el contrario, se denomina, en la teoría del objeto puro, objetual a la relatividad propia del objeto, es decir, al ser dado en la conciencia (*obiectum*). Por ello, tal teoría se constituye como una explicación metafísica de lo irreal (lo que no tiene otro valor que su objetualidad, es decir, su ser ante la conciencia); contrariamente llamamos "real" a aquello cuyo ser no se agota en estar siendo para una subjetividad consciente en acto). Como aclara el propio Millán Puelles, la voz transobjetual no tiene ninguna conexión con el término "transobjetivo", en especial con el significado que adquiere este último en la filosofía del conocimiento de N. Hartmann<sup>442</sup>.

Para A. Millán Puelles, la expresión "objeto puro" tiene un sentido concretísimo, por el que toma distancia tanto de las reflexiones de A. Meinong<sup>443</sup> cuanto del que le

---

<sup>441</sup> LLANO, A.; *Gnoseología*, Pamplona: EUNSA, 1991, p. 18. También hemos hecho propias sus reflexiones sobre el papel de la gnoseología en el saber filosófico pp. 18-24.

<sup>442</sup> Cf. *Ibidem* 21.

<sup>443</sup> Cf. MAREK, J. C.; "Exemplarization and self-presentation: Lehrer and Meinong on consciousness", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 161, No. 1, (2012), pp. 119-129. Especialmente pp. 120-121: "Meinong, however, does not explain sufficiently the referential function of the psychological content; his postulation of an ideal correlation between a content and its corresponding object, which he calls "adequacy relation" (Meinong 1910, §§43-44) does not make this representative function really clear. Adequacy in this sense is mainly negatively determined: Because it is an ideal and not a real relation, it cannot be understood as a special kind of causal relation, nor can it be interpreted as similarity or even identity. Alluding to the representative role of the psychological content, Meinong uses "fitting" [German "Passen"] in its figurative sense as illustration of the adequacy relation: the content and its object must be fitted to each other. Even if you assume that there is an ideal correspondence between the content and its object, the question still arises, "What makes it the case that the experience is directed to its corresponding object?" In any case, Meinong (1910, §43) has to admit that he cannot give a definitive answer to the question of how it happens that the relation of adequacy between psychological content and corresponding object obtains".

La obra aquí citada de ALEXIUS MEINONG es *Über Annahmen*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910. Para una consideración de las limitantes de la "Teoría del Objeto Puro" de Meinong, desde una perspectiva diversa de Millán Puelles, Vid. GROSSMANN, R.; "Meinong's Doctrine of the Aussersein of the

correspondiera si se empleara como correlativo de "ente de razón". Meinong, en efecto, entiende por "objeto puro" al objeto en tanto que objeto, abstraído tanto de su realidad como de su irrealdad<sup>444</sup>.

El punto que comienza a iluminar A. Millán Puelles concentra su objetivo en la confusión del inmanentismo entre ser y ser pensado. En efecto, la correlación existente entre acto de conocer y objeto conocido, es decir, la afirmación de que no hay objeto conocido sin acto de conocerlo no sostiene que esta co-pertenencia se mantenga entre realidad y objeto (hay realidades que una mente no conoce y también objetos que una mente conoce, que no son reales). El hecho de que todo conocimiento requiera básicamente la realidad del sujeto que conoce y del acto que le es propio nos conduce a las relaciones entre realidad y objeto, lo cual nos lleva al tema de los objetos puros.

Al mismo tiempo que se realiza esta puntualización respecto del inmanentismo, también se avanza sobre lo que la filosofía clásica llamó "ente de razón", aquello que no existe ni tiene posibilidad de ello; en efecto amplía esta noción a los inexistentes de hecho y a los de derecho, pues no requiere que "el objeto puro" tenga fundamento en la realidad. Efectivamente, en Millán Puelles "irreal", "objeto no transobjetual" o simplemente "inexistente" son sinónimos adecuados para "objeto puro". Nuestro autor lo expresa en estos términos:

El objeto puro es irreal tanto por su materia como por su forma y, a su vez, lo irreal es aquello que ni por su materia ni por su forma tiene otro ser que su puro y simple ser objeto, ni para ser objeto es menester ser real. La teoría del objeto puro, basada en este explícito realismo y elaborada por entero en función de él, propone unitariamente la razón de ambas negaciones, afirmando que ser-objeto es simplemente el reverso ideal de la acción representativa, *i.e.*, de la actividad del conocer en su más amplia acepción<sup>445</sup>.

---

Pure Object", *Noûs*, Vol. 8, No. 1, Symposia Papers of the American Philosophical Association in St. Louis, Missouri, April 27-29, 1974, pp. 67-82. <http://www.jstor.org/stable/2214646>

"The point of Meinong's argument is clear: The two sentences 'Ghosts do not exist' and 'No existent things are ghosts' do not represent one and the same state of affairs, namely, the state of affairs No existent things are ghosts, but represent different states of affairs. The argument itself, however, is not so clear." p. 69

<sup>444</sup> Cf. LLANO, A.; *Gnoseología*, op. cit., p. 24. Cf. ROLLINGER, R. D.; *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong and others on Mind and Object*, Frankfurt / Paris / Lancaster: Ontos Verlag, 2008, pp. 109-138 ("Meinong on the Objects of sensation") y pp. 157-188 ("Brentano and Meinong"). Cf. HÖFER, U.; "Über Wahrscheinlichkeit bei Meinong" in ANTONELLI, M. – DAVID, M. (Eds.), *Logical, Ontological and Historical Contributions on the Philosophy of Alexius Meinong*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2014, pp. 103-160. Cf. CHISHOLM, R. M.; *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<sup>445</sup> MILLÁN PUELLES, A; *Teoría del Objeto Puro*, pp. 163-164.



La expresión "objeto inexistente" expresa, en A. Millán Puelles, el mismo *quid rei* que expresa la definición nominal de objeto puro, aunque más breve y explícita.

En la definición del objeto puro como objeto inexistente, el concepto de 'objeto' cumple el oficio del género, y el concepto de 'inexistente' desempeña el cometido de la diferencia específica por la que aquél resulta contraído a la cuasi especie de los objetos irreales, en oposición a los objetos dotados de valor transobjetual<sup>446</sup>.

Resulta claro que Millán Puelles busca recuperar la claridad de la teoría de santo Tomás que se perdió primero en los intuicionismos escolásticos, a partir de los cuales pasó a las dos corrientes más significativas de la Modernidad: el racionalismo y el empirismo<sup>447</sup>.

Desde esta perspectiva, E. Kant tiene el mérito de traer nuevamente la cuestión de fundamentar la universalidad del conocimiento en el carácter activo del sujeto y de redescubrir el carácter fundamental y originario de la autoconciencia respecto del conocimiento de objetos, es decir, del entendimiento mismo. Sin embargo, Kant tiene el defecto central de no haber comprendido los alcances de esta autoconciencia, en razón del fenomenismo y del agnosticismo que limitaron su comprensión<sup>448</sup>.

En efecto, Kant limitó la condición de posibilidad del conocimiento al yo de la "apercepción pura", en un sentido únicamente lógico-trascendental, sin considerar el sentido más profundo de "autoconciencia", es decir, autoposesión del yo según su ser<sup>449</sup>. Kant no podía dar este paso, porque hubiese implicado reconocer la raigambre ontológica de la conciencia.

A partir de esta carencia manifiesta en el conocimiento del ser de la mente, no se respeta tampoco la naturaleza del conocer en cuanto tal, es decir, en su carácter trascendental o en cuanto está constitutivamente abierto a la verdad del ente<sup>450</sup>.

Como señala E. Forment, queda sin explicar la experiencia de sí de cada persona, en definitiva quien conoce; se expresa así una incompreensión radical de la naturaleza de la conciencia y de su intelección objetiva, es decir, no hay punto de apoyo para establecer un criterio de verdad<sup>451</sup>.

---

<sup>446</sup> Ibidem p. 231.

<sup>447</sup> Cf. FORMENT, E.; *Lecciones de Metafísica*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 169-170.

<sup>448</sup> Cf. CANALS VIDAL, F.; *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pp. 340-341.

<sup>449</sup> Cf. FORMENT, E.; op. cit., p. 170. Cf. CANALS VIDAL, F.; op. cit., p. 341.

<sup>450</sup> FORMENT, E., op. cit., p. 170.

<sup>451</sup> Cf. Idem

Ésta es la piedra basal de la metafísica realista, en tanto que su edificio descansa es la ontología del conocimiento que venimos presentando de la mano de Millán Puelles; esto no sólo para tomar distancia del inmanentismo sino fundamentalmente de la generalización que se ha cumplido en el tomismo, cada vez que se sostiene directa o indirectamente que el pensamiento conceptual es únicamente accidental, es decir, sucedáneo del conocimiento intuitivo.

En razón de esto consideramos que A. Millán Puelles dedica un capítulo de su obra a la consideración de "existencia" en torno al "acto de ser" y a los problemas de su identificación. La solución de Millán Puelles a esta problemática radica en considerar a la "existencia" como efecto formal del "acto de ser"; el hecho de darse en la realidad, que es lo que se entiende por "existencia", no agota toda la riqueza del "ser", pero indudablemente todo lo que tiene "ser" (en el sentido estricto de "actus essendi") se da de hecho en la realidad.

En este punto es importante considerar que, desde la perspectiva de intelección de la idea de objeto puro (o irreal) no es necesaria (ni posible) una definición de existencia en sentido riguroso. Sin embargo, la reflexión sobre la propia existencia es necesaria para el desarrollo de la teoría del objeto puro tanto como mínima medida de prevención de errores cuanto como modo –al contraluz es cierto- de destacar el valor de la pura objetualidad. Esta significativa distinción la encontramos también en Kant, cuando niega que el ser de la existencia sea un predicado real<sup>452</sup>.

La diferencia de Millán Puelles con el sector dominante del realismo consiste en que aquí no se trata del contraste esencia – existencia, sino que lo que se contrapone aquí es el ser del ser-conocido (el núcleo de la objetualidad) con la existencia como efecto formal del ser<sup>453</sup>.

De las diversas significaciones de existencia, la más significativa para la teoría del objeto puro es la caracterizada como *sistere extra cogitationem*, es decir, ser-fuera-de-la-conciencia, como traduce Millán Puelles<sup>454</sup>.

---

<sup>452</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit. p. 262.

<sup>453</sup> Cf. *Ibidem* p. 263.

<sup>454</sup> Cf. *Ibidem* p. 264.

¿Qué diferencia esta conexión de la cartesiana *cogito-sum*? Para responder a esta pregunta y para discernir el significado y la diferencia del realismo y del idealismo, Millán Puelles recurre a dos textos de Aristóteles y a uno de san Anselmo<sup>455</sup>.

El primero de Aristóteles corresponde a *Metafísica*, K 8, 1065 a 22 – 24. La lectura de Millán Puelles es la siguiente: el ente en cuanto verdadero consiste en una complejión hecha por la mente y, en cuanto tal, le pertenece, por lo cual no se buscan los principios de ese ente, sino los del ente exterior y separado<sup>456</sup>.

Aquello respecto de lo cual el aristotélico *ente exterior*, se comporta así como exterior, lo es sin duda, la mente ... justo por ser en ella, no en ninguna otra cosa, donde se da esa complejión en la que estriba lo que es para Aristóteles el ente en el sentido de lo verdadero<sup>457</sup>.

Por ello, para Aristóteles el único ente es el extra-mental, es decir, lo que no está únicamente en la mente y en cuanto término intencional de ella; entendiéndose que la interioridad aquí implicada es lógica y no ontológica.

Un segundo texto de *Metafísica* (E 4, 1027 b 26-31) refuerza la prioridad lógica antes mencionada. En este pasaje hace referencia a otras afirmaciones sobre el carácter intramental de lo verdadero y de lo falso (“No está lo verdadero y lo falso en las cosas... sino en la mente”, señala el Estagirita).

La complejión y la separación son las construcciones mentales correspondientes respectivamente a los juicios afirmativos y a los negativos. Estos juicios, como actividades u operaciones mentales que son, se dan en la mente, o son en ella, de una manera ontológica, como efectivas determinaciones suyas, pero las construcciones mentales en las que consisten la *symploké* y la *daíreesis* no determinan a la mente misma de una manera real y, por tanto, su ser-en-ella no es ontológico, sino tan sólo lógico: exclusivamente objetual<sup>458</sup>.

Millán Puelles da un nuevo paso en su argumentación, mediante la presentación e interpretación del pensamiento de San Anselmo acerca de la existencia en sentido extracogitativo. En *Proslogion* cap. II, en el marco del argumento calificado como ontológico, quiere probar que la existencia de Dios no se da sólo *in intellectu*, sino también *in re*, representando a Dios como aquél sobre el que no puede pensarse nada.

---

<sup>455</sup> Cf. *Ibidem* pp. 265-270.

<sup>456</sup> Cf. DOYLE, J. P.; “Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 48, No. 4 (1995), pp. 771-808 <http://www.jstor.org/stable/20129762>

<sup>457</sup> MILLAN PUELLES, A.; *op. cit.* pp. 265-266.

<sup>458</sup> *Ibidem* 266-267.

... el propio san Anselmo distingue con todo rigor, y ciertamente de una manera indudable, entre el *esse in intellectu* y el puro y simple *esse*, de tal forma que únicamente el segundo es un verdadero ser, llevando, por ello mismo, consigo un verdadero existir<sup>459</sup>.

Es evidente que la acepción *esse in intellectu* es lógica y no ontológica, en cuanto “ser entendido” o, en el lenguaje de la teoría del objeto puro, “pura objetualidad intelectual”; el segundo polo enunciado en la última cita, el *esse*, consiste en un ser genuino o extramental.

Finalmente, a partir de estas consideraciones, la noción de *sistere extra cognitionem* es en la que mejor se sostiene la descripción de existencia, según la estructura conceptual requerida por la teoría del objeto puro.

La cuestión a la que inmediatamente se aplica Millán Puelles trata de los distintos modos en que un ser puede estar presente ante la conciencia. La objetualidad es una forma de presencia en la conciencia, pero no toda forma de toma de conciencia resulta objetualidad. Dicha presencia en la conciencia, entonces, se constituye como objetualidad<sup>460</sup>.

En este punto debemos tener en cuenta las valiosas reflexiones de nuestro Autor en *La estructura de la subjetividad*, en la que distingue tres modos de darse de la conciencia: “concomitante”, “refleja” y “reflexividad originaria”.

Luego de confrontar a Kant y Brentano con Santo Tomás, Millán Puelles presenta esta síntesis sobre la tautología inobjetiva (conciencia concomitante): “autoconciencia sólo consecutaria, esencialmente previa a la reflexión”<sup>461</sup>, que acompaña a toda heterología, o conocimiento transubjetivo.

La necesidad de que en la reflexión se dé una tautología concomitante no representa una prueba de que toda tautología concomitante se manifieste simultánea al acto reflexivo<sup>462</sup>.

---

<sup>459</sup> Ibidem 267.

<sup>460</sup>Cf. Ibidem 309.

<sup>461</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp, 1967, p.342. La índole “sólo conectaria”, propia de la tautología inobjetiva, se identifica con la inobjetividad de la autoconciencia, en cuanto previa a la reflexión. Cf. ACOSTA, M.; “La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 66, (2015), pp. 59ss.

<sup>462</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *La estructura de la subjetividad*, op. cit., pp. 342-343.

Lo que el autor denomina "preobjetualidad", en el caso de la "concomitante" es la presencia en la conciencia; la presencia en el caso de la "refleja" es la "objetualidad pura" y finalmente la presencia en el caso de la "reflexividad originaria" es la designada con el nombre de "objetividad connatural o sineidética"<sup>463</sup>.

La triple distinción que trajimos a colación en el párrafo anterior nos permite avanzar sobre las distintas categorías de los objetos puros. En primer lugar toma distancia de las que considera tipologías insuficientes, como la concepción clásica del *ens rationis*, y otras como las de Brentano y Hartmann. De este análisis surge el requerimiento de plantear sobre nuevos fundamentos la taxonomía de lo irreal, a partir específicamente de un *fundamentum divisionis*.

La misma definición del objeto puro como "objeto inexistente" corre la línea de la división a partir de la complejión de la objetualidad y de la inexistencia, es decir, manteniendo en unidad el tratamiento de ambas. Así pues, lo que de este modo ha de distribuirse es, en todas las ocasiones, el objeto desprovisto de existencia, sin olvidar ninguno de sus dos elementos integrantes, pero con especial atención, en primer lugar, a la objetualidad y, en segundo lugar, a la inexistencia.

De ahí el carácter doblemente extra-quidditativo de la distribución general de lo irreal, pues ni la objetualidad ni la existencia son, consideradas en sí mismas, determinaciones auténticamente quidditativas, por más que sea posible utilizarlas, dentro de un juego puramente conceptual, como si en verdad tuviesen ese valor<sup>464</sup>.

En razón de lo anterior, nuestro autor advierte que la más radical de las divisiones posibles en el principio ordenador de la taxonomía de lo irreal se concreta en la dualidad de lo sensible y de lo inteligible.

Como es bien conocido, tal dualidad no atañe solamente a los actos intencionales (analépticos representativos: cognoscitivos en la más amplia acepción de conocer), sino también a todos los actos oréticos o tendenciales que impliquen el efectivo ejercicio de la conciencia representativa<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> Cf. ACOSTA, M.; op.cit., pp. 60 ss. En un sentido complementario Cf. ECHAVARRÍA, MARTÍN F.; "Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona" *Espíritu* LIX, 139 (2010), pp. 207-247.

<sup>464</sup> Cf. MILLAN PUELLES, A.; *La teoría del Objeto Puro*, op. cit. pp. 336-337.

<sup>465</sup> *Ibidem* p. 337

“Sentir” y “entender” son actos irreductibles de la conciencia; esta radicalidad sería imposible, si la diferencia entre el objeto de la sensación y el de la intelección fuese de grado únicamente. En efecto, la actividad propia de la percepción no sería estrictamente tal sin la síntesis de una pluralidad de factores objetuales<sup>466</sup>. En la esfera de los objetos sensibles se ha de hacer la distinción entre los objetos irreales de los sentidos externos y los de los sentidos internos, o sea, entre los sensibles irreales inmediatos y los mediatos.

En cada uno de los sensibles genéricos, se ubican los sensibles específicos de cada uno de los sentidos externos e internos. Por ello, "a todo objeto irreal de un sentido externo le corresponde un objeto irreal de algún sentido interno; y, en cambio, para la irrealidad del objeto de un sentido interno no es en todas las ocasiones necesaria la irrealidad inicial del objeto de algún sentido externo"<sup>467</sup>.

En el ámbito propio del objeto irreal inteligible, las divisiones no pueden efectuarse en función de una diversidad de las potencias cognoscitivas, ya que la facultad del conocimiento intelectual no es múltiple, sino única en cada uno de los poseedores, aunque esto no impide la existencia de una diversificación operativa en el ejercicio de la facultad de entender; en efecto, el concepto, el juicio y el raciocinio son actos completamente diversos entre sí<sup>468</sup>. Por ello, cabe también que se considere la inexistencia de los objetos inteligibles en su doble modalidad de necesaria y contingente: los objetos inteligibles que ni existen ni pueden existir (los entes de razón y los objetos inteligibles cuya inexistencia es meramente fáctica).

En el capítulo en que se trata lo irreal sensible inmediato, la cuestión a la que dedica el autor más reflexión es la que se refiere a la "subjetividad" o "irrealidad" de las cualidades sensibles secundarias.

En efecto, por una parte, lo que desde Locke recibe la denominación de cualidad secundaria es el *aistheetón idion* de Aristóteles, el *sensibile proprium* de Santo Tomás, y, por otra parte, la 'subjetividad' que en la mencionada tesis se atribuye a este género de objetos de la sensibilidad externa (y que equivalentemente se asigna con la fórmula 'idealidad' de las cualidades sensibles) es objetualidad pura, inexistencia de algo dado a la conciencia: en una palabra, irrealidad<sup>469</sup>.

---

<sup>466</sup> Cf. Idem

<sup>467</sup> Ibidem p. 338

<sup>468</sup> Cf. Ibidem p. 340

<sup>469</sup> Ibidem p. 367

La descalificación de lo sensible inmediato no es causa del despliegue de la ciencia físico-matemática como la conocemos desde la Modernidad<sup>470</sup>; aunque esta ciencia prescindiera de las determinaciones a la *quantitas*, no se establece una tesis ni a favor ni en contra de la transobjetualidad de esas determinaciones. Así como Galileo las niega, el físico G. T. Fechner juzga contradictoria la doctrina de la subjetividad de las cualidades secundarias, la mayoría de los científicos contemporáneos a ellos evitar pronunciarse sobre esto<sup>471</sup>.

A fin de alcanzar claridad en la cuestión, nuestro autor distingue entre las sensaciones y las cualidades sensibles. Es verdad que las sensaciones no pertenecen a los cuerpos que no son sensitivos; pero también lo es que las sensaciones no son las cualidades sensibles. Sin embargo, no todas las cualidades sensibles están en el mismo caso, pues algunas de ellas, tal como las percibimos, parecen llevar una sobrecarga atribuible sólo al acto de sensación y aun a los sentimientos de placer y displeacer suscitados en ese acto, mientras que otras no presentan esa sobrecarga, como tampoco las cualidades primarias.

Dentro de las cualidades secundarias esa sobrecarga se da en los objetos propios del tacto, del gusto y del olfato, pero no se da en los objetos de la vista y del oído.

La diferencia radica en las cualidades del gusto, del olfato y del tacto, pues estas afectan al sujeto que las percibe, en cuanto determinan a ese sujeto mediante una modificación real, percibida como propia, aunque provocada por un cuerpo exterior. Diversamente ocurre cuando se aprehenden colores y sonidos: así como el frío me enfría, los colores no me colorean ni los sonidos me hacen sonar<sup>472</sup>.

Sin embargo, la diferencia entre ellos no está establecida en que unos posean realidad y otros no, aunque existir solamente en los sujetos (el sabor que se da en las sensaciones del gusto) que lo captan no es equiparable a no existir; en el mismo sentido, hay una diferencia significativa entre un saber recordado y un sabor efectivamente degustado<sup>473</sup>.

---

<sup>470</sup> Cf. *Ibidem* p. 368. Millán Puelles, siguiendo a Aristóteles (*De generat. et corrupt.* I, 2 316 a 1), atribuye a los Presocráticos, más específicamente al mecanicismo de Demócrito, esta perspectiva, cuando afirmaron, por ejemplo, que los colores existen cuando son vistos o los sabores cuando son paladeados. La raíz última de esta actitud parece que procede de Parménides, que tiende a reducir al máximo la multiplicidad del ser.

<sup>471</sup> Cf. *Ibidem* p. 369

<sup>472</sup> Cf. *Ibidem* p. 385

<sup>473</sup> Cf. *Ibidem* pp. 385-386

Real quiere decir transobjetual, no sólo trans subjetivo. Los sabores, los olores, los fríos, los calores y las durezas y las suavidades son transobjetuales cuando no se limitan a encontrarse dados como objetos de pura imaginación o de memoria (o bien de una abstracta intelección). Su valor transobjetual -su realidad- consiste en su no agotarse en ser objetos, por más que sin ser objetos no es posible que verdaderamente tengan ser. La objetualidad que les conviene cuando están siendo reales, y no meros términos intencionales de una conciencia en acto, es la calificada de connatural o sineidética, la propia de las vivencias de la 'reflexividad originaria', donde la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o apremiada. En el caso de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto, el modo en que la subjetividad que los percibe se aprehende a sí misma como instada es su 'sentirse afectada' por esas mismas cualidades sensibles<sup>474</sup>.

Millán Puelles entonces nos invita a distinguir, dentro de las cualidades secundarias, las que corresponden a la vista y al oído, y las que corresponden a los restantes sentidos. Las primeras están en las cosas, y las segundas no se encuentran en las cosas, sino en los sujetos que las perciben. A esto el autor agrega una precisión de importancia. Los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto no son simplemente subjetivos (formalmente irreales), sino que existen únicamente cuando existen las correspondientes percepciones, por lo que en verdad son transobjetuales.

Esos sensibles propios pueden ser trans subjetivos en su fundamento, pero no, en cambio, en su forma. Como tales sabores, olores, etc., son intrasubjetivos, pero a la vez, si están teniendo una presencia irreductible a la meramente intencional en la memoria o en la imaginación o en el mero pensar abstracto, son transobjetuales, vale decir, cuentan con un ser que no se agota en ninguna objetualidad, ni siquiera en la connatural o sineidética, aunque sin ella no podrían existir<sup>475</sup>.

Otro punto determinante para comprender la teoría de Millán Puelles descansa en la noción de "Lo real sensible inmediato", que constituye el capítulo XIII (pp. 408 – 453) de la obra que presentamos.

"Objeto sensible mediato" implica lo captado en un conocimiento sensorial que requiere la mediación de otro conocimiento asimismo sensorial, pero inmediato. Y ello no quiere decir que dicho conocimiento sensorial mediato, deje por ello de ser intuitivo, o sea, aprehensor de su objeto con su individualidad y en sí mismo, pues estas son características de todo conocimiento sensitivo, tanto del inmediato como del mediato<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> Ibidem p. 386

<sup>475</sup> Ibidem p. 389

<sup>476</sup> Cf. Ibidem p. 409



En efecto, el sensible común se pone de manifiesto sólo en dependencia de algún sensible propio, por lo que puede afirmarse que la objetualidad correspondiente no es inmediata de un modo incondicionado o absoluto, es decir, que sólo es inmediata en sentido amplio<sup>477</sup>.

En la esfera de lo sensible mediato se da lo irreal cuando algo carente de existencia es objeto de una aprehensión sensitiva interna, que se apoya en la sensibilidad externa. Esto no siempre ocurre por fallos de la sensibilidad interna, dado que puede deberse a los errores de la sensibilidad externa.

Por lo que se refiere al "sensorio común", su primordial cometido estriba en "sentir el sentir", y sentirlo precisamente de una manera explícita. En esa conciencia explícita de las actividades de los sentidos externos es sincrónicamente aprehensiva de los objetos captados en tales actividades. Y por ello los errores aquí sólo pueden provenir de una previa apreciación errónea de los mismos sentidos externos.

Pero, además de captar las actividades de los sentidos externos, el sensorio común cumple otros dos cometidos: el discernimiento de los objetos de las diversas facultades de la sensibilidad externa y el enlace de ellos en la configuración del objeto global de la percepción<sup>478</sup>.

En ninguno de ambos cometidos aprehende el sensorio común algo irreal que se añada a lo ya captado en su función de hacer temáticamente presentes las actividades de los sentidos externos y los objetos de ellas. El discernimiento de los objetos de estas actividades no permite erróneas apreciaciones en las cuales quede suscitado algo irreal. Y en lo relativo al enlace de los datos actuales de la sensibilidad externa, no cabe tampoco que el sensorio común incurra en algún modo de falsedad<sup>479</sup>.

Respecto de lo "irreal imaginario", Millán Puelles, a fin de evitar toda confusión, aclara dicha fórmula: no todo lo irreal es imaginario, ni todo lo imaginario es irreal<sup>480</sup>. Aquí "imaginario" designa el objeto propio de la facultad de imaginar, es decir, la potencia a cuyo cargo corre "la objetivación sensorial de lo ausente"<sup>481</sup>. Sin embargo, no es lícito identificar lo irreal con lo físicamente ausente: "La posibilidad de que estas apariencias

---

<sup>477</sup> Cf. Ibidem p. 410

<sup>478</sup> Cf. Ibidem pp. 413-414

<sup>479</sup> Idem

<sup>480</sup> Cf. Ibidem p. 416.

<sup>481</sup> Idem

sean, digámoslo así, reeditadas por la imaginación no basta para que sean objetos propios de esa facultad<sup>482</sup>.

Por ello, Millán Puelles hace una precisión relevante al afirmar que para lo irreal imaginario son necesarias, por supuesto, la inexistencia y la objetualidad sensorial (como contradistinta de la objetualidad intelectual), pero el concurso de ambas condiciones es insuficiente: se requiere además que lo que así hace de objeto no consista en un dato actualmente constituido en alguna errónea apreciación de la sensibilidad externa.

Este último requisito está fundado en la necesidad de distinguir entre la irrealidad perteneciente a los datos erróneos de los sentidos externos y la que es propia de las reediciones imaginativas de esos mismos materiales<sup>483</sup>.

La irrealidad propia de la imaginación es una irrealidad de segundo nivel y puede convenir incluso a objetos que son *sensibilia propria* en razón de su contenido. Esta posibilidad se basa en que las funciones de la imaginación son esencialmente dos: la meramente iterativa y la innovadora<sup>484</sup>.

En su función iterativa, la imaginación puede reeditar las meras apariencias suscitadas por las apreciaciones erróneas de los sentidos externos; pero también, como la imaginación tiene el poder de representar lo ausente, una de cuyas modalidades viene dada por lo que existió y ya no existe, resulta perfectamente comprensible que en sus iteraciones la imaginación pueda tener por objeto lo irreal que antes fue real.

Por su parte, la imaginación innovadora puede tener por objeto algo que ya existía, pero que no era conocido por el sujeto que ahora innova, y así no todo lo que la imaginación innova es irreal. Pero en muchos casos sí lo es, y esto ocurre siempre que lo imaginado consiste en el esquema anticipativo de alguna actividad por realizar o en el de algo que podrá ser efecto de ella. Así presentado por la imaginación no puede ser algo ya existente<sup>485</sup>.

Por último:

---

<sup>482</sup> Idem

<sup>483</sup> Cf. Ibidem 417

<sup>484</sup> Cf. Idem

<sup>485</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; "La Teoría del Objeto Puro de A. Millán Puelles", Anuario Filosófico, Núm. 25, (1992), p. 331.

... todos los personajes ficticios de las creaciones literarias son casos de lo que bien se puede denominar lo irreal imaginable *per accidens*. Así como en relación a la sensibilidad externa caben objetos que son sensibles únicamente *per accidens*, también para la imaginación pueden constituirse objetos que sólo *per accidens* sean representados por ella" (...). "Don Quijote no es de suyo imaginable, sino inteligible, como cualquier sustancia" (...). No es la irrealidad, sino la sustancialidad, lo que impide a Don Quijote ser sensible de suyo y también de suyo imaginable, mas ni la irrealidad ni la sustancialidad le anulan la posibilidad de ser *per accidens* fantaseado<sup>486</sup>.

Lo irreal objetivado por la facultad "cogitativa". Específicamente se trata de saber si entre los modos de lo irreal hay alguno cuya objetivación requiere el uso de la facultad cogitativa.

Ciertamente se encuentran en ese caso, aunque no lo monopolicen, todas las irrealidades suscitadas en las falsas apreciaciones de lo sensible *per accidens* (en la acepción absoluta, no en la relativa, de lo que así se califica de sensible). Y para perfilar con la mayor exactitud el concepto de esta modalidad de lo irreal son oportunas dos puntualizaciones: 1° las falsas apreciaciones de lo sensible *per accidens* no son las apreciaciones que sobre la base de algún fallo de la sensibilidad externa hace correctamente la cogitativa; 2° lo sensible *per accidens* erróneamente aprehensible por la cogitativa es siempre algo individual, pero no necesariamente algo que pertenezca, ya de un modo formal, ya tan sólo de una manera reductiva, a la categoría de la sustancia<sup>487</sup>.

Sobre estas bases, el autor pone varios ejemplos, entre los que destaca el que puede darse cuando los gestos o ademanes expresivos de situaciones anímicas son meras simulaciones, como ocurre en la actuación de los actores; entonces "su objetual unidad con la situación anímica correspondiente se da, ante todo, como una irrealidad suscitada por la cogitativa del simulador"<sup>488</sup>.

Son también *irrealia* suscitados por la concurrente actividad de la cogitativa y la imaginación los objetos que situamos en un tiempo futuro<sup>489</sup>. Y con esto pasamos al examen de "lo irreal mnémico".

Lo inexistente cuya actualidad objetual queda constituida en el ejercicio de la facultad de la memoria se caracteriza por la posesión de las dos notas siguientes: a) no estar existiendo ahora; b) estar siendo ahora objetivado como previamente dado a la conciencia. El valor cronológico es el denominador común de ambas notas, la primera de las cuales tiene, aunque sólo de una

---

<sup>486</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del Objeto Puro*, op.cit. p. 429.

<sup>487</sup> *Ibidem* pp. 433-434.

<sup>488</sup> *Ibidem* p. 437

<sup>489</sup> Cf. *Ibidem* p. 440

manera negativa, un significado ontológico, mientras que la segunda es positivamente gnoseológica y en forma reduplicada<sup>490</sup>.

Ahora bien, el hecho de que una de las modalidades en que puede constituirse lo irreal mnémico es la que corresponde a lo que ni siquiera ha existido, permite plantear la cuestión de si puede ser objeto de recuerdo lo futuro y lo imposible. Pues bien, veamos primero si lo futuro puede ser objeto irreal de un recuerdo.

Es claro que, como en lo todavía no existente, se cumple el no-estar-existiendo-ahora, que es la primera de las dos notas constitutivas de lo irreal mnémico, lo único necesario para que algo futuro sea un efectivo caso de esta modalidad de lo irreal es que cumpla también la otra nota, el estar siendo objetivado ahora como dado a la conciencia previamente. Y en ese caso están las decisiones ya tomadas respecto a algo que ha de hacerse en el futuro.

No cabe que el "haber tomado" una decisión esté, a su modo, presente en un efectivo acto de recuerdo si en éste no se presenta la decisión tomada, la cual, si todavía no se ejecutó, aparece como futura. Por lo demás, según el autor, lo futuro constituido como un caso de lo irreal mnémico implica necesariamente el ejercicio de la imaginación y de la facultad cogitativa<sup>491</sup>.

La mayor parte del espacio dedicado en esta obra al estudio de lo "irreal inteligible", está destinado al tratamiento de las cuestiones concernientes al "ente de razón", paradigma de lo irreal para la filosofía clásica<sup>492</sup>.

Según Millán Puelles, todo lo irreal inteligible puede distinguirse en dos partes: lo apodícticamente inexistente (lo que no existen ni pueden existir), y lo fácticamente inexistente (lo que de hecho no existe, aunque tiene aptitud para hacerlo)<sup>493</sup>. Y en esta parte se ocupa sólo de los entes de razón.

Millán Puelles recurre tanto a los autores que iniciaron la doctrina del *ens rationis* (Aristóteles y Santo Tomás) cuanto a aquellos de la Escuela que colaboraron en su reelaboración (Francisco Suárez, Francisco Araujo y Juan de Santo Tomás). Pero como

---

<sup>490</sup> Ibidem p. 441

<sup>491</sup> Cf. Ibidem pp. 444 – 445; Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; op.cit. pp. 332-333.

<sup>492</sup> GYULA, K.; "The Changing Role of 'Entia Rationis' in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction", *Synthese*, Vol. 96, No. 1, *Studies in Early Fourteenth-Century Philosophy* (1993), pp. 25-58.

<sup>493</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *La Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 454.

se trata de un diálogo con el hoy están también presentes Descartes, Spinoza, Leibniz, y sobre todo Wolf y Kant, aunque el estudio de estos últimos apenas proporcione algo aprovechable<sup>494</sup>.

Nuestro autor señala la definición usual de *ens rationis: quid haber ese objective tantum in intellectu*<sup>495</sup>; en ella la quiddidad está consignada en la primera parte (el sujeto de atribución del mero ser objetual intelectual). Por lo tanto, el ente de razón no se equipara a la pura objetualidad intelectual, sino a aquello que la posee, es decir, la quiddidad<sup>496</sup>. *Tantum* es la voz fundamental en la definición, pues excluye de los entes de razón las quiddidades, que además de contar con la objetualidad intelectual, tienen también, actualizada o sin actualizar la posibilidad de la existencia<sup>497</sup>.

En efecto, todo cuanto puede atribuirse a los entes de razón los supone ya constituidos en el único modo según el cual es posible: como término intencional de alguna actividad intelectual, es decir, objetualmente. Obviamente que esta posibilidad no se encuentra en las cosas, sino en la facultad de comprender; en efecto, en el estar siendo conocido viene a resultas que un no-ente se comporta como un ente, señala Millán Puelles glosando a Juan de Santo Tomás (*Cursus Philos. Thomist. I, 310 a 28*)<sup>498</sup>.

El problema de la cognoscibilidad científica del ente de razón queda resuelto a partir de Juan de Santo Tomás, en virtud de la diferencia entre el ente de razón sin fundamento en la realidad y el que tiene algo real como fundamento. Aquí se implican las cuestiones de si los entes de razón pueden ser objeto de alguna ciencia, y luego qué ciencia debe estudiarlos, si la Lógica o la Metafísica.

La primera se resuelve, siguiendo a Juan de Santo Tomás, en el sentido de que sólo los entes de razón con fundamento en la realidad pueden ser objeto de ciencia, y la segunda, en conformidad con Araújo, en el sentido de que la Metafísica estudia al ente de razón en general, pero de manera indirecta, y la Lógica estudia, de manera directa, una clase de entes de razón, las "segundas intenciones"<sup>499</sup>.

Seguidamente se presentan tres cuestiones íntimamente ligadas: a) la tipología del ente de razón, b) las negaciones como irrealidades apodícticas, y c) las relaciones de razón.

---

<sup>494</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; op.cit. p. 334.

<sup>495</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *La Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 457.

<sup>496</sup> Cf. Idem

<sup>497</sup> Cf. Idem

<sup>498</sup> Cf. Ibidem p. 481.

<sup>499</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS; op.cit. p. 335.

En cuanto a la tipología del ente de razón, se establece como más radical discriminación entre los objetos irreales apodócticamente inexistentes la siguiente: los entes de razón sin fundamento *in re* y los entes de razón con fundamento *in re*. Aquí Millán Puelles hace una corrección terminológica fundamental: no se trata de fundamento real, sino de fundamento posible.

Con la expresión 'fundamento posible' se hace aquí la versión del 'fundamento *in re*', porque aunque éste pueda también ser traducido con la expresión 'fundamento real', tal fórmula sólo sería correcta sobre la base de que se tomara por 'real' no únicamente lo existente en acto, sino, sin excepción, todo lo posible, como de hecho sucede en la elaboración escolástica de la teoría del *ens rationis* en su oposición al *ens reale*<sup>500</sup>.

Resulta de importancia la afirmación de nuestro autor acerca de que la cuestión de este fundamento no ha sido suficientemente examinada en la doctrina escolástica acerca de lo irreal, y fuera de esta doctrina todavía menos<sup>501</sup>. Nuestro autor propone, supuesta la primera discriminación, una segunda, fundada en textos del propio Santo Tomás, en negaciones y relaciones de razón.

La presentación resulta la siguiente: a) entes de razón sin fundamento *in re*, que serían: o quididades paradójicas, o relaciones irreales sin fundamento *in re*, y b) entes de razón con fundamento *in re*, que serían o meras negaciones, o privaciones, o relaciones irreales con fundamento *in re*<sup>502</sup>. Resultan muy ilustrativas las reflexiones aquí contenidas sobre las quididades paradójicas. Comienza excluyendo la nada.

La nada absoluta no es una 'negación' en el más propio y formal sentido de esta voz, el único en que aquí la utilizamos y que es el de la carencia. La imposibilidad de que la nada absoluta sea un caso de negación (...) se debe a que su concepto no posee ningún fundamento *in re* por virtud del cual se justifique o explique de algún modo un respectivo ente de razón. A diferencia de todas las negaciones, la nada absoluta no puede poseer ninguna clase de fundamento *in re*, porque todo fundamento de esa índole es sujeto de alguna determinación positiva (...) y ello lo inhabilita para que en él se dé la absoluta carencia en que la omnimoda nada habría de consistir si fuese verdaderamente una carencia<sup>503</sup>.

Las negaciones propiamente dichas son las que tienen un fundamento real, o sea, un sujeto en el que se dan. Y esto puede ocurrir de dos modos: cuando ese sujeto no es

---

<sup>500</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del Objeto Puro*, op. cit. p. 492.

<sup>501</sup> Cf. *Ibidem* p. 494.

<sup>502</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS; op.cit. p. 336.

<sup>503</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del Objeto Puro*, op. cit. pp. 519-520.

apto para recibir lo que la negación excluye (mera negación), o cuando sí es apto para ello (privación).

Pero hay que añadir además que, tanto la mera negación como la privación, no se constituyen en entes de razón más que cuando son concebidas como si fueran entes, siendo así que no lo son, sino verdaderos no-entes. Si falta esta última condición, las negaciones en general, consideradas en su fundamento y no en sí mismas, son efectivas o reales, es decir, son efectivas carencias o faltas de ser.

Y así pasamos al estudio de las relaciones de mera razón. De ellas hay que excluir, antes de nada, a las relaciones llamadas *secundum dici*, o también "trascendentales", ya que éstas no son, propiamente hablando, relaciones, sino quiddidades absolutas, en cuya esencia está dada una constitutiva orientación hacia algo otro. Y por supuesto también hay que excluir a las relaciones reales, propiamente dichas, que son las llamadas "predicamentales", por estar incluidas en el predicamento "relación"<sup>504</sup>.

Las relaciones irreales pueden ser, por un lado, sin fundamento *in re* y, por otro, con fundamento *in re*. En la primera corresponden: a) las que no tienen polos coexistentes y b) las que sí los tienen (las "denominaciones extrínsecas"); y en a) se comprenden también: 1) con los dos polos irreales, 2) con un sólo polo irreal, y 3) la distinción de razón racionante. A su vez, en b) caben: a) la distinción de razón racionada, y b) las relaciones irreales reflejas, conocidas habitualmente como "segundas intenciones"<sup>505</sup>.

Lo meramente posible, lo pretérito inteligible y lo futuro. Estos son los tres tipos de lo irreal inteligible fácticamente inexistente, y los tres se oponen, tanto a lo irreal sensible, como a lo irreal inteligible necesariamente inexistente, o sea, imposible.

Respecto de los meros posibles hay que decir que se trata de lo que siendo posible, ni existe actualmente, ni existió en el pasado, ni existirá en el futuro, o sea, lo posible nunca existente. Se distingue, pues, claramente, de lo presente, de lo pretérito y de lo porvenir, pero también de lo imposible, o del *ens rationis*.

Lo posible no tiene ser alguno en acto, pero sí lo tiene en potencia, además de tener en acto la objetualidad que le presta la intelección del mismo. Por su parte, lo pretérito inteligible se contrapone, tanto a lo irreal mnémico, como a lo irreal apodícticamente

---

<sup>504</sup> Cf. *Ibidem* pp. 520-521.

<sup>505</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; *op.cit.* p. 336.

inexistente. En efecto, lo irreal mnémico es un objeto intuido, pero lo pretérito inteligible es un objeto concebido. Y además, no es necesariamente inexistente, puesto que ha existido en el pasado, sino inexistente de un modo fáctico<sup>506</sup>.

Hay, desde luego, cierta necesidad en este "haber existido en el pasado", pues es imposible que lo que ha existido no haya existido; pero se trata de una necesidad hipotética, no absoluta. Por lo demás, para mostrar claramente que lo pretérito inteligible no puede identificarse con ningún ente de razón, basta ver que no es una quiddidad paradójica; que no consiste en una negación concebida como algo positivo, y que no es ninguna relación de razón<sup>507</sup>.

En lo que se refiere a la taxonomía de lo pretérito inteligible, el autor propone la siguiente clasificación: en primer lugar está la división en humano y no humano que se entrecruza con las otras divisiones. En segundo lugar cabe la discriminación entre: a) lo pasado de algo que actualmente existe, y b) lo pasado que no tiene un actual poseedor. Y en el primer caso, puede tratarse de una pertenencia directa (algún accidente que se tuvo y ahora no se tiene), o de una pertenencia indirecta (algún accidente que otro tuvo, o una sustancia que desapareció)<sup>508</sup>.

Por lo que se refiere a lo futuro, leemos a Millán Puelles que se entiende por futuro aquello cuya existencia es posterior a su pura objetualidad. La propuesta está hecha en función de lo futuro incierto, que es el ámbito en que se inscriben los objetos de nuestros planes y preocupaciones, en una palabra, los objetos de la humana solicitud, en tanto que objetos de ella<sup>509</sup>.

Y añade: "Lo futuro inseguro no es afirmado, ni tampoco negado, sino solamente concebido, en calidad de algo cuya existencia llegará a ser ejercida"<sup>510</sup>.

Lo presente y lo pretérito excluyen todo existir posterior a sus respectivas objetualidades, y lo mismo puede decirse de lo meramente posible, y, por supuesto, de lo imposible. Así, pues, lo futuro se presenta como un tipo peculiar de irrealidad.

Por lo demás, lo que denominamos futuro inseguro es incierto tan sólo por pura y simple denominación extrínseca, no de suyo o en sí. Y tampoco conviene olvidar que lo futuro no queda definido sólo como aquello cuya existencia es posterior a su objetualidad, sino

---

<sup>506</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del Objeto Puro*, op. cit. p. 572.

<sup>507</sup> Cf. *Ibidem* p. 573.

<sup>508</sup> Cf. *Idem*.

<sup>509</sup> *Ibidem* p. 576.

<sup>510</sup> *Idem*



como aquello cuya existencia es posterior a su objetualidad pura<sup>511</sup>. "Las vivencias intencionales donde quedan constituidos en calidad de objetos el mismo tiempo futuro y todo lo adscrito a él tienen en sí la índole de actos intelectivos, aunque operen con materiales suministrados por la imaginación"<sup>512</sup>.

Para estas vivencias que intencionalmente apuntan a lo futuro hacen falta esos materiales, y justamente suministrados por la imaginación, en virtud de tres razones: a) porque el futuro, por su haber de existir, es algo individual; b) porque el entendimiento no conoce lo individual material directamente, sino mediante la captación del conocimiento sensorial; c) porque la imaginación es la única facultad sensitiva capacitada para presentar datos individuales sin adscribirlos ni al presente ni al pasado ni tampoco a la índole de lo futuro como tal<sup>513</sup>.

Respecto de lo futuro se plantean estas dos objeciones, paralelas a las examinadas en relación con lo pretérito: la primera, que parece bastar con la imaginación para captar lo futuro, y la segunda, que lo futuro tiene una cierta necesidad que parece oponerse a su carácter fáctico. Millán Puelles refuta estas objeciones del siguiente modo:

La primera: "Sin duda es lícito hablar de los esquemas anticipativos del futuro, atribuyéndolos ... a la facultad de la imaginación, pero toda la licitud de esta manera de hablar tiene una sola base: la capacidad de imaginar objetos individuales cuya índole de futuros no la imaginamos, sino que la entendemos"<sup>514</sup>. Esto simplifica concretamente que el futuro es *per se* inteligible e imaginable únicamente *per accidens*.

La segunda: "es necesario que lo futuro no exista ahora, y es necesario que lo futuro exista después", hay que reconocerlas como necesidades relativas o hipotéticas, no como absolutas. "Ser-pretérito y ser-futuro son, hablando absolutamente, meras facticidades, y sólo de una manera relativa cabe tenerlos por necesidades"<sup>515</sup>.

La taxonomía de lo futuro es completamente paralela a la de lo pretérito. Así, ante todo, debe dividirse en humano y no humano, división que permite todas las otras divisiones. Y también se divide en: a) futuro de algo presente (con pertenencia directa o indirecta), y

---

<sup>511</sup> GARCÍA LÓPEZ, JESÚS; op.cit. p. 337 en comentario a A. Millán Puelles, *La Teoría del Objeto Puro*, op.cit., pp. 576-577

<sup>512</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La Teoría del Objeto Puro*, p. 580.

<sup>513</sup> Cf. Idem

<sup>514</sup> Ibidem pp. 580-581.

<sup>515</sup> Ibidem p. 583.

b) futuro sin actual poseedor. Entre los futuros humanos destacan de un modo especial el futuro histórico y la muerte.

El futuro histórico, determinado por la libertad en su concreto ejercicio, dentro siempre de alguna "situación", se caracteriza por su virtualidad para la configuración de ulteriores futuros humanos. La muerte del hombre es un futuro necesario, inseguro (*quoad nos*) únicamente en su determinación cronológica<sup>516</sup>.

Para que la teoría del objeto se constituya en una elucidación etiológica ha de tener carácter científico, y no solamente descriptivo, es preciso continuar la investigación con un estudio de las causas del objeto puro.

Mas preguntarse por las causas de lo que no tiene ningún efectivo ser resulta, al menos, paradójico. Si la causa es aquello por cuya virtud algo es real, ¿cómo cabe hablar de la causa de lo irreal? Por de pronto es claro que lo irreal no puede tener causa directa o *per se*, pero ¿qué decir de su posible causa indirecta o *per accidens*?<sup>517</sup>

Indudablemente es contradictoria toda producción de lo irreal, incluso la concebida como un cierto *per accidens* en la forma ya aquí explicada, si la 'producción' se toma en su más fuerte sentido, que es a la vez el más propio. (...). Mas no acontece lo mismo si se entiende por producción la suscitación de lo irreal representado al hacerlo surgir no precisamente *in rerum natura*, sino sólo ante la conciencia y para ella<sup>518</sup>.

No deja de resultar enigmático que existan ciertas realidades -los actos representativos- que suscitan, sin embargo, irrealidades, y que, al producirse aquéllos, queden éstas puestas o suscitadas. Pero, sin tratar de resolver ese enigma, indescifrable de hecho para la inteligencia humana, por más que se nos presente como un hecho inconcuso, podemos tratar de dar razón de la génesis de esos actos representativos de puros objetos y en tanto, precisamente, que suscitadores de tales objetos.

En su dimensión real, esta génesis tiene propiamente una causa, y la tiene, también propiamente hablando, de una manera directa o *per se*; mas en su aspecto meramente intencional la génesis de todo objeto puro es algo que propiamente no tiene causa

---

<sup>516</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 595; Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; op.cit. p. 338.

<sup>517</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; op.cit. p. 339 en comentario a Millán Puelles, A.; *Teoría del Objeto Puro* op.cit., pp. 600.

<sup>518</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op.cit., p. 601.

productiva, si bien de un modo indirecto o *per accidens* es algo que ciertamente depende de la misma causa productiva del respectivo acto de representación<sup>519</sup>.

Por lo demás, al repasar el cuadro de los distintos modos de la causalidad, se echa de ver que tiene algún sentido el hablar de causa eficiente, en sentido indirecto y *per accidens*, de los objetos puros, y también de causa final; pero no lo tiene el hablar de causa material (entendida como materia in qua o ex qua) de dichos objetos, ni de causa formal. Y es por ello que el estudio etiológico de lo irreal se reduce en esta obra a la génesis intencional de lo irreal (causa eficiente) y a la teleología del objeto puro (causa final)<sup>520</sup>.

La génesis intencional de lo irreal se estudia en dos fases. En una primera, se considera en general, o referida indistintamente a todos los objetos puros, y en otra segunda se consideran, por separado, la génesis de lo irreal sensible y la génesis de lo irreal inteligible. Por lo que se refiere a la primera consideración, de carácter genérico, se tratan en ella estos dos puntos fundamentales: el problema del nexo de lo irreal y lo real en la génesis constitutiva del objeto puro, y la cuestión de lo consciente y lo inconsciente en la constitución objetual de lo irreal.

A la génesis aquí estudiada la denomina el autor "génesis intencional", pues se trata de explicar la suscitación de lo irreal por virtud de la producción de la realidad de los actos en los que éste aparece<sup>521</sup>.

En realidad, no hay más que un sólo acontecimiento: la efectiva producción del acto representativo, la génesis físicamente real de este acto. Y, sin embargo, por virtud de ese único acontecimiento real se da, además de él y unida a él inescindiblemente y de un modo sui generis, la presencia de algo irreal<sup>522</sup>.

Todo ello quiere decir también que la objetualidad pura no es ninguna especie de existencia diminuta que se uniera a la existencia íntegra del acto representativo, sino que es pura y simplemente irrealidad en el objeto. Es la diferencia inequívoca entre el existir efectivo y el darse meramente objetual; y a esa diferencia corresponde la distinción entre la génesis físicamente real de los actos de representación y la génesis meramente intencional de los objetos irreales.

---

<sup>519</sup> Cf. *Ibidem* p. 603.

<sup>520</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS; *op.cit.* p. 340.

<sup>521</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A; *op. cit.*, p. 640; Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.; *op.cit.* p. 340.

<sup>522</sup> MILLÁN PUELLES, A; *Teoría del Objeto Puro*, *op. cit.*, p. 641.

Explicadas así las cosas, cabe todavía plantearse la cuestión de si es necesario o no que el acto de conciencia en el cual se nos muestra algo irreal tenga que ser, a su vez, consciente del carácter de irreal del objeto en él mostrado. Y la solución es que unas veces sí y otras no; pues

... así como la representación de un objeto real puede acontecer sin la conciencia de la realidad de ese objeto, también cabe que no advirtamos la irrealidad de un objeto del cual nos estamos dando cuenta (...); pero asimismo "se dan, por una parte, algunos casos en donde la conciencia de lo real es necesariamente conciencia de la realidad que a ello conviene y, por otra parte, otros casos en los que la conciencia de la irrealidad acompaña necesariamente a la representación de lo irreal"<sup>523</sup>.

Un punto de importancia para nuestra tesis se encuentra en el capítulo XVII, "La génesis de lo irreal sensible", puesto que en ella Millán Puelles renueva sus críticas a E. Kant y su noción de realismo empírico. Tal precisión se hace necesaria ante la afirmación de la doctrina kantiana del realismo empírico, según la cual todos los objetos sensibles son exclusivamente objetuales.

En el contexto del realismo lo irreal sensible expresa una de las posibilidades de lo sensible y no sólo uno de los géneros de lo irreal<sup>524</sup>.

Desde la perspectiva kantiana, en efecto, el calificativo de real conviene a los objetos dados en intuiciones empíricas (el núcleo explícito del idealismo trascendental), dado el fundamento transfenoménico que ha atribuido a los fenómenos<sup>525</sup>.

El hecho de que para el realismo metafísico lo real sea entendido *formaliter* y no solamente *fundamentaliter* implica las diferencias más profundas entre ambas doctrinas. En efecto, si se pretende dotar a la inteligencia de estructuras *a priori*, al estilo kantiano, el entendimiento mismo resulta en cierta medida reificado<sup>526</sup>.

---

<sup>523</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 646; Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS; op.cit. p. 341.

<sup>524</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 636.

<sup>525</sup> Cf. GARCÍA SERRANO, M.; "Idealismo trascendental y realismo empírico", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 25, No. 74 (1993), pp. 65- 104. Cf. WALKER, RALPH, C. S.; *The Coherent Theory of Truth*, London & New York: Routledge and Kegan, 1989, 347 pp. Esta teoría, naturalmente, se contrapone a la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual, como era de esperarse, "truth consists in some kind of correspondence with a reality independent of what may be believed about it" (p.3). Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.; *La filosofía del Idealismo alemán*, Madrid: Editorial Síntesis, 2001. Vol. I: "Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling" 271 pp.

<sup>526</sup> Cf. LLANO, A.; *Teoría del conocimiento*, Madrid: BAC, 2015, p. 271.

Dado que Kant atribuye el valor de la realidad a esos objetos de las intuiciones empíricas que son los fenómenos, pudiera parecer que no es la génesis intencional de ellos, sino la propia de lo puramente imaginario y de las ilusiones empíricas, aquello a lo que debe contraponerse la explicación que del surgimiento de lo irreal sensible proporciona el realismo metafísico<sup>527</sup>.

En cuanto Kant atribuye realidad a los fenómenos (los objetos de las intuiciones empíricas), podría pensarse que ésta sería la génesis de lo puramente imaginario y de las ilusiones empíricas. En favor de esta posibilidad, Millán Puelles argumenta: a) el mismo concepto kantiano de fenómeno en cuanto objeto indeterminado de una intuición empírica, que lo diferencia de la mera apariencia y de la ilusión empírica; b) la afirmación kantiana sobre la realidad de las condiciones materiales de la existencia; c) la contraposición, dentro de la sensibilidad, entre el sentido, como facultad de la intuición en la presencia del objeto, y la imaginación como facultad que también intuye sin que el objeto esté presente<sup>528</sup>.

Luego de presentar los argumentos kantianos, Millán Puelles replica en estos términos: los argumentos anteriores resultan suficientes para dejar de lado la “pura objetualidad” de los fenómenos en la interpretación kantiana de la experiencia. Es evidente que, desde esta perspectiva, no se llama irreales en el sentido de puramente objetuales, ni que se les aplique próxima a objetos que propiamente no existen.

La cita que Millán Puelles hace de Kant<sup>529</sup>, y su posterior elucidación, comienza a arrojar luz sobre la cuestión: la intuición no es otra cosa que la representación de fenómenos: las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición, ni sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como se nos aparecen y que, si suprimiésemos nuestra subjetividad, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones con los objetos en el espacio y en el tiempo y hasta el espacio y el tiempo mismos, y que en cuanto fenómenos no pueden existir en sí, sólo en nosotros.

Millán Puelles considera que si los fenómenos no pueden existir en sí, sino en nosotros, y si para nosotros permanece enteramente desconocido lo que hay tras ellos, esto implica que el realismo empírico de Kant se reduce a la tesis de que hay un fenómeno ultrafenoménico de los objetos sensibles. Tal fundamento de naturaleza no sensible es para Kant únicamente pensable y necesariamente incognoscible. Kant, en efecto,

---

<sup>527</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 637.

<sup>528</sup> Cf. Idem

<sup>529</sup> Cf. Ibidem p. 638.

concede la sensibilidad como facultad sólo pasiva o receptiva. “La explicación kantiana de la génesis intencional de los fenómenos empieza siendo, de este modo, una explicación de la génesis físicamente real del comportamiento de la sensibilidad humana”<sup>530</sup>.

Por ello es importante advertir que se presenta una coincidencia inicial entre el realismo empírico y el realismo metafísico en lo que se refiere a la explicación de la génesis de las puras objetualidades sensibles, ya que también en el realismo metafísico se exige para el funcionamiento de la sensibilidad humana que algo transobjetual actúe sobre los sentidos externos<sup>531</sup>.

En definitiva ¿cómo podría negar un realismo de genuino cuño aristotélico que nuestro conocimiento comienza por la experiencia? Pero, también es cierto, aquí acaban las coincidencias. La discrepancia que, acerca del fundamento transobjetual de lo sensible, -advierte Millán Puelles- se da entre ambas concepciones afecta necesariamente a las respectivas explicaciones de la génesis de los objetos puramente objetuales de la facultad sensorial<sup>532</sup>.

Tal discrepancia implica lo siguiente: mientras que para el realismo empírico, el fundamento transobjetual de lo sensible es un incognoscible del conocer sensorial, por el contrario, para el realismo metafísico, la transobjetualidad de este fundamento es una existencia efectiva, en ser objeto de conocimiento y nunca en un no ser conocido por las potencias sensitivas<sup>533</sup>.

Para el realismo empírico, todo objeto sensible es objeto puro, es decir, algo irreal, aunque Kant distinga entre la materia y la forma del fenómeno (la última como haber propio de la subjetividad).

Millán Puelles advierte que, en Kant, el fenómeno no debe ser interpretado como una especie de distribución, al modo de la materia, en cuanto correspondiente a la sensación y al provenir del fundamento transobjetivo del fenómeno, como si pudiese mostrarnos algo de ese fundamento<sup>534</sup>. En efecto, para Kant, los objetos exteriores no son sino meras representaciones de nuestra sensibilidad<sup>535</sup>.

---

<sup>530</sup> Idem

<sup>531</sup> Cf. Idem

<sup>532</sup> Cf. Ibidem p. 639.

<sup>533</sup> Cf. Idem

<sup>534</sup> Cf. Idem

<sup>535</sup> Cf. Ibidem p. 640.

Por ello, Millán Puelles señala con énfasis que, entonces, todo objeto sensible es puramente objetual, y lo es no sólo en conjunto, globalmente, sino también en su materia y en su forma, a pesar de estar vinculado a un fundamento provisto de valor transobjetual<sup>536</sup>. Por el contrario, para el realismo metafísico ese fundamento transobjetual se comporta como motor y como objeto de la sensibilidad; la tesis realista sostenida por nuestro autor dice que la efectiva objetivación de las meras apariencias sensoriales, en el ejercicio de la sensibilidad externa, es imposible sin la simultánea objetivación, en este mismo ejercicio, de algo que no puede reducirse a una mera apariencia<sup>537</sup>.

En la explicación genética de lo irreal sensible mediato, nuestro autor comienza afirmando que "el hecho de que, en oposición a lo que acontece en el caso de las irrealidades eventualmente suscitadas con el ejercicio de los sentidos externos, las que se presentan como término intencional de la actividad de los sentidos internos, no se dan todas ellas en apreciaciones erróneas"<sup>538</sup>.

De aquí deriva la explicación de cómo se forman los entes de razón o irreal inteligible. En este punto, A. Millán Puelles nos ofrece una exposición detenida de la doctrina sobre lo irreal inteligible, teniendo especialmente en cuenta los escritos de F. Suárez, J. de Santo Tomás y F. Araújo.

La filosofía moderna hace escasas referencias al ente de razón, entre las que se cuentan las de Spinoza, Wolff y Kant. En éste último hay una justificación de los *noúmena*, en la que Kant recurre a la denominación "entes de razón"; sin embargo, esta coincidencia es sólo verbal, salvo en la común inteligibilidad<sup>539</sup>.

Si bien el *nihil privatum* y el *nihil negativum* de la tabla kantiana de la nada<sup>540</sup> pueden asimilarse, respectivamente, a las *privaciones* y a los *entia prohibita* de la terminología escolástica, aquellos no presentan argumentos acerca de cómo quedan constituidos como tales.

En la articulación presentada por Kant, el segundo modo de la nada, el *nihil privativum*, se caracteriza como objeto vacío de un concepto. Este tipo de modalidad de la nada se

---

<sup>536</sup> Cf. *Ibidem* p. 642.

<sup>537</sup> Cf. *Ibidem* pp. 646-647.

<sup>538</sup> *Ibidem* p. 663.

<sup>539</sup> Cf. *Ibidem* p. 691.

<sup>540</sup> Cf. VOLLRATH, E.; "Kants These über das Nichts." *Kant-Studien*, Vol. 61 (1970), pp. 50-65.

produce por la vaciedad del objeto en conexión con un concepto. El *nihil privativum* es ciertamente una negación, pero se llega a ella no como resultado de una negación lógica, sino como negación de la realidad.

Negar la realidad no significa negar la existencia de las cosas. Realidad no es aquí algo así como “las cosas del mundo”, sino que la expresión tiene un sentido técnico trascendental: el término se extiende en su relación con las cualidades que son objeto de percepción<sup>541</sup>.

Kant señala el *nihil negativum* como aquello que refiere al objeto de un concepto que se contradice a sí mismo (es nada, porque el concepto es nada) y lo ejemplifica con el imposible de la figura rectilínea de dos lados<sup>542</sup>.

Resulta relevante seguir los hallazgos que Millán Puelles considera más significativos de la Escuela sobre la cuestión del ente de razón<sup>543</sup>.

La primera –por su relevancia- de estas tesis dice que lo que carece de ser no puede ser entendido, si no se finge que lo posee; la mencionada tesis se encuentra formulada por Santo Tomás (*De natura generis* cap. 1), en la que se afirma de este modo: a) el ente es el objeto primario del entendimiento; b) la imposibilidad, señalada por Aristóteles, de comprender lo que no es en acto; c) el no-ente sólo es aprehensible a condición que se finja que es, produciéndose así el ente de razón (en el momento en que el entendimiento trata de captarlo) o, con palabras de Santo Tomás, citadas por Millán Puelles, así se dice de aquel ente del que se pueden formar proposiciones, aunque no tenga esencia<sup>544</sup>.

La segunda de las tesis dice que la única facultad capacitada para construir entes de razón es la propia razón, como potencia intelectual y discursiva. Para que esta tesis no resulte una tautología se debe agregar de inmediato que, además del entendimiento, hay otras facultades que se vinculan con el ente de razón (se discute largamente si la voluntad, por ejemplo, puede hacerlo); para ello se debe tomar la expresión en su sentido más amplio: ente de ficción presente en alguna potencia sólo de manera objetual.

---

<sup>541</sup> Cf. NEUMANN SOTO, H.; “Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant”, *Ideas y Valores* 65 (2016), pp. 9-34. Esp. pp. 14-15.

<sup>542</sup> Cf. *Ibidem* p. 16.

<sup>543</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., pp. 693-720.

<sup>544</sup> Cf. *Ibidem* pp. 692-693.



La tercera de las tesis expresa que conocer un ente de razón no es lo mismo que producirlo o formarlo<sup>545</sup>. El entendimiento humano tiene la capacidad de volver sobre sus propias operaciones, incluidas las que se suscitan en los entes de razón, sin que las operaciones queden objetivadas ni sus efectos, es decir, los entes de razón (un ente de razón se considera formado, sólo mientras que es objeto de intelección)<sup>546</sup>.

La cuarta tesis –de menor importancia para nuestro trabajo- refiere la relación entre Dios y los entes de razón. La distinción entre formar el ente de razón y conociéndolo en calidad de formado permite atribuir a Dios el conocimiento de este tipo de irrealidades<sup>547</sup>. Los teólogos concuerdan en que Dios causa los entes de razón constituidos por el entendimiento humano y apoyan sus tesis en textos de la Sagrada Escritura y en razones naturales.

En relación con el surgimiento de lo ininteligible fácticamente inexistente hay que atender a la génesis intencional de lo meramente posible, y aquí hay que decir, ante todo, que "para el análisis de la génesis de la noción de lo posible la consideración del concepto de lo-no-intrínsecamente-contradictorio es más fructífera que la del concepto de lo que posee la capacidad de existir"<sup>548</sup>.

Es necesario aclarar que la idea general de lo meramente posible, es decir, el concepto de lo nunca existente, no tiene un fundamento general en los mismos objetos posibles, aunque nuestro entendimiento tiene el suficiente poder para hacer dos cosas con los objetos meramente posibles: primera, determinar algunos de ellos, y segunda, establecer el principio abstracto o general según el cual son posibles nunca existentes todos los excluidos por los que llegan a existir<sup>549</sup>.

Respecto de lo pretérito inteligible, en la génesis del concepto del mismo, es preciso reconocer el papel que desempeñan la memoria y la cogitativa, pero evidentemente no bastan con ellas. Así lo presenta Millán-Puelles:

La emergencia objetual de 'lo inexistente tras haber existido' tiene lugar, en suma, por la flexión que del concepto de lo existente se lleva a cabo en virtud, por un lado, de una determinación positiva, la de la antecedencia respecto del presente momento, y, por otro lado, de una

---

<sup>545</sup> Cf. *Ibidem* pp. 701-704.

<sup>546</sup> Pasamos por alto la discusión de Millán Puelles con J. Gredt y J. Maritain sobre la relectura de Juan de Santo Tomás. Cf. pp. 701-704.

<sup>547</sup> Cf. *Ibidem* p. 704.

<sup>548</sup> *Ibidem* p. 723.

<sup>549</sup> Cf. *Ibidem* p. 725.

determinación privativa, la de la actual carencia de existencia. La primera de estas dos determinaciones es justamente la que en el concepto de 'lo ahora captado como anteriormente aprehendido por el mismo yo' no está aun por completo 'liberada' de los caracteres que genéticamente la remiten a su objetivación por la memoria. En cambio, la determinación 'carencia actual de existencia' es ajena a esos caracteres, constituyéndose con independencia de los datos empíricos de la memoria, aunque no independientemente de todo dato empírico, ya que el concepto de la privación de existencia implica el de la existencia misma, objetualmente constituido por abstracción sobre valores in concreto aprehendidos por la facultad cogitativa, la cual, como todo sentido interno, presupone la actividad de alguna de las potencias de la sensibilidad externa<sup>550</sup>.

Dos capítulos componen la última sección del libro, "Teleología del objeto puro o finalidad de lo irreal", intitulados: "La finalidad de lo irreal y análisis de la objetualidad pura práctica". La finalidad de lo irreal es siempre la finalidad de la operación cognoscitiva a la que éste debe su objetivación, y como dicha operación es doble, la sensitiva y la intelectual, doble habrá de ser también la finalidad de lo irreal<sup>551</sup>.

El método de la obra que presentamos es al mismo tiempo fenomenológico y ontológico<sup>552</sup>. Esto es posible porque una reflexión estricta y esencialmente fenomenológica no excluye el ulterior tratamiento ontológico de los datos obtenidos. Los principales datos ofrecidos por el análisis fenomenológico son la objetualidad como referencia a la conciencia y la determinación del sujeto por el objeto.

El objeto de conocimiento no es realmente pasivo o activo: el conocimiento no hace realmente nada en el objeto; la objetualidad es siempre irreal; la "constitución" del objeto en cuanto tal y de la objetualidad es meramente gnoseológica<sup>553</sup>.

A los datos fenomenológicamente alcanzados sigue la pregunta por su valor ontológico, lo que va más allá del planteo fenomenológico. El análisis ontológico de la *Teoría del Objeto Puro* concluye que la objetualidad es una mera *relatio rationis*, y que la determinación del sujeto por el objeto no implica el real influjo del objeto en cuanto tal sobre el sujeto<sup>554</sup>.

---

<sup>550</sup> Ibidem pp. 739-740.

<sup>551</sup> Cf. Ibidem pp. 754 ss

<sup>552</sup> Cf. CRESPO, M.; "¿Hay una teoría no idealista de la constitución?" Revista de Filosofía, Vol. 65, 2009, pp. 105-114.

<sup>553</sup> Cf. VILLAGRASA, J.; "Realidad, irrealidad e idealidad en Teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles", Alpha Omega, V, 3, (2002), pp. 443-472.

<sup>554</sup> Cf. Ibidem p. 470.

Por ello, la fenomenología como la practica E. Husserl es un buen comienzo filosófico, ya que no está cerrada a una ulterior reflexión metafísica. La doble exigencia de superar la fenomenología y de conservar sus datos no es un valor menor en la obra de Millán Puelles, lo que se hace patente en su voluntad por mantener la tensión entre las perspectivas lógica y ontológica<sup>555</sup>.

## *2.8 Taxonomía de lo irreal. Lo inteligible fácticamente inexistente*

Lo fácticamente irreal puede ser objeto sensible (sensible inmediato y sensible mediato) y objeto inteligible (lo meramente posible, lo pretérito y lo futuro). Los entes de razón, en tanto apodócticamente irreales, son cognoscibles solamente en el ejercicio de la actividad intelectual; en cambio lo fácticamente irreal resulta cognoscible tanto en lo sensible cuanto en lo inteligible. Seguidamente se expresa lo inteligible de lo fácticamente irreal: lo meramente posible, lo pretérito y lo futuro<sup>556</sup>.

### *2.8.1 Lo meramente posible*

Es lo posible que no existe, no existió y no existirá, es decir, lo posible nunca existente. “Lo meramente posible” es algo que no sólo no ejerce ahora su aptitud para ser, sino que tampoco la ha ejercido antes, ni la ejercerá jamás; su pobreza ontológica es superior a la del pretérito y a la del futuro, por lo que se juzga como nulidad, mas no tanto como para que no sea objeto, ni tampoco como se considera lo absurdo<sup>557</sup>.

Para poder diferenciar estos dos últimos, lo meramente posible y lo absurdo, Antonio Millán Puelles menciona tres grados de diferencia: 1) ambas nulidades coinciden en ser sólo ontológicas, no objetuales; 2) la nulidad de lo absurdo es formal y fundamental; 3) la nulidad de lo posible nunca existente es tan sólo formal.

Queda claro, entonces, que la nulidad fundamental, (la nulidad formal si la comparten pues significa no existir) asignada a él mismo como su fundamento, tal como sucede en el absurdo, que es en sí misma, su fundamento es su quiddidad; en el caso de lo meramente posible no tiene esa negación en sí mismo ya que al ser “posible” su quiddidad no es una privación estrictamente hablando.

---

<sup>555</sup> Cf. LLANO, A.; “Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad”, Revista de Filosofía, Volumen V, 7, pp. 211-216.

<sup>556</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del objeto puro*, op. cit., p. 549.

<sup>557</sup> Cf. *Ibidem* p. 550.

La quiddidad de lo meramente posible no exige la inexistencia ni tampoco reclama la existencia; el puro hecho de su no existir es una mera *negatio* no una genuina privación, no es ni violento ni antinatural en oposición a lo absurdo que no puede existir y, ante lo necesario, que no puede no existir, es precisamente todo lo posible en sentido estricto y en sentido estrictísimo lo meramente posible; le conviene la existencia como la inexistencia.

Su posibilidad es una aptitud, no una reclamación. Leibniz pasa de la una a la otra cuando atribuye a todo lo posible una exigencia de existencia; cuando menciona a los miembros de una serie infinita de los otros mundos posibles una pretensión de existir igual a la del mundo efectivo; hace metáforas o se deja llevar por ellas<sup>558</sup>.

La acepción de lo posible está tomado de manera metafísica, de lo que intrínsecamente no envuelve contradicción, por lo que no hay manera de que el transcurso del tiempo lo convierta en un imposible o lo haga posible. No está obligada tampoco a tener existencia alguna vez.

La quiddidad de la aptitud para existir es verdadera, más no un verdadero ser, es irreal como la misma quiddidad (no paradójica) a la cual se atribuye. Lo “posible” significa lo intrínsecamente no contradictorio.

Su quiddidad no es un “nunca existe” sino, mejor dicho, lo externo a ella es lo que le impide la existencia, de tal manera que en un momento dado pudiera pasar, por algo extrínseco a ella, al estado de *actus essendi*<sup>559</sup>.

Las objeciones que se pueden hacer a lo posible nunca existente se deben, en definitiva, a la inexistencia, o bien al olvido, de la radical distinción entre el carácter intrínseco de la no contradicción de lo posible y la índole intrínseca del mero hecho de la no-existencia<sup>560</sup>.

La objeción, sin embargo, más significativa reside en el concepto mismo de una aptitud para existir que nunca es actualizada; un posible nunca existente es un posible-imposible, ya que su quiddidad que, tiene la capacidad de existir, está a la vez sometida a la necesidad de carecer de existencia. Sin embargo es sofístico el argumento y al respecto señala Antonio Millán Puelles:

---

<sup>558</sup> Cf. *Ibidem* p. 551.

<sup>559</sup> Cf. *Ibidem* p. 552.

<sup>560</sup> Cf. *Idem*

... un posible nunca existente no es un posible-imposible, porque no es algo que, poseyendo la capacidad de existir, sea, sin embargo, inepto para existir tanto en el pasado, como en el presente y en el futuro –en suma, siempre-, sino algo que siempre es apto para existir, pero que de hecho nunca existe<sup>561</sup>.

Lo imposible es por consecuencia inexistente, más no es el constitutivo formal de lo imposible el carecer siempre de existencia, sino que es su defecto por su esencia de imposible. Lo posible nunca existente se apoya en la irreductible diferencia entre la intrínseca aptitud para existir y el extrínseco y mero hecho de carecer de existencia.

Otro reparo es de la oportunidad o conveniencia de la consideración y del examen de estos objetos; su argumento afirma la necesaria irrelevancia de lo que aun siendo posible, no posee ningún efectivo ser, con lo cual viene a equivaler a lo imposible.

Aquí cabe mencionar el interés especulativo que tiene aun el auténticamente imposible, las quiddidades paradójicas, como lo irreal sensible, lo pasado y lo futuro; ninguna de ellas carece de relevancia para el pensamiento filosófico. Como también es necesario referirse a este tipo de objetos en la reflexión metafísica sobre la ciencia y omnipotencia divinas, Santo Tomás<sup>562</sup> trata el tema de si Dios tiene ciencia de lo posible nunca existente.

La afirmación de la ciencia divina respecto de lo posible que ni es ni ha sido ni será aparece fundamentada en la omnipotencia divina, por cuanto ésta se extiende a todo cuanto de algún modo es y porque entre las cosas que, no siendo en acto, son, sin embargo, en potencia –en la potencia de Dios de algo creado- están las que no son, ni serán, ni han sido, de las cuales Dios no tiene ciencia de visión, sino de simple inteligencia.

Además de su relación con la ciencia divina, de la cual necesariamente es objeto, lo posible nunca existente es objeto también del poder de Dios, de su omnipotencia. Para Dios no es impotencia, sino tan sólo un no-querer-que exista, "... ni todo lo posible llega a ser, ni todo lo que no llega a ser es imposible... en el ser de una omnisciente omnipotencia que es asimismo una absoluta libertad"<sup>563</sup>.

---

<sup>561</sup> Ibidem p. 553.

<sup>562</sup> *Summa Theologica* I, q. 14 a. 9 (*Utrum Deus habeat scientiam non entium*).

<sup>563</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 557.

Lo único que Dios no quiere libremente, sino con necesidad plena o absoluta, es cabalmente el infinito Bien en que Él mismo consiste. Por otra parte la infinita sabiduría no excluye la posibilidad de otro orden de cosas distinto del existente.

El conocimiento de todos y cada uno de los objetos posibles nunca existentes es pertenencia exclusiva del infinito saber. El hombre sólo puede representarse abstractamente la totalidad de estos objetos; el conocimiento de todos y cada uno de los objetos posibles que no se actualizan supera la limitada capacidad humana<sup>564</sup>.

### 2.8.2 Lo pretérito inteligible

Lo pretérito es un tipo de objeto puro, el que quedó designado, en esta obra (Cap. XIII), como “lo irreal mnémico”; y, también, si lo pretérito tiene, en cierto sentido, una cierta necesidad, que le conviene por su carácter de pretérito, no tiene sentido ubicarlo entre los objetos cuya irrealidad es sólo fáctica. Lo pretérito inteligible, en cuanto “inteligible”, se aplica *in genere* a lo irreal, que significa lo pretérito intelectivamente aprehendido.

Lo irreal mnémico y lo pretérito inelegible tienen en común, además de ser irreales, el ser algo fáctico, lo que a su vez lo distingue del *ens rationis*. Lo irreal mnémico es, por un lado, un objeto intuido –en cuanto a la facultad de la memoria-, que queda sensorialmente captado y por otra parte, lo pretérito inteligible es un objeto concebido, aunque su intelección connote algún dato sensible. En segundo lugar, lo irreal mnémico es constituido en calidad previamente dado a la conciencia, pero lo pretérito inteligible está exento de este requisito. En tercer lugar, lo irreal mnémico puede ser algo que nunca haya existido (por lo cual tampoco ha dejado nunca de existir); lo pretérito inteligible es siempre algo que tras haber existido, ya no existe; por último, el pretérito ontológico, implica un haber sido, según es propio de todo lo recordado y no sólo de lo irreal mnémico.

Lo pretérito en cuanto pretérito, en su faceta de su compatibilidad o incompatibilidad, con el carácter fáctico de lo que siendo susceptible de existir (ya que existió) es algo que también puede no existir, dado a que ahora no existe.

---

<sup>564</sup> Cf. *Ibidem* p. 559.

En términos negativos, la necesidad que a lo pretérito en cuanto pretérito conviene es la imposibilidad de no-haber-llegado-a-ser, pero asimismo la imposibilidad de no-haber-dejado-de-ser<sup>565</sup>.

La imposibilidad primera es la que Aristóteles expresa al negar la posibilidad de que no haya llegado a ser lo que ha llegado a ser, “pues sólo esto le falta incluso a Dios: el hacer que no haya sido hecho aquello que lo ha sido”<sup>566</sup>.

Santo Tomás, en su comentario a la *Ética Nicomaquea* expone la misma idea diciendo que lo pretérito es lo que ya ha sido hecho y que no es contingente, pues no acontece que ello mismo no llegue a ser, es decir, que no esté hecho. Aquí se entiende por pretérito lo ya hecho, lo que ha llegado a ser, y de ahí que su no haber-llegado-a-ser, su no estar hecho, haya de ser imposible<sup>567</sup>.

Sin embargo, esta imposibilidad es hipotética, no absoluta. Pertenece a lo hecho en cuanto hecho y únicamente así, no en virtud de la correspondiente quiddidad en sí misma tomada. No es imposible, de una manera absoluta, que ésta no haya sido hecha sino tan sólo que no haya sido hecha cuando ya efectivamente lo ha sido. E incluso se ha de afirmar que previamente, antes de su haber-llegado-a-ser, su no-estar-hecha no sólo no es imposible, sino que es necesario<sup>568</sup>.

Esta necesidad, o la imposibilidad de su contradictorio, es meramente hipotética, no absoluta. Análogamente es la imposibilidad de que no se esté dando en el presente lo que se está dando; esta imposibilidad es tan sólo hipotética, no absoluta.

Santo Tomás equipara la necesidad de lo pretérito en cuanto pretérito con la de lo presente en cuanto presente: “lo pretérito pasa a tener una cierta necesidad, porque es imposible que lo que está hecho no lo esté”<sup>569</sup>.

También lo presente tiene, en cuanto presente, una cierta necesidad (con el ejemplo de Santo Tomás, que recrea Millán Puelles: “es necesario que Sócrates esté sentado mientras está sentado”). Toda la necesidad de lo pretérito es meramente hipotética, aunque incondicionada o absoluta su pura facticidad.

---

<sup>565</sup> Cf. *Ibidem* p. 560.

<sup>566</sup> *Eth. Nichom.*, VI 1139 b 8-11.

<sup>567</sup> Millán Puelles, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op.cit., p. 561.

<sup>568</sup> Cf. *Idem*

<sup>569</sup> *Sum. Theol. II-II*, q. 49, a. 6 en Millán Puelles, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 562.

Su coeficiente lógico estriba en que su pura objetualidad sustituye y subsigue a una transobjetualidad que se perdió; una transobjetualidad que ha decaído en pura objetualidad. El “haber-dejado-de-ser” es el constitutivo formal de lo pretérito en su calidad misma de pretérito. Se está fingiendo un ente de razón, ya que no es un genuino ser; haber-dejado-de-ser es como si fuera un ser, es suscitar una irrealidad.

Pero esto no se sigue que el pretérito sea un ente de razón, su objetualidad no es la de un imposible, tan posible es que ha sido, ha existido, aunque después dejó de existir. Se puede concluir en lo siguiente:

1. Lo pretérito no puede ser considerado como una quiddidad paradójica: la afirmación de una de las notas por las que estos objetos quiméricos se constituyen es en cada uno de ellos la negación de la nota que antagónicamente la complementa. (De ahí la consideración que Hegel hace del tiempo: “lo que siendo no es y lo que no siendo es”).

2. Lo pretérito no consiste en una negación o carencia concebida como algo positivo, es decir, como consideración de las carencias que en el pasado se dieron. Es ceguera pretérita la de un ciego que ha dejado de serlo, o pretérita ignorancia la de quien ha adquirido el conocimiento. Sin embargo no cabe que el “haber-dejado-de-ser”, el “no-ser-ya”, de las carencias pretéritas sea la presente falta de algo que antes fue positivo. Distinguiendo la preterición y lo pretérito: respectivamente, el “hecho” de no-ser-ya y la quiddidad que ya no es. Lo pretérito es siempre una verdadera quiddidad, aunque no sea siempre una verdadera quiddidad positiva; por el contrario, la preterición nunca es una verdadera quiddidad, ni positiva ni negativamente, bien que la podemos concebir como si en verdad lo fuese. Ni la preterición ni lo pretérito pueden ser en ningún caso absolutas o puras negatividades sin la menor conexión con algo formalmente positivo.

3. Dos razones sustentan que lo preterido no sea una relación irreal. Por dos razones: a) porque se dan pretéritos que no son, en modo alguno, relaciones, sino extremos o polos de ellas; b) porque los pretéritos que son formalmente nexos resultan relaciones reales (si bien éstos, como pretéritos, ya han dejado de ser). Las relaciones se dan entre entidades que no son *en definitiva* relaciones, sino soportes o términos de ellas. La mutación de una relación real en relación irreal puede ser argumentada únicamente de manera sofística: toda relación real que deja de ser, y así deviene pretérita, es irreal, puesto que es irreal todo lo pretérito. Una relación real pretérita es algo que fue una relación real y que ha dejado, pura y simplemente, de ser, no de ser



relación real para convertirse en relación irreal. Lo que se extingue no se transforma en nada, ni siquiera en algo irreal: para transformarse es menester seguir siendo, y para ser irreal es menester no-ser<sup>570</sup>.

### 2.8.3 *Lo futuro*

Es aquello cuya existencia es posterior a su pura objetualidad; esta definición está hecha en función de lo futuro incierto, de inseguridad, como lo son nuestros planes y preocupaciones, los objetos de la humana solicitud. Lo seguro es que se refiere a un tiempo ulterior al presente, en el que están siendo concebidos.

Por ser inseguro, no es afirmado ni negado, sólo concebido; lo inseguro es su posterior existencia, la cual es la concebida. Una insegura existencia ulterior a la pura objetualidad es lo imprescindible del concepto de futuro; a su vez es la diferencia que tiene con lo presente, lo pretérito y lo meramente posible *sensu stricto* o posible nunca existente.

La solicitud humana es el origen de lo futuro inseguro, en cuanto resulta la máxima inmediatez; sin embargo la inseguridad es solamente nuestra inseguridad respecto de él. No todos los futuros inseguros que nos importan son humanos, ni todos los que son humanos nos importan. Lo humano, en todos los casos de futuro inseguro, es su inseguridad.

Lo futuro inseguro no es un futuro que acaso no se realice, sino algo que no es seguro que verdaderamente sea un futuro, sin que tampoco sea cierto que verdaderamente lo sea<sup>571</sup>. La ambigüedad y la inseguridad no están en el futuro sino en nosotros, por lo que se trata de una denominación extrínseca, de una situación subjetiva, que se da en el ser de la subjetividad consciente en acto.

El futuro lleva implícita la noción de lo presente en su significado cronológico. Es necesario por ser el punto de referencia de la posteridad del existir. Está referida a la pura objetualidad; el tiempo de la objetualidad es el ahora. Se-objeto es estar-ahora-siéndolo. Lo futuro está “siendo ya-ahora-objeto” y después será “un-ser”. Puede definirse el futuro como el objeto que antes de ser un ente es ya un fenómeno.

---

<sup>570</sup> Millán Puelles, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., pp. 563-567 (passim).

<sup>571</sup> Cf. *Ibidem* p. 577.

La irrealidad de lo futuro es la objetualidad pura de lo que habrá de ser. Se resalta la objetualidad pura, porque la connatural es la que no puede ser disociada de la existencia de su poseedor. Ej. La sed no puede existir sin ser-objeto, no cabe una sed que sea inconsciente. La objetualidad sineidética no es objetualidad pura: se lo impide su esencial sincronismo, por eso el futuro es aquello cuya existencia es posterior a su objetualidad pura.

No hay un conocimiento sensorial que respecto de lo futuro desempeñe una función equiparable o paralela a la que la memoria cumple respecto de lo pasado. No hay (ni puede haber) una suerte de anticipación intencional, una pre-visión auténticamente sensorial. El futuro no puede suscitar a ningún sentido, porque no ha sido.

Las vivencias intencionales por las que se constituye el futuro son actos de índole intelectual, aunque operen con materiales suministrados por la imaginación; y esto por tres razones: a) porque lo futuro, por su haber-de-existir, es, en todos sus casos, algo individual; b) porque el entendimiento no conoce lo individual material directamente, sino tan sólo mediante la captación del conocimiento sensorial, el que, en cuanto tal, tiene su propio objeto en algo individual; c) porque la imaginación es la única facultad sensitiva capacitada para presentar datos individuales sin adscribirlos al presente ni al pasado<sup>572</sup>.

La imaginación capta materialmente lo futuro: aprehende o presenta lo que es futuro, no la formalidad misma de serlo, es decir, sólo tiene la capacidad de imaginar objetos individuales; no imaginamos la índole de futuros, sino que la entendemos: lo futuro es *per se* inteligible y sólo *per accidens* imaginable.

Otra dificultad presentada por Antonio Millán Puelles es la que apela a la especial necesidad de lo futuro, y se opone a que se le incluya en la esfera a la que pertenecen los objetos cuya irrealidad es sólo fáctica. En términos negativos, la necesidad que a lo futuro compete, por su índole misma de futuro, es -ante todo- la imposibilidad de ser-ahora, en el presente de su pura objetualidad, pero es también la imposibilidad de no-llegar-a-ser.

La primera invalidaría la afirmación de la mera facticidad de la irrealidad de lo futuro, la segunda desmentiría la afirmación de la mera facticidad del propio llegar-a-ser, sin el cual lo futuro no puede ni tan siquiera concebirse<sup>573</sup>.

---

<sup>572</sup> Cf. *Ibidem* p. 580.

<sup>573</sup> Cf. *Ibidem* p. 581.

Con más detalle, la primera imposibilidad (la de ser-ahora) en el mismo presente de la pura objetualidad, es sólo una imposibilidad condicionada y relativa, insuficiente para invalidar la afirmación de la mera facticidad de la irrealidad de lo futuro. Lo condicionado y relativo no significa dudoso, sino que es inequívocamente cierto: porque compete a lo futuro bajo la condición de que lo sea y, relativo, porque se trata de una imposibilidad que se da en relación al valor extra-quidditativo de lo futuro en cuanto futuro, sin concernir a lo que absolutamente es en sí misma la correspondiente quiddidad.

El estar-existiendo-ahora no es quiddidad alguna, sino un valor irreductiblemente extraquidditativo, como lo es el existir, el haber-de-existir y el haber-existido. Lo que sí puede es ser-pensado, en el sentido de ser-concebido, según el modo de las quiddidades genuinas: el existir-ahora sería algo que estaría ahora existiendo; “el estar-existiendo-ahora es una propiedad incompatible con el carácter propio de lo futuro en tanto que futuro”<sup>574</sup>.

El actual existir es lo que hace diferente a lo presente de lo pasado y de lo futuro y falso, si los valores extraquidditativos incluidos en ellas son tomados judicativamente (no sólo conceptualmente) como auténticas quiddidades.

Respecto a la segunda imposibilidad (la de no llegar-a-ser) dice Antonio Millán Puelles que puede llevarnos algunos paralogismos complicados, más que los de la primera imposibilidad. El más grave es el que desemboca en la negación de los futuros contingentes. Antes de dar respuesta, nuestro autor ve oportuno la distinción entre “haber-de-ser”, en el que estriba la más propia necesidad de lo futuro, con la de “haber-sido”, que es la más propia de lo pretérito.

Así como a lo pretérito le es imposible el no-haber-sido, a lo futuro le es imposible el no-haber-dejado-de-ser (tener en cuenta antes de que sea); ambos se mantienen en una simetría cuyo eje está en lo presente.

Así como no es posible que sea siempre futuro lo futuro, es también imposible que sea pretérito siempre lo pretérito, pero también en su común necesidad de no ser, también alguna vez, algo presente<sup>575</sup>.

---

<sup>574</sup> Ibidem p. 582.

<sup>575</sup> Cf. Ibidem p. 583.

Ser-pretérito y ser-futuro son, hablando absolutamente, meras facticidades, y sólo de una manera relativa cabe tenerlos por necesidades. No son los futuros contingentes, sino los futuros necesarios, los que se nos vuelven problemáticos.

Un futuro necesario, sin necesidad absolutamente de ser, no sería futuro, sino siempre presente, ni tampoco algo a lo que le convenga una absoluta necesidad de serlo o, en términos positivos, el “haber-de-ser-presente-alguna-vez”.

Todo futuro tiene una verdadera necesidad, aunque solamente relativa, de llegar a ser alguna vez algo presente; esta misma necesidad no puede ser la que define lo futuro necesario como un especial tipo de futuro. A lo cual se pregunta Millán Puelles: ¿de qué manera habrá entonces que definirlo?

Su respuesta comienza mencionando que por no ser necesario de una manera absoluta, lo futuro requiere alguna causa que está determinada a producirlo y da la expuesta a la pregunta diciendo: algo es futuro necesario si es necesario el modo en que en su causa está dada la respectiva determinación<sup>576</sup>.

La contingente determinación *in causa* es imposible para los futuros contingentes. La necesidad, para los futuros contingentes, de estar contingentemente determinados *in causa* no es ninguna contradicción, sino una necesidad, perfectamente lógica o coherente con aquello a lo cual atañe.

Es la misma lógica con la que responde Santo Tomás a la pregunta de si la voluntad divina impone necesidad a sus objetos; el Aquinate responde que según el modo en que Dios quiere que sea hecho, unas cosas de un modo necesario y otras de una manera contingente. Y continúa expresando que lo hecho por voluntad divina tiene la misma necesidad que Dios quiere que tenga, absoluta o sólo condicionada, donde resulta que no todo es absolutamente necesario.

Aplicando lo anterior a los futuros contingentes y a los futuros necesarios, tendremos que los primeros son aquellos a los cuales compete una necesidad condicionada, mientras que la necesidad absoluta pertenece, en cambio, a los futuros que hemos denominado necesarios.

---

<sup>576</sup> Cf. *Ibidem* p. 584.

Esta necesidad de los futuros necesarios no es absoluta en su más estricto sentido, lo mismo se debe decir de lo pretérito en esta calidad radical, ya que de manera absoluta y necesaria sólo corresponde a Dios, quien es siempre presente, sin principio ni fin<sup>577</sup>.

“Futuro contingente” tiene a veces para Santo Tomás un sentido diferente al que nuestro autor considera; en efecto para Millán Puelles es algo que ciertamente habría de ser, aunque la necesidad que le conviene sea tan sólo condicionada, es decir, que habrá de ser por efecto de algún agente que tan sólo *de facto* esté determinado a reducirlo.

Santo Tomás propone su explicación de la incertidumbre del conocimiento de lo contingente, mientras éste es futuro. Esto supone que no se entiende por futuro aquello que habrá de ser alguna vez, sino aquello que puede llegar a ser ulteriormente, teniendo también presente la posibilidad de no llegue a ser nunca.

La afirmación de que lo contingente, en cuando futuro, puede no ser, pertenece a un contexto más gnoseológico que propiamente ontológico. Lo que se debate es si Dios conoce lo singular que es futuro y es contingente; a ello el mismo Santo Tomás responde: si Dios lo conoce de una manera infalible, captándolo no en tanto que futuro, sino en cuanto presente, por ser eterna la divina visión de lo temporal. Se concluye que la necesidad de los “futuros necesarios” no es absoluta en el más estricto de los sentidos<sup>578</sup>.

Millán Puelles da al futuro un cierto “en sí”, es decir, el constitutivo formal de lo futuro y cita a Santo Tomás, quien trata el conocimiento que de lo futuro tiene Dios, en estos términos: aunque en sí misma sea futura la cosa, según el modo de quien la conoce, es, sin embargo, presente (el su haber-de-ser).

La comparación de lo futuro con el ente de razón, da para distinguirlo de sus tipos fundamentales del *ens rationis*: las quiddidades paradójicas, las negaciones y las relaciones de razón.

En el primer caso, en la comparación del futuro con las quiddidades paradójicas, comenzamos por dejar bien sentado que el futuro es un presente inédito, diferido, aplazado, algo que está llamado a lo presente; el constitutivo formal del haber-de-ser, es una vocación de ser-presente, es una presencia pretendida, objetualmente anticipada,

---

<sup>577</sup> Cf. *Ibidem* p. 585.

<sup>578</sup> Cf. *Ibidem* p. 586.

pero ontológicamente nula. Cuando lo sea ya no será futuro y mientras si esté en esa calidad de futuro no-es, aun no tiene existencia.

Es también aplicable a lo futuro la noción hegeliana de tiempo, tomándola en su tenor literal, sin sus nexos contextuales: “lo que siendo no es y lo que no siendo es”. Igual que se dijo para el caso de lo pretérito, esta fórmula puede tomarse como una óptima definición de la quiddidad paradójica, sólo se constituye como una verdadera contradicción si se aplica al ser de lo presente en cuanto tal. Ocurre lo mismo para el caso de lo futuro; la apariencia de “verdadero absurdo que, a pesar de su absurdidad, es verdadero”, se desvanece cuando se distingue entre el ser pura y simplemente y el ser sólo conceptualmente que se incluye en el ser-futuro.

En el caso del futuro, en comparación con las negaciones, el haber-de-ser, el ser-futuro contiene en su propio “en sí” una triple faceta negativa: a) su-no-ser pretérito; b) su no-ser-presente; c) su ulterior anulación como futuro. La segunda, su no-ser-presente, sólo esta, posee el carácter de una verdadera negación ontológica, no sólo lógica; no es sólo negatividad, sino negatividad que es privación: carencia de algo en un sujeto capaz de poseerlo.

Esta carencia, que se entiende como si fuese algo positivo, tiene la objetualidad de un *ens rationis*. Y la privación de ser que se halla implícita en la pura objetualidad de lo futuro está articulada en ésta con una cierta positividad: la contenida en el haber-de-ser.

Esta positividad es sólo objetual como el *ens rationis*, cuando el diferido presente al cual lo futuro apunta es el presente de alguna extinción, de un dejar-de-ser, dado que es imposible no que el no-ser sea, a su manera, real, sino que sea real a la manera de lo positivo.

La anulación de lo futuro *qua* futuro es, de un modo meramente conceptual, una *negatio*, en tanto que anulación. Siempre la anulación de lo futuro es, ontológicamente considerada, algo positivo-negativo<sup>579</sup>.

Finalmente, la comparación de lo futuro con las relaciones de razón ha de considerar que para ser quiddidad futura no hace falta ser relación y la relación que es quiddidad futura será relación real, no *relatio rationis*.

---

<sup>579</sup> Cf. Ibidem p. 588.

No obstante, lo futuro mantiene, en su propia objetualidad, una constitutiva relación irreal con el presente; tiene una absoluta necesidad de ser pura y simplemente objetual, conciliable con la necesidad que el hombre tiene de trascender de un modo intencional el horizonte de su efectivo presente.

En el caso de la fenomenología de Sartre para el futuro humano como el único futuro genuino está hecha atendiendo de una manera exclusiva a la necesidad de desbordar intencionalmente lo presente y está pensada de tal modo que se encubre o se niega la pura objetualidad de lo futuro *ut sic*; lo futuro no existe para él como representación. Su argumento consiste en esto: quien estuviera recluso en lo presente no podría representarse lo futuro. “Recluso en lo presente” es estar desprovisto de la representación de lo futuro.

En cuanto a la limitación del para-sí a su presente, pudiera ser que ésta consista en no tener ninguna clase de conciencia de su orientación a lo futuro o en carecer de toda tensión u orientación real de índole precognoscitiva.

La orientación mental hacia lo futuro, sin embargo, no puede ser ejercida sin que lo futuro esté presente en la mente, aunque sea preobjetualmente, pues ha de estar dado en forma objetual, con la idea correspondiente.

Con palabras de Millán Puelles: “La tensión natural del ser humano hacia su propio futuro es una relación no predicamental, sino trascendental y, por ende, no exige la efectiva existencia, ni tampoco la representación, de su término *ad quem*”<sup>580</sup>.

En el hombre hay también una tensión hacia lo futuro, que se traduce en la confección de proyectos; y no sólo para sobrevivir, sino que libremente lo hemos de construir y traer, como un modo de anticipación, como una actividad intelectual de protección. Todo nexo formal de lo presente con lo futuro en su calidad de futuro es una relación predicalmente irreal.

Lo que de ningún modo puede tener la índole de una relación irreal es lo futuro, ya que el haber-de-ser es posible exclusivamente para lo que puede existir<sup>581</sup>.

---

<sup>580</sup> Ibidem p. 590.

<sup>581</sup> Cf. Ibidem pp. 589-592 (passim).

Lo futuro seguro es algo con lo que también cuenta el uso práctico de nuestro entendimiento, pero solamente en la medida en que tiene que ver –como condición- con lo futuro inseguro, al cual apuntan nuestros proyectos. La “pura objetualidad práctica” de los futuros inseguros es la que intentamos anular por medio de las acciones, en las que la praxis se cumple de una manera efectiva.

En cuanto a la clasificación de los futuros contingentes y necesarios, es una diferencia que concierne al mismo en-sí de lo futuro en cuanto tal: una diferencia en el modo, según el cual el futuro se encuentra determinado en su causa.

Todo futuro contingente es inseguro, aunque no todo futuro inseguro es un futuro contingente, pues cabe que algún futuro esté determinado en su causa de un modo necesario y, sin embargo, no estemos ciertos de ello. Igual que en lo pretérito también lo futuro se divide por razón de su pertinencia, o de su falta de pertinencia, a algo presente.

La pertinencia de lo futuro a algo presente puede ser directa o indirecta. Es directa la pertenencia de lo futuro a algo presente, en lo cual tiene su sujeto óptico. Es indirecta la pertenencia de lo futuro a algo presente que no constituye su sujeto óptico, pero que mantiene con esa misma quiddidad futura alguna otra relación real, ya causal, ya cognoscitiva: la que conviene a todo lo que ulteriormente conozca alguien que esté ahora existiendo.

Se refiere a la pertinencia indirecta mediante relación causal distinta de la sustentación óptica. La pertenencia directa o indirecta de lo futuro a algo presente puede convenir tanto a algo humano como a algo no-humano.

En cuanto al poseedor, puede hacerse la pregunta como se hizo para lo pretérito: ¿qué relación cabe que con algo actual se mantenga lo que es futuro sin ningún poseedor aparente? Tal relación es la de pura y simple posteridad que, respecto al presente, conviene, por definición, a todo lo futuro.

Para los futuribles humanos se destacan el futuro histórico y la muerte; el primero, que se determina por la libertad en su concreto ejercicio dentro, siempre, de alguna “situación”, es un futuro que se trasciende. Cada futuro histórico aportará su propia contribución al surgimiento de otra distinta. En el caso de la muerte, es un futuro necesario, inseguro sólo en su cuestión cronológica. El futuro humano incluye la muerte,



en su calidad de materialmente necesaria, en razón de la caducidad del cuerpo humano y no un puro hontanar de posibilidades futuras libremente determinadas<sup>582</sup>.

## 2.9 El realismo empírico y el realismo metafísico

El término “realismo” no resulta unívoco, en especial referido a Kant, dada su reflexión sobre el realismo, por lo que requiere de ciertas distinciones por el sentido nuclear que representa para la *Teoría del Objeto Puro* y la necesaria comprensión del realismo metafísico, cuya esencia está aquí en discusión.

Para nuestro trabajo, la génesis de lo irreal sensible es prioritaria, pues aquí se abre el hiato entre el racionalismo moderno (tenemos en cuenta sus variantes, pero nos interesa aquí señalar -en lo fundamental- una actitud ante lo real) y las filosofías que podemos denominar clásicas, en su correlación entre los mundos greco-latino y medieval.

El realismo empírico de Kant afirma la posesión de un fundamento transobjetual, es decir, transfenoménico (la cosa en sí), que atribuye a los mismos fenómenos; por esta razón, el calificativo de “real” convendría a los objetos dados en intuiciones empíricas, lo cual fundamenta un explícito idealismo trascendental.

Para el realismo metafísico, lo real es real *formaliter*, no sólo *fundamentaliter*, vale decir, es en sí mismo y no sólo en su correlato pensado. Dicha diferencia afecta radicalmente tanto el sentido sin más de una y otra doctrina, así como la explicación de la génesis intencional de los objetos puramente objetuales de carácter sensible<sup>583</sup>.

Kant atribuye el valor de la realidad a los objetos de las intuiciones empíricas, que son los fenómenos, bajo las consideraciones siguientes: 1º el concepto kantiano de fenómeno como el objeto indeterminado de una intuición empírica, en oposición a la “mera apariencia” y a la “ilusión empírica”; 2º la afirmación kantiana según la cual lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*; 3º la contraposición que Kant establece, dentro de la sensibilidad, entre el “sentido”, como facultad de la intuición en la presencia del objeto, y la imaginación como facultad que también intuye sin que el objeto esté presente. Todos ello sin olvidar la “pura objetualidad” de los fenómenos en la interpretación kantiana de la experiencia.

---

<sup>582</sup> Ibidem p. 591-595 (passim).

<sup>583</sup> Cf. Ibidem p. 636.

Es evidente que en esta interpretación no se les llama irreales en la acepción de “puramente objetuales”, ni se les aplica nunca esta última expresión, lo que con ella aquí se designa –a saber, unos objetos que propiamente no existen- se encuentra en Kant de una manera explícita e inequívoca y sostenida en reiteradas ocasiones, como lo señala Antonio Millán Puelles:

Así pues, hemos querido decir que toda nuestra intuición no es otra cosa sino la representación del fenómeno: que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición... ni sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como se nos parecen ... y que, si suprimiésemos nuestra subjetividad o bien únicamente la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo y hasta el espacio y el tiempo mismos, y que en cuanto fenómenos no pueden existir en sí, sino sólo en nosotros. En qué puedan consistir los objetos en sí y separarlos de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad, es cosa que para nosotros permanece enteramente desconocida<sup>584</sup>.

Podemos ver que, para Kant, su enigma es la no existencia y el hombre capta sólo fenómenos y estos no existen si no se les capta, no existen en sí y resulta desconocido para nosotros lo que hay tras ellos; esta incertidumbre se traduce en que hay un fundamento transobjetual –ultrafenoménico- de los objetos sensibles; es incognoscible, únicamente pensable.

Kant concibe la sensibilidad como facultad esencialmente pasiva, receptiva: la capacidad (receptividad) de obtener representaciones mediante el modo en que somos afectados por objetos se denomina *sensibilidad*<sup>585</sup>. La génesis intencional de los fenómenos empieza siendo, de este modo, una explicación de la génesis físicamente real del comportamiento de la sensibilidad humana.

Existe una inicial coincidencia entre los dos realismos, empírico y metafísico, en lo que atañe a la explicación de la génesis de las puras objetualidades sensibles; en ambas se exige, para el funcionamiento de la sensibilidad humana (incluso en el caso de que el objeto sensible sea objetual puramente), que algo transobjetual actúe sobre los sentidos externos.

Kant justifica su tesis al señalar que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, la que producen representaciones y que, por otra parte, éstas ponen en

---

<sup>584</sup> Ibidem p. 638.

<sup>585</sup> Cf. Ibidem p. 638.

movimiento nuestra actividad intelectual para relacionarlas, unir las o separarlas, y así elaborar con la materia bruta de las impresiones sensibles un conocimiento de los objetos (lo que llamamos experiencia), en consonancia con el pensamiento<sup>586</sup>.

De la misma manera existe una discrepancia inicial entre las dos concepciones. En el caso del realismo metafísico, el fundamento transobjetual de lo sensible es un incognoscible factor del conocer sensorial. Todo objeto sensible es formalmente hablando, objeto puro (algo irreal). Los objetos en sí no nos son conocidos, y lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, lo que Kant llama “experiencia”, contraponiéndose a la “mera imaginación”.

El espacio y el tiempo son puras formas de nuestra intuición, no determinaciones ontológicas de los sentidos humanos –no existen por sí mismos-. Su realidad empírica es mera idealidad trascendental. Todo objeto sensible es puramente objetual, en su materia y en su forma, a pesar de estar vinculado a un fundamento provisto de valor transobjetual.

En cambio, para el realismo metafísico, el fundamento transobjetual de lo sensible es, además de un factor del conocer sensorial de ese conocimiento, también algo sensorialmente aprehendido (y ulteriormente objeto de intelección). La transobjetualidad de este fundamento no es otra cosa que una efectiva existencia, un no-agotarse.

Millán Puelles considera tres argumentos para comprender las razones de la discrepancia entre estos dos realismos: 1º para el realismo empírico, el fundamento que hace entrar en actividad la sensibilidad es enteramente insensible y por lo tanto incognoscible (sólo “pensable”); para el realismo metafísico, en cambio, ese fundamento no es sólo motor, sino también objeto de la sensibilidad externa, de tal modo que incluso en los fallos en los que ésta incurre se hace intencionalmente presente en alguna medida.

2º. La génesis intencional de lo irreal sensible es inseparable, dentro del realismo metafísico, de la génesis intencional de lo sensible transobjetualmente válido, mientras que en el realismo empírico no hay ninguna génesis intencional de objetos sensibles verdaderamente transobjetuales de suyo.

---

<sup>586</sup> Cf. *Ibidem* p. 639.

3º. En el realismo metafísico el fundamento que se comporta como motor y como objeto de la sensibilidad externa es la única causa primordial o enteramente radical de todas las determinaciones sensibles, tal como éstas son dadas, tanto si son reales como si son irreales; por el contrario, en el hilomorfismo del fenómeno, el fundamento-motor (pero no objeto) de las intuiciones empíricas no contribuye en modo alguno a la objetivación de las puras formas (espacio y tiempo) de los fenómenos, los cuales son puestos por una subjetividad que tampoco las tiene como determinaciones constitutivas de su propia entidad.

En el realismo metafísico, la subjetividad no determina positivamente, en el contenido sensible del objeto, nada que no tenga, inmediata o mediatamente, un fundamento transobjetual y que no sea sensorialmente captable<sup>587</sup>.

#### 2.10 La explicación genética de lo irreal sensible inmediato

Millán Puelles se pregunta: ¿Cómo llegan a “producirse” unas meras apariencias sensoriales en el ejercicio de la sensibilidad externa? Su respuesta considera que la irrealidad, cuya explicación genética se busca, es únicamente la suscitada en y por la subjetividad, cada vez que ésta, en el ejercicio de su sensibilidad externa, efectúa apreciaciones positivamente erróneas.

Las apreciaciones desviadas o erróneas son posibles únicamente como fracasos o fallos que tienen lugar *per accidens* dentro del curso de un comportamiento esencialmente bien encaminado y orientado. Los errores de la sensibilidad externa son tropiezos que se cometen en el efectivo conocimiento de algo real inmediatamente sensible y que acontecen con este conocimiento, es decir, nunca sin él.

¿Cómo puede suceder esto? El factor originario que interviene en la génesis intencional de lo irreal sensible inmediato es siempre algo real aprehendido por la sensibilidad externa; este algo, que sirve de estímulo o “fundamento motor” de la correspondiente sensación, se comporta asimismo como término intencional u objeto de ella, ciertamente con alguna perturbación o anomalía, ya que de lo contrario no habría error en el ejercicio de la sensibilidad externa.

---

<sup>587</sup> Cf. *Ibidem* pp. 643-644.

La “manifestación de algo transobjetual” es una representación que a diferencia del fenómeno en Kant, que no deja enteramente desconocida a la cosa-en-sí que lo suscita o provoca<sup>588</sup>.

La captación de lo real pertenece formalmente al entendimiento, no a la sensibilidad inmediata o mediata y, consecuentemente, la conciencia de la irrealidad de los datos efectivamente erróneos no se está dando cuando está dándose el error como algo de lo que somos víctimas; por el contrario, la conciencia de lo irreal en cuanto tal es formalmente de índole intelectual. La realidad y la irrealidad implican hechos gnoseológicos (sensitivos o intelectivos) de carácter ontológico.

La génesis intencional de lo irreal sensible inmediato tiene lugar en un acto de conciencia sensitiva –una sensación- de alguna de las facultades de la sensibilidad externa; ello implica: la objetivación de esas meras apariencias sensoriales es un hecho consciente.

Esto significa que, en él, se cumple el específico vivir de la conciencia, lo cual es imposible para los seres carentes de conciencia. La sensación es la más baja de las formas de la conciencia en acto; una sensación enteramente inconsciente habría de encontrarse por debajo del más ínfimo nivel de la conciencia; no puede, por consiguiente, ser un genuino hecho psíquico, sino un mero hecho físico. Para la conciencia atemática del acto mismo de la sensación no es necesario que el sensorio común entre en funciones ni que el cerebro intervenga para que la conciencia del acto de la sensación se produzca.

Lo irreal sensible inmediato no puede ser exterior, aunque tampoco interior, a las facultades sensoriales que lo objetivan –ni dentro ni fuera de un cuerpo; por ello deja de ser verdad que los objetos irreales pertenecientes al género de lo sensible inmediato son, en tanto que objetos, exteriores a las correspondientes facultades sensoriales, las cuales los objetivan como algo situado fuera de ellas, y esta objetivación se lleva a cabo junto con la de algo real, que realmente le es externo.

Millán Puelles señala, contra el carácter consciente de la objetivación de lo irreal sensible inmediato, que el acto de la conciencia sensitiva pertenece al sentido común y no a los sentidos externos.

---

<sup>588</sup> Cf. *Ibidem* pp. 646-647.

Luego en el acto propio del sentido común, no se da conciencia, sino que el acto de conciencia es un acto posterior a la sensación. Luego, según santo Tomás, toda sensación, en cuanto tal es inconsciente, y si se hace consciente no es en virtud del acto del sentido externo, sino en virtud de un acto posterior del sentido interno<sup>589</sup>.

Luego advierte que esta misma objetivación pertenece a la fase activa de la sensación correspondiente y no a su fase pasiva. El alcance de esta segunda puntualización no es otra cosa sino un puro y simple corolario del carácter activo que esa misma objetivación posee, no por ser sensorial, sino por consistir en una operación que la subjetividad ejecuta en virtud de su propia aptitud operativa, aunque estimulada por algo distinto de ella. Son operaciones inmanentes a la facultad que las ejecuta, desde el punto de vista ontológico.

Propiamente hablando, no hay en la sensación una fase activa y otra pasiva, la fase activa es la sensación misma en su integridad y, tampoco consiste en una “actividad” en la acepción predicamental, sino en una operación ontológicamente inmanente a la misma facultad que la ejecuta.

Por otra parte, en cuanto a la pasividad de la sensación, el comportamiento pasivo del sentido externo es indispensable para que se efectúe la captación que de algo real se lleva a cabo en todas las ocasiones, en las cuales la sensibilidad externa comete un error acerca de algún *sensible proprium*.

Millán Puelles menciona una segunda pasividad como necesaria para la representación de ese producto subjetivo, que es un objeto irreal, como imprescindible condición para todas las operaciones de los sentidos externos y, no cabe apelar a unas formas subjetivas apriorísticas, ni a ningún género de coeficientes subjetivos que configuren los contenidos de las representaciones sensoriales externas, como lo ha pensado Kant en el realismo empírico<sup>590</sup>.

Esta fase, que no forma parte de la sensación, pero la antecede como condición imprescindible, es donde el sentido externo recibe la determinación de la que depende el contenido de su acto. Ahí es donde han de tener lugar las perturbaciones de las cuales surgen los errores de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios, vale decir, los errores en los que se hace presente lo irreal sensible inmediato.

---

<sup>589</sup> Cf. *Ibidem* p. 651.

<sup>590</sup> Cf. *Ibidem* p. 653.

Los escolásticos medievales le dieron el nombre de *species impressa* y algunos escolásticos modernos (escuela de Lovaina) lo llaman el “determinante cognicional”, por ser aquello merced a lo cual el objeto de conocer (sensorial en el caso que ahora nos ocupa) es en sí determinante y no otro<sup>591</sup>.

Toda perturbación o anomalía en la génesis de esa especie tendrá como consecuencia inevitable una errónea apreciación sensorial del estímulo correspondiente. Los errores de los sentidos externos no son ni más ni menos que el fiel reflejo de unas especies impresas anormalmente engendradas.

Tiene lugar en el comportamiento pasivo de la respectiva facultad y que en resolución este comportamiento consiste en la formación de la especie impresa en el sentido externo por obra del estímulo que en cada caso actúa sobre él<sup>592</sup>.

En correlato con lo anterior se pregunta Millán Puelles: ¿Cómo puede engendrarse anormalmente la especie impresa del sentido externo? Las explicaciones científicas que de estos se proponen tienen su punto de partida en reflexiones espontáneas tales como las que se hacen al pensar, por ejemplo, que hemos apreciado mal un color por tener la vista indispueta, o por haberse interpuesto otro color entre aquel y nuestros órganos visivos, etc.

Son factores de perturbación que de un modo directo o en una forma indirecta presuponen la índole corpórea de los sentidos externos. El realismo metafísico ha de conseguir también la determinación de unas ideas más rigurosas que las utilizadas espontáneamente<sup>593</sup>.

Los factores que perturban la recepción del estímulo por el sentido externo -generando, así, una especie impresa cuya semejanza con su estímulo queda adulterada o trastornada- dejan ver su índole corpórea en los dos siguientes grupos de hechos:

1º cuando se debe a una indisposición del órgano de esa misma facultad; en este caso sólo el de la vista y el oído, los otros tres, gusto, olfato y tacto no pueden ser irreales;

---

<sup>591</sup>Cf. Ibidem pp. 654-655.

<sup>592</sup> Cf. Ibidem pp. 664-665.

<sup>593</sup> Cf. Ibidem p. 656.

2º por algún impedimento existente en el medio interpuesto entre ellas y el foco emisor del estímulo sensorial; el primero de ellos es la distancia entre el órgano material del sentido externo y el foco emisor del estímulo. Otro es el medio interpuesto, al cual corresponde el ejemplo del color del cristal con que se ven las cosas, o lo mismo ocurre con los sonidos.

Los sensibles comunes quedan captados en los mismos actos objetivantes de los sensibles propios. Sin embargo, no se sigue de ello que para toda errónea apreciación de un sensible común haga falta una apreciación asimismo incorrecta del sensible propio, con el que resulta simultáneamente objetivado.

Cuando vemos torcida la parte del remo que está dentro del agua, no aprecia mal nuestra vista esa parte del remo, porque no consiste en un color, sino en una figura, que es un sensible común a la vista y del tacto<sup>594</sup>.

### *2.11 La explicación genética de lo irreal sensible mediato*

La génesis de lo irreal sensible mediato no se dan todas ellas en operaciones erróneas. En el caso de la imaginación, sus objetos, irreales por tanto, no cabría sostener que se encuentren necesariamente vinculados a errores positivos de la facultad de imaginar, pues la imaginación nunca comete ningún error positivo; cuando es imaginación innovadora, y las insuficiencias que en su comportamiento pueden darse, cuando actúa como imaginación iterativa o meramente reproductora, no son auténticos errores positivos, sino puramente negativos: simples privaciones o carencias.

En el caso de la memoria, sus datos siendo pretéritos son irreales y no hay ningún error en ello, cuando si hay fallo es al objetivar lo pretérito como algo contemporáneo de la vivencia misma que lo evoca<sup>595</sup>.

Lo irreal no puede hacerse presente sin que algo real quede también inscrito en el horizonte objetual de una conciencia en acto; hay subordinación por algo real, una dependencia.

Por lo que los errores de la sensibilidad externa han de explicarse, en el pensamiento del realismo metafísico, no solamente como caídas *per accidens* o eventuales, sino también

---

<sup>594</sup> Cf. *Ibidem* p. 663.

<sup>595</sup> Cf. *Ibidem* p. 664.



como fallos que acontecen *en y con* el efectivo conocimiento de algo real inmediatamente sensible.

Es indispensable que lo real se haga presente a la conciencia justamente en el mismo acto y no ya sólo en el mismo instante. Los nexos objetuales de lo existente y lo inexistente se hallan cuando corresponden al funcionamiento de la sensibilidad interna.

La intelección abstracta de lo irreal ha de darse también en el mismo acto donde lo real queda abstractamente objetivado, porque el concepto de lo irreal *ut sic* incluye el de lo real *qua* real en calidad de aquello en cuya negación se agota todo su ser (obviamente el ser lógico, no el propiamente dicho u ontológico, respecto del cual se comporta, bien que sólo en la mente, como un genuino contra-polo)<sup>596</sup>.

La objetivación de lo irreal sin necesidad de cometer algún error no se da en todos los actos de todas las facultades de la sensibilidad interna.

En el caso del sensorio común, se enlazan las dos posibilidades (la del surgimiento de lo irreal en un error, y su contrario): al hacer explícitamente conscientes las operaciones de las potencias de la sensibilidad externa, el sensorio común confiere una nueva objetualidad a los mismos objetos que en esas operaciones se exhiben, de donde resulta que las “meras apariencias sensoriales”, ya suscitadas en las apreciaciones erróneas eventualmente hechas por los sentidos externos, quedan “re-objetivadas” por el sensorio común.

Éste tiene entonces por objeto algo irreal debido a la comisión de un error, pero de un error acontecido en el uso de alguna de las potencias de la sensibilidad externa, no en el propio funcionamiento del sensorio común, pues hace expresamente consciente ese mismo uso. Hay una liga entre lo irreal sensible mediato y un error de la sensibilidad externa, en cuanto éste, el sensorio común, no yerra.

Entonces el sensorio común, al igual que los demás sentidos internos, ejerce su acción sobre la base de otra operación, que corre a cargo de alguno de los sentidos externos; por ello, la génesis de los objetos del sensorio común (reales o no reales) tiene necesariamente dos etapas: una, previa al funcionamiento del sensorio común y la

---

<sup>596</sup> Cf. *Ibidem* p. 665.

segunda que es cabalmente la del propio ejercicio o uso de este sentido interno, unidas en la misma génesis del objeto del sensorio común.

No debe entenderse en estas dos etapas, como si el sensorio común re-objetivara ese mismo objeto de la misma manera en que el sentido externo lo presenta. Aquello que vuelve a ser objetivado tiene, sin duda, idéntica *quiddidad*; de lo contrario no podría ser el mismo objeto.

Pero el modo en que esa misma *quiddidad* está de nuevo presente por la reobjetivación que de ella hace el sensorio común es, sin duda, diferente, porque el funcionamiento de la sensibilidad interna presupone el de la externa y necesariamente depende de él (nunca consiste en copiarla).

...mi conciencia sensible explícita de mi visión del remo torcido en el agua es también conciencia sensible explícita de esa "mera apariencia sensorial", la cual, por tanto, no es objeto tan sólo de mi visión, sino también de mi propia conciencia explícita del acto mismo de verla<sup>597</sup>.

Lo captado directamente por el sensorio común es algo real: el acto mismo en el que la apreciación errónea consiste. Sin embargo el sensorio común no llega a "entender" esas irrealidades como objetos de actos del nivel primordial de la sensibilidad.

El entender excede su capacidad, ya que éste se mantiene en el ámbito de la sensibilidad y no tiene, por tanto, ninguna virtualidad intelectual, no "concibe" ni, por lo tanto, juzga conceptos, sino que el sensorio común así las "vive" de una manera "sensorial", enteramente *in concreto*, sin ninguna connotación de índole abstracta. En cambio los sentidos externos las captan sin aprehender de una manera explícita los mismos actos en que los conocen<sup>598</sup>.

El sensorio común "puede distinguir no sólo los actos de los sentidos externos, sino también las diferencias entre lo que realmente se siente y lo que se imagina"<sup>599</sup>. Esta distinción se presenta con la pregunta sobre cómo son captadas por el sensorio común otras irrealidades, además de las suscitadas en las falsas apreciaciones ejercidas sobre la sensibilidad externa, es decir, aquellas originariamente "producidas" por él en comportamientos erróneos.

---

<sup>597</sup> Ibidem p. 669.

<sup>598</sup> Cf. Idem

<sup>599</sup> Ibidem p. 670.

Santo Tomás dice que a veces el hombre dormido juzga que son soñados los objetos que entonces se le aparecen, de tal modo que actúa como discriminando entre las cosas y las imitaciones de ellas. Sostiene que, a pesar de ello, el sensorio común sigue estando parcialmente impedido y así, aunque distingue entre las cosas y algunas imitaciones suyas, siempre yerra en algo; se atribuye más que al sensorio común, a la facultad de imaginar<sup>600</sup>.

A la facultad de imaginar no se le puede imputar ningún error, tampoco cabe atribuirle acierto alguno. La imaginación no hace ni tan siquiera esos meros *judicia naturalia* que las facultades de la sensibilidad externa cumplen.

El imaginar no es comparable al juzgar sino al puro y simple concebir; todo lo imaginado es, en tanto imaginado, algo neutro respecto de los valores de la verdad y la falsedad, no en cambio de los valores de la realidad y la irrealidad, pues no cabe un objeto que no sea ni existente ni no existente.

De lo que no cabe prescindir, en la explicación de la génesis de lo irreal imaginario, es del carácter de “físicamente ausente”, que este objeto posee por ser objeto de la imaginación, mas no por ser irreal.

Para la génesis de lo irreal imaginado y lo decisivo de la intervención de la cogitativa no es otra cosa sino la certidumbre, sensorialmente vivida, de la irrealidad de lo imaginado en ellos: una seguridad que ni el entendimiento ni la imaginación pueden por sí solos conseguir. En ningún caso capta la imaginación la irrealidad de los propios objetos irreales que ella forja, como tampoco aprehende la realidad de sus objetos reales<sup>601</sup>.

En ningún caso, la imaginación capta la irrealidad de los propios objetos irreales que ella forja, como tampoco aprehende la realidad de sus objetos reales; ni asimismo conoce en abstracto, pues es una facultad sensorial; por el contrario, sí produce las mediaciones representativas necesarias para la objetivación de lo que no está presente de una manera física. Estos íconos o simulacros mentales son las “especies expresas” de la imaginación<sup>602</sup>. Por ello, la imaginación produce esos íconos mentales, dónde contempla sus objetos.

---

<sup>600</sup> Cf. *Ibidem* p. 671.

<sup>601</sup> Cf. *Ibidem* p. 674.

<sup>602</sup> Cf. *Idem*

Imaginar es simultáneamente un conocer y un hacer. La re-producción de lo que estuvo físicamente presente ante la sensibilidad externa, que la facultad de imaginar lleva a cabo, no deja de ser una efectiva producción; ello la distingue esencialmente de las iteraciones a cargo de los sentidos externos, como cuando volvemos a oír un mismo sonido o como cuando repetimos la visión de un determinado color.

Las especies expresas dan solución al problema de la presencia intencional de lo físicamente ausente a una potencia sensible, pero suscitan, en cambio, otro problema: cómo es posible que siendo realmente hechas, producidas, por la imaginación, el objeto de esta potencia no sea en todos los casos algo real, al menos mientras está siendo objeto de ella.

Se consideran dos posibilidades: la especie expresa no queda objetivada por la facultad de imaginar o bien la especie expresa es aprehendida por la imaginación, y no es entonces producida (ya que podemos imaginar lo inexistente); si fuera así, sin embargo, no se ve la manera de poder compensar la ausencia física de todo lo imaginado en tanto que imaginado.

Se sale del dilema a través de la teoría del signo; ya que el signo consiste en hacer intencionalmente presente a algo distinto de él, y para ello no se requiere la existencia de lo que así es presente.

La realidad de lo significado no es necesaria para la del signo, ni para que éste cumpla su función. Así, si la especie expresa de la imaginación se comporta como un signo de lo imaginado, cabe perfectamente que lo imaginado sea real y también sea captada por esta facultad, en la misma operación cognoscitiva; en ella, lo imaginado es aprehendido, pues cuando el signo cumple su función lo significado es captado en el mismo instante en que éste lo es.

Es en una misma fase, como sucede en la lectura que hace patente que no hay contraposición, de dos actividades diferentes –una para el signo y otra para el significante-, aunque los signos que en ella se utilizan puedan también captarse (como todos los signos instrumentales) en calidad de objetos diferentes de aquellos que significan<sup>603</sup>.

---

<sup>603</sup> Cf. Ibidem p. 677.

La actividad de la imaginación capta sus especies expresas “como si no las captase”, es decir, sin hacer estación en ellas, sino, por así decirlo, atravesándolas y alcanzando *ipso facto* lo imaginado. Señala Milla Puelles:

... cuando imaginamos, producimos unos iconos o imágenes –las especies expresas- que si bien de algún modo se objetivan, no son lo propiamente imaginado, puesto que cabe que lo imaginado exista con independencia de la respectiva subjetividad y porque también cabe que no exista, aunque esté siendo real su especie expresa<sup>604</sup>.

La formación de lo irreal sensible en el caso de la intervención de la cogitativa presenta distintas modalidades, que pueden agruparse en dos: las que requieren que esta facultad lleve a cabo una apreciación errónea y las que no están en este caso.

La cogitativa puede suscitar irrealidades sin ninguna necesidad de quedar interferida o perturbada en su propio comportamiento; es decir, que opere sobre la base de algún error de la sensibilidad externa o sobre u objeto irreal de la imaginación y también sin ninguna necesidad de estos dos apoyos.

Primero, el análisis de la objetivación tiene lugar sin que la propia facultad cogitativa cometa ningún error. Para el caso de lo pretérito, lo futuro o cuando lo imaginado está ausente, son ocasiones en que la certeza de la irrealidad de los respectivos *imaginata* nos la suministra la cogitativa.

Lo decisivo (se dijo antes) es la certidumbre, sensorialmente vivida, de la irrealidad de lo imaginado en ellos. Ahora lo que importa de la cogitativa, ya que antes era sólo referida por ser el tema de la imaginación, es dar cuenta de cómo llega a surgir esa certidumbre sensorial de la irrealidad de ciertos objetos imaginados.

La apreciación sensorial de la irrealidad de lo imaginado no interviene en la formación del contenido o materia de este objeto, pero es enteramente imprescindible para su formación objetual, ya que lo imaginado en tales ocasiones no se exhibe ante la conciencia, sin la certeza de la irrealidad que le conviene. En su dictamen, la facultad cogitativa no puede entonces errar.

La cogitativa puede intervenir en la promoción de irrealidades sin necesidad de actuar sobre datos imaginados y sin cometer ningún error. Así, por ejemplo, si por una incorrecta

---

<sup>604</sup> Ibidem p. 678.

apreciación visual confundo a Pedro con Pablo: el fallo está en mi visión, lo que también implica, en su génesis, la intervención de mi facultad cogitativa, pues Pablo o Pedro es, en tanto que hombre, un sensible *per se*.

Lo que hay en este caso es una desacertada estimación visual y también una acertada apreciación, dado el nexo que la cogitativa tiene con la razón respecto de estos dos individuos. Los animales captan los “valores vitales”, en su estimativa, pero, en el hombre, no se cumplen sólo así, no de un modo instintivo sino con cierta participación de la razón, por lo que los valores vitales quedan objetivados en concreto; al mismo tiempo, las respectivas reflexiones individuales no dejan de connotar su coeficiente específico.

Sin cometer error alguno, la cogitativa también interviene en la génesis de lo irreal sensible, en otras dos ocasiones: cuando lo interpretado es una irrealidad imaginada, cuya efectiva inexistencia no nos consta, cuando voluntariamente se simulan situaciones y estados de ánimo.

Aquí la intervención de la cogitativa es imprescindible para que queden individualmente objetivados los factores intelectivos, que en cada caso aporta la interpretación. Cuando lo interpretado es una irrealidad imaginada, la cogitativa no llega a ejercer su capacidad discriminatoria del valor extra-quidditativo del objeto del cual versa.

Los medios son captados por la sensibilidad externa, mas lo expresado por ellos lo capta el espectador haciendo uso de su facultad cogitativa en la conciencia deliberada del propio hecho de simulación, en su efectiva individualidad<sup>605</sup>.

En el caso donde sí cometen error la cogitativa es cuando los gestos y ademanes expresivos de situaciones anímicas pueden interpretarse erróneamente (aunque estén al servicio de un deseo de simulación). Y, si de hecho los “leemos” mal, forjamos unos objetos irreales. Sabemos que la cogitativa no es un instinto humano, sino que tiene una cierta discursividad, es decir, hace a su modo inferencias, por virtud de su participación en la razón.

Es una facultad intermediaria entre la sensibilidad y la razón, por lo que puede aprehender *in concreto*; por ello: el comportamiento “discursivo” de nuestra facultad cogitativa es en ella un reflejo –una *refluentia*- de la actividad de nuestro entendimiento

---

<sup>605</sup> Cf. *Ibidem* pp. 680-685.

cuando éste se comporta como *ratio* y no como *natura*, es decir, cuando no se detiene en una evidencia inmediata, sino que infiere o razona<sup>606</sup>.

La génesis de los objetos irreales suscitados por la cogitativa, en sus falsas apreciaciones, se ha de explicar, resolutivamente, como un efecto indirecto de las mismas causas que perturban el uso de la razón.

Los factores pueden ser trastornos de la razón: una obsesionada expectativa –en el caso de ver los molinos de viento como gigantes y librar combates con ellos batalla-, una eficaz expectativa –el deseo de encontrar lo que se está buscando- o “hacer ver” lo que realmente no hay.

También pueden ser temores como tendencias inconscientes; los que tienen un eco en la imaginación para influir en la cogitativa y generar un objeto irreal. También puede ser una imagen muy fuerte o viva que sea equiparable a un gran temor o intenso deseo; todas ellas presentadas como falsas apreciaciones de la cogitativa<sup>607</sup>.

Para el caso de la memoria, en este tema de la génesis de las irrealidades, no es tan heterogénea como lo es para la cogitativa, pues caben todos los objetos irreales de la sensibilidad externa y de la interna.

Los puntos fundamentales y específicos en el análisis del paso de lo irreal adscrito a la memoria son solamente dos, que Millán Puelles presenta así: a) ¿de qué modo ha de haberse conservado el objeto irreal que reaparece por obra de la memoria?; b) ¿qué es necesario para la aparición de lo irreal en calidad de objetualmente pretérito?

No es propiamente un dato de nuestra misma conciencia; no tenemos nunca la impresión de estar manteniendo algo para hacerlo objeto de recuerdo y de mantenerlo de tal modo que aún no esté siendo objetivado así. Se trata de una tesis solamente posible como expresiva de la conclusión de un cierto razonamiento<sup>608</sup>.

El recuerdo no es meramente la reaparición de un objeto, sino también la conciencia de que ese mismo objeto reaparece; en cuanto al acto se ha perdido, pero no cabe que se

---

<sup>606</sup> Cf. *Ibidem* p. 684.

<sup>607</sup> Cf. *Ibidem* p. 686.

<sup>608</sup> Cf. *Ibidem* p. 687.

haya extinguido de una manera absoluta, pues no podría aparecer después como una “conciencia previa” de lo que es recordado.

Respecto a la conservación agregamos que conservarse es mantenerse en la existencia algo que ya la posee, y lo irreal no la tiene, bien por haberla perdido, bien porque nunca existió. Sin embargo, la previa conciencia de lo recordado fue real cuando se estaba ejerciendo (tanto si lo recordado no era aún irreal, como si ya lo era), y antes de extinguirse como acto pudo haber dejado algún vestigio, una cierta reliquia, en la propia subjetividad que la ejerció.

Gracias a ese vestigio, la previa conciencia de lo mismo que luego es recordado se conserva o mantiene en cierto modo, no formal, sino virtual; en tanto que esa conciencia permanece, no en sí misma, pero sí a través de alguna huella de su efectividad, también su objeto se mantiene en cierto modo, no explícitamente como objeto o término intencional de una conciencia en acto, sino en tanto que existe un remanente de la objetivación que de él se hizo<sup>609</sup>.

Lo conservado no es propiamente algo irreal, sino un cierto vestigio real de lo que fue su conciencia, afirmado en términos metafóricos. Platón compara la memoria con una cera capaz de recibir impresiones, de lo que en ella queda grabado podemos tener recuerdo y ciencia, mientras su imagen permanece.

Las hipótesis neurofisiológicas lo llaman “engramas”, “huellas mnémicas”, “esquemas mnémicos”, que aun existiendo correlatos fisiológicos con procesos eléctricos y biológicos de la conservación, no es una directa, formal y propiamente dicha conservación.

Respecto a la aparición de lo irreal en calidad de objetualmente pretérito, se requiere que su contenido tenga una básica coincidencia con algo que, por la misma subjetividad, haya sido objetivado previamente, si no era algo real cuando fue inicialmente apprehendido (un objeto que cuando está siendo recordado es irreal).

La básica coincidencia de los contenidos o materias objetuales, imprescindible, no es suficiente para que exista un recuerdo; también es necesario que lo recordado, para ser

---

<sup>609</sup> Cf. Ibidem



objeto de la memoria, aparezca precisamente como algo que vuelve a aparecer: su iteración, además de resultar ejecutada, quede asimismo aprehendida.

Junto con la conciencia de la básica identidad del contenido, también se esté ejerciendo la conciencia de una objetual oposición de índole puramente cronológica: la oposición entre el presente sincrónico del acto de recordar y el pretérito al que lo recordado pertenece.

El hallarse constituido en calidad de objetualmente perteneciente al pretérito es imposible sin que la subjetividad que lleva a cabo esta objetivación se connote a sí misma, en calidad de presente y como aquella que antes conoció ese mismo objeto.

La subjetividad ejecuta esta actividad, aunque complicada en su explicación, de una manera natural y sencilla y en un solo acto, el mismo en el que consiste recordar; es connotativamente iterativo de la realidad de la subjetividad que lo ejecuta, exigiendo que la conciencia tenga una cierta sucesión que es en ella la sucesión de su propia conciencia, la vivencia de su propio tiempo.

Millán Puelles cita a Husserl, cuando éste señala que con cada vivencia que se presenta en el modo primordial del presente inmanente (de la cual tenemos conciencia *en cuanto* vivencia que se presenta de ese modo) se liga, con necesidad irrevocable, una conciencia “retencional”; ésta es una modificación original, por la cual el modo primordial de lo “dado en el presente” transita, en síntesis continuadas, hasta la forma modificada de lo “recién pasado”<sup>610</sup>.

Finalmente, respecto de la conservación, a manera de conclusión, la “producción intencional” de lo irreal adscrito a la memoria va necesariamente antecedida por algún acto de su conciencia y por la física extinción de ese mismo acto, del cual únicamente se mantiene algún vestigio (no en la conciencia, sino en la subjetividad aptitudinalmente consciente)<sup>611</sup>.

## *2.12 Realidad e irrealidad en la génesis constitutiva del objeto puro*

Lo elemental del análisis de la génesis intencional de lo irreal descansa en el surgimiento del objeto puro genéricamente considerado y pertinente a los diversos tipos de lo irreal.

---

<sup>610</sup> Cf. *Ibidem* p. 690.

<sup>611</sup> Cf. *Idem*.

En este momento se considerará el primero y sus puntos fundamentales serán el problema del nexo de lo real y lo irreal en la génesis constitutiva del objeto puro y la cuestión de lo consciente y lo inconsciente en la constitución objetual de lo irreal.

Génesis intencional es la suscitación de lo irreal por virtud de la producción de la realidad de los actos en los que éste aparece. Se encuentra contrapuesto a la génesis físicamente real de toda representación de objetos puros, respetándose la unidad que entre sí mantienen ambas génesis, como dos aspectos de la producción de realidades que suscitan irrealidades; esta producción quedó caracterizada como físicamente real respecto de todo acto representativo de un objeto puro y como meramente intencional respecto de los objetos de esos actos.

En realidad sólo hay un acontecimiento: la efectiva producción del acto representativo, es decir, la génesis físicamente real de ese acto. Se da además, unida a él inescindiblemente y de un modo *sui generis*, la presencia de algo irreal.

La representación de lo irreal *existe*, mientras que lo irreal está solamente *dado*. La unidad de ambos es tan íntima que sus dos polos son nulos en calidad de mutuamente divididos. Esto es tan claro que su fácil intelección puede encubrir el problema del nexo entre la presencia de lo irreal y la realidad del acto de la representación. La realidad del acto de la representación es al mismo tiempo el nexo para lo irreal, es decir, su base.

La pregunta central es ¿cómo puede ocurrir que una realidad suscite algo irreal? De manera que parece sencillo pensar que lo irreal es una *existencia diminut*, una realidad débil o inconsistente pero suficiente para poder ser causada en una efectiva producción; sin embargo es una pseudosolución que más bien agrava el problema.

Sin querer descifrar el enigma que para la inteligencia humana constituye el inconcuso hecho de que determinadas realidades susciten irrealidades, como en los demás actos de la representación de lo real, tampoco estos actos representativos de lo real ponen realmente la realidad de lo representado, sino tan sólo su objetualidad<sup>612</sup>.

Cabe que lo real sea producido, pero no que sea representación lo que lo produce. Lo que puede acontecer en el nexo entre lo real y su representación es que ésta se cumpla en necesaria simultaneidad con el efectivo existir de lo real.

---

<sup>612</sup> Cf. *Ibidem* p. 615.

Millán Puelles compara, a modo de conclusión, las representaciones de lo real y de lo irreal, y encuentra las siguientes coincidencias: 1º en ser algo real; 2º en ser representaciones; 3º en no ser formalmente representaciones de la irreal presencia de su objeto a un determinado sujeto; presencia, que no es un objeto, sino la objetualidad del objeto mismo en cuanto tal; como presencia *de* algo ante un cierto alguien.

La génesis intencional de la objetualidad acontece con y por la génesis físicamente real de la reflexión sobre el acto aprehensivo del objeto<sup>613</sup>. La génesis físicamente real del acto representativo es génesis intencional del objeto en tanto que quiddidad, no en cuanto objeto. Para que éste aparezca en su propia objetualidad es necesario que su representación desaparezca en su realidad efectiva y se dé sólo como objetivada.

Ello plantea la cuestión de si “el carácter de objeto” es una especie de construcción *a posteriori*, algo así como un título póstumo que se otorga a la quiddidad representada, cuando ya lo intencionalmente dado no es ella, sino su representación.

Esto lleva a distinguir entre la génesis intencional del objeto (ya sea real, ya irreal) y la representación explícita o temática de la objetualidad misma; la génesis intencional es meramente intencional, no produce efectiva o realmente algo, pero es verdadera génesis porque hace que algo surja ante nosotros, no siendo ese algo el acto mismo de la representación; emerge pues físicamente en la conciencia (en la subjetividad que la ejerce): su surgir mismo es una génesis óptica, real, pero no intencional. La representación de la objetualidad misma acontece con la génesis físicamente real de la reflexión sobre él<sup>614</sup>.

Entre los objetos reales y los irreales hay coincidencia negativa en que no son los actos que los representan. Los irreales son incapaces de toda génesis que no sea la meramente intencional, pero, en cambio, los reales son susceptibles de una génesis tan físicamente real como la de cualquier acto de representación.

La afirmación de lo irreal implica lógicamente la inequívoca diferencia entre el *existir efectivo* y el *darse meramente objetual*; esta es la diferencia entre la génesis físicamente

---

<sup>613</sup> Cf. *Ibidem* p. 616.

<sup>614</sup> Cf. *Ibidem* p. 618.

real de los actos de representación y la génesis meramente intencional de los objetos irreales<sup>615</sup>.

La suscitación de objetos irreales puede prestarse a equívocos o a interpretaciones de cuño psicológico, como de hecho sucede; esto nos lleva a distinguir el término y sus similares de lo que es producir y de lo que es suscitar. Comencemos por el uso que el realismo metafísico hace de las expresiones “producción”, “génesis”, “efectuación”, “actividad constitutiva”.

Desde el ámbito psicológico, lo irreal queda absorbido por la realidad de los procesos mentales mediante los cuales se nos hace presente. Carecería de justificación el intento de proporcionar una lectura psicológica de la tesis de Suárez<sup>616</sup>, según la cual el entendimiento es causa eficiente de los entes de razón, que son hechos por él, pero produciendo únicamente algún pensamiento o concepto suyo; por ello se dice que el ente de razón tiene el ser objetual en el entendimiento.

Hay una clara diferencia entre el pensamiento o concepto que la facultad intelectual produce y el ente de razón; éste tiene en el entendimiento al ser objetual, no tiene en esa potencia un auténtico ser, pues no es ninguna determinación real de ella (en oposición al pensar o concebir, que es inmanente a la misma facultad que lo produce).

Suárez advierte en su texto que si el ente de razón tiene solamente el ser objetual en el entendimiento, ha de inferirse que debe a un acto intelectual, del cual es objeto, el tener este ser, y que lo tiene en virtud de la producción de ese acto, la cual se llama, respecto del ente de razón, una producción en un sentido amplio y según ello es posible<sup>617</sup>.

Millán Puelles señala que, al hablar de la causa eficiente de los entes de razón, Suárez lo expresa con términos como *fieri*, *consurgere*, *fabricatio*; con ello impide la reducción psicologista de la irrealidad de los entes de razón a la realidad de los procesos psíquicos y los actos mentales, los que son producidos *sensu stricto* y de un modo inmediato<sup>618</sup>.

Araújo usa los términos *confici*, *fieri* o *fabricari*, cuando trata del surgimiento o suscitación de los *entia rationis* por virtud de la producción de los correspondientes actos intelectivos.

---

<sup>615</sup> Cf. *Ibidem* p. 619.

<sup>616</sup> *Disp. LIV, 2, n°4: Intellectus est causa efficiens entium rationis...* Citado por MILLÁN PUELLES, *Teoría del Objeto Puro*, op.cit., p. 620.

<sup>617</sup> Cf. *Idem*

<sup>618</sup> Cf. *Idem*

Asimismo Juan de Santo Tomás usa el término *formare* para hablar de la “producción” del ente de razón; llama la atención que siempre usa este término menos duro posiblemente para evitar desviaciones<sup>619</sup>.

Ortega usa la voz “mentefactura” opuesta a “manufactura”, distinción que ha aprovechado L. E. Palacios para referirse a ciertas “construcciones intramentales” –silogismos, cuentas, poemas-, que son también artificiales, pero que, por carecer de entidad física y de materia operable, sólo se pueden llamar “factibles metafóricamente”. L. E. Palacios dice, de estas construcciones intramentales, que son ciertas obras, aunque no “operables” en el sentido propio del término; Millán Puelles cita sus conclusiones:

La existencia de cosas factibles que estén en el entendimiento, hechas dentro de él, y que no son ni actos de la voluntad ni obras manuales, sino la *misma especulación considerada como algo regulable y mensurable por normas artísticas*, obliga a pensar que lo factible no es sólo producible en el ámbito de la manufactura, sino que puede también presentarse en obras que no son “operables” en el sentido propio del término y que florecen y se cultivan en un ámbito peculiar, al que podría denominarse la esfera de la *mentefactura* <sup>620</sup>.

El término “mente”, de manera amplia, puede abarcar distintas realidades, debidas al entendimiento humano, tanto lógicas cuanto elaboraciones de la imaginación, las reconstrucciones que hace la memoria, que ya no son reales, las apariencias sensibles, como un cierto producto de las potencias de la sensibilidad. “Mentefactura” nombra el entero ámbito de lo irreal –aunque no este ámbito exclusivamente-, de manera análoga como las manos implican las operaciones de las que son efectos<sup>621</sup>.

Husserl, por su parte, al contraponer a nuestra manipulación o manejo de cosas reales el darse propio de las configuraciones lógicas, y en general de los objetos irreales, considera este *darse* como una cierta producción, por ejemplo en la actividad originariamente productora, en la que consiste el inmediato darse de las configuraciones lógicas en sí mismas y sobre el sentido en que se habla de la producción de ellas.

Como hemos usado el suscitar, aquí, Husserl usa los términos “hacer”, “producir”, “confeccionar”, “fabricar”, “formar”, son matices del verbo *erzeugen*. De la misma manera Husserl se empeña en distinguir la diferencia como la coincidencia entre este producir y el que manipula y maneja realidades; Millán Puelles realiza una cita de sumo interés:

---

<sup>619</sup> Cf. *Ibidem* pp. 620.

<sup>620</sup> *Ibidem* p. 621.

<sup>621</sup> *Ibidem* p. 622.

En nuestro caso –afirma Husserl, refiriéndose al de la producción de las configuraciones lógicas, frente a la producción de realidades- tenemos, en cambio, ante nosotros objetos irreales dados en procesos psíquicos reales; objetos *irreales* que configuramos de esta o de aquella manera, tratándolos activamente con una motivación práctica dirigida a ellos y no, en modo alguno, a las realidades *psíquicas*<sup>622</sup>.

Millán Puelles destaca tres puntos de este breve texto: 1) el dárse nos los objetos irreales en procesos psíquicos reales; 2) nuestra actividad elaboradora de esos objetos, en tanto que los configuramos de una manera o de otra; 3) la “practicidad” que, a su modo, tiene nuestra actitud hacia ellos. Esta última nos llevaría a las implicaciones propias de la causa final de lo irreal.

El primer punto señala expresamente la conexión que en el darse de los objetos irreales hay entre ellos y los procesos psíquicos reales que les corresponden. El segundo punto es aún más explícito, al afirmar Husserl la actividad elaboradora de los objetos irreales; esa actividad supedita la configuración, al producir esos objetos<sup>623</sup>.

Husserl expresa, en el mismo texto, su confirmación al referirse al “actuar” en que el juzgar consiste; Millán Puelles cita este fragmento:

Mas desde su inicio, y en todas sus configuraciones según distintos estratos, tiene ese actuar, dentro de su esfera temática, exclusivamente lo irreal; en el juzgar, algo irreal resulta intencionalmente constituido. En la configuración activa de nuevos juicios a partir de los ya dados somos auténticamente activos, produciendo<sup>624</sup>.

Es decir, no sólo en juicios apoyándose en otros juicios, sino también en los que inician la serie, son ya irreales las configuraciones en ellas elaboradas. Lo más esencial en este texto se encuentra al decir que algo irreal queda “intencionalmente constituido en el juzgar” y que al llevar a cabo la operación judicativa “somos activos produciendo auténticamente<sup>625</sup>.”

La constitución intencional de Husserl es equivalente a la de la génesis intencional que se ha atribuido a todos los objetos irreales, en contraposición a la génesis físicamente real de los actos en los que estos objetos nos son dados. A pesar de estas coincidencias con Husserl, no deben

---

<sup>622</sup> Ibidem p. 623.

<sup>623</sup> Cf. Ibidem p. 624.

<sup>624</sup> Idem

<sup>625</sup> Cf. Idem

olvidarse las objeciones generales formuladas al idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl, que la hace incompatible con el realismo metafísico<sup>626</sup>.

### 2.13 *Lo consciente y lo inconsciente en la génesis intencional de lo irreal*

La génesis intencional es una efectiva suscitación de algo “ante” y “para” una subjetividad activamente consciente y es una génesis auténtica, aunque no produce nada real. Lo es sólo por su solidaridad con el efectivo producirse de la realidad de un acto de representación: es verdaderamente “producido” o “generado”.

¿Dicho acto, por su índole de consciente, será siempre consciente de que algo irreal queda por él suscitado o, en ese acto de representación, en el cual se nos muestra algo irreal sea una “producción inconsciente” de lo irreal dado en él?

En la producción inconsciente de objetos, tema presentado en la Introducción de la *Teoría del Objeto Puro*, se ejemplifican, en Fichte y en Schelling, la dificultad planteada al pensamiento idealista por los objetos que no nos aparecen como derivados de la propia conciencia, sino de algo distinto y externo.

Millán Puelles considera que esta postura se concentra en dos puntos: 1) la producción inconsciente de ciertos tipos de objetos resulta en el idealismo indispensable y, a la vez, contraproducente; 2) sin incurrir en ninguna contradicción, esa misma producción puede ser admitida en un realismo donde se mantenga la tesis de una subjetividad aptitudinalmente consciente, pero distinta del ejercicio mismo de la actividad de la conciencia.

El primer punto se refiere al tema de la inmanencia o axioma de la conciencia, que en su momento se ha tratado, ahora importa más el segundo punto<sup>627</sup>. Si partimos del que la producción es solidaria con la génesis físicamente real de algún acto de representación y acontece justamente en virtud de ella, pudiera parecer que sea imposible en calidad de inconsciente; en todo acto de representación de algo real, nos damos cuenta de lo que estamos haciendo; lo que de aquí no se infiere es que, al realizarlo, nos demos cuenta también de que su objeto es un irreal “producto” suyo<sup>628</sup>.

---

<sup>626</sup> Ibidem p. 625.

<sup>627</sup> Cf. Ibidem p. 626.

<sup>628</sup> Cf. Idem

La representación de un objeto real puede acontecer sin la conciencia de la realidad de ese objeto, como también cabe que no advirtamos la irrealidad de un objeto del cual nos estamos dando cuenta.

Ambas son posibilidades, ya que hay casos donde la conciencia de lo real es necesariamente conciencia de la realidad que a ello conviene; hay otros casos, en los que la conciencia de la irrealidad acompaña necesariamente a la representación de lo irreal.

Las condiciones que permiten estos dos tipos de casos obliga a retrotraernos a las primordiales tesis del pensamiento del realismo metafísico: a) los nexos más generales y esenciales entre el ser-objeto, el existir y el no-existir; b) las exigencias del realismo metafísico en lo tocante a la necesidad de una cierta conciencia de la realidad de algunas realidades y de la irrealidad de algunas irrealidades.

Para el caso a), la doctrina del realismo metafísico sostiene: 1) que para existir no es necesario ser-objeto, salvo en los casos de la objetualidad connatural o sineidética; 2) que para ser-objeto no es necesario existir; 3) ni el ser-objeto ni el ser-objeto-irreal dependen de que la subjetividad consciente en acto esté cierta de la realidad o, respectivamente, de la irrealidad, del objeto que se trate.

Existencia e inexistencia son determinaciones ontológicas, no propiedades o cualidades gnoseológicas. La génesis intencional, de los objetos irreales como de los reales, inconsciente respecto del existir, o del no-existir, de lo suscitado en ella y que en el caso de lo irreal es, aunque no lo notemos, algo meramente suscitado (objeto puro)<sup>629</sup>.

El presupuesto ontológico es el existir de una subjetividad aptitudinalmente consciente, es decir, provista de la aptitud o capacidad de ejercer la conciencia –haciéndose a sí misma y para sí misma presente-, pero distinta de esa aptitud o capacidad y no sólo de su ejercicio.

El presupuesto ontológico más radical del *cogito-sum* es un *esse* que en su propia afirmación –*sum*- queda indudablemente reconocido, pero sólo reconocido. En último término, ello significa que nuestro yo –radicalmente limitado- no se supone a sí mismo, sino que a sí mismo se supone *ya siendo*). Primero se es –real- y luego se reconoce<sup>630</sup>.

---

<sup>629</sup> Cf. *Ibidem* p. 627.

<sup>630</sup> Cf. *Ibidem* p. 628.



Los actos de conciencia son un efectivo ejercicio de la conciencia que la subjetividad posee como una específica aptitud. Estos actos son términos de una génesis meramente intencional y de la génesis físicamente real. Coincide con el nexo del efectivo pensar con su conciencia que dice Fichte, en cita de Millán Puelles: "... no admitirás que puedas pensar realmente sin ser consciente de ello, ni, a la inversa, que puedas ser consciente de tu pensar sin que efectivamente estés pensando"<sup>631</sup>.

El realismo es, sin duda, compatible con la "producción inconsciente" de lo irreal, distinto a como lo sostiene Fichte para la posición de configuraciones hechas por la facultad de la imaginación.

La producción inconsciente que él afirma es no sólo inconsciente de su propio carácter productivo, sino asimismo previa a toda conciencia, por cuanto suministra las imágenes sin las cuales ésta es imposible<sup>632</sup>.

La posibilidad de una producción inconsciente de aquello a lo cual el acto de conciencia se refiere, en su dimensión heterológica, es en el realismo la posibilidad de una actividad inconsciente de su propio carácter productivo, pero que no deja de ser un efectivo acto de conciencia.

Ejemplo son las irrealidades soñadas, en cuanto producto de nuestra imaginación, aunque no nos demos cuenta de ello, y aunque el ejercicio de la imaginación no es inconsciente, sino en cada caso un acto de conciencia.

En el caso de lo onírico constituye una prueba clara de que la actividad de la conciencia puede no ser consciente de algunas de sus propiedades o dimensiones.

Lo mismo sucede en los errores sensoriales, "meras apariencias sensibles", las que son intencionalmente presentes a la subjetividad que las "produce", aun después de descubrirlas como irreal.

La consciente producción de lo irreal se deja ver en el ente de razón, cuando tales quiddidades son fingidas con la inmediata e inequívoca conciencia de su producción o ficción.

---

<sup>631</sup> Ibidem p. 629.

<sup>632</sup> Cf. Ibidem p. 630.

No resultan tan evidente cuando se encuentran provistos de fundamento *in re* y se toman por auténticas realidades y entonces no puede haber, en ese mismo momento, una conciencia de la índole “productiva” de la actividad en que se dan. El caso de la imaginación, al igual que en los entes de razón, hay conciencia de su producción; el fantasear se realiza con esencial certidumbre de irrealidad.

La memoria lleva a cabo también la re-objetivación de situaciones pretéritas; se trata de evocaciones que son vividas con la conciencia de la índole productiva que posee la actividad de recordar. Esta actividad es productiva en cuanto reproductiva; lo recordado es suscitado por la memoria.

Los juicios y los raciocinios son elaboraciones del entendimiento, productos o resultados de las actividades psíquicas formalmente intelectivas, que les corresponden y sin las cuales no pueden tener presencia; son construcciones del entendimiento, pertenecen a la clase de las irrealidades que genéricamente se designan con la expresión *ens rationis*, se encuentran igual que las quiddidades abiertamente paradójicas, aunque, por otra parte, están dotadas del valor de la verdad, coincidentes con las irrealidades que la memoria hace intencionalmente presentes (también son verdaderas).

Las complexiones elaboradas por el entendimiento en sus actividades de juzgar y de raciocinar no se nos presentan claramente como tales productos del entendimiento, si no llevamos a cabo una explícita reflexión, merced a la cual quedan temáticamente objetivadas las operaciones judicativas y raciocinantes que las hacen surgir.

En la *intentio* directa, que es la más originalmente natural, no hay una clara conciencia de que ella misma es efectivamente productiva de las complexiones en cuestión<sup>633</sup>.

Todas las modalidades de la conciencia de la génesis intencional de lo irreal coinciden entre sí por tener en común la nota de la inadecuación o falta de plenitud. El realismo metafísico exige una plena certeza de la irrealidad de ciertos objetos, y también exigencia de una conciencia, aunque sólo se vea vaga e imprecisa, de la índole productiva que respecto de esos objetos irreales tienen los actos que nos los hacen presentes; es una conciencia global, no analítica; por la retroflexión o vuelta de la subjetividad sobre un acto

---

<sup>633</sup> Cf. *Ibidem* p. 633.

suyo de conciencia, advertimos que no tenemos una visión adecuada, completa, del acto en que lo irreal se nos ha hecho, o que lo hemos hecho.

Por ello, Millán Puelles se pregunta: “¿Qué es menester que acontezca para que llegue a darse en la subjetividad la realidad de un acto por el que se exhibe ante ella algo irreal? ¿Qué hechos psíquicos preceden a ese acto o le sirven de condiciones?”<sup>634</sup>

Responde que la actitud retroflexiva sobre la directa vivencia de lo irreal nos mueve a hacer “reflexiones” (en la acepción discursiva de este término); con ellas tratamos de encontrar lo que en esa vivencia de lo irreal no se nos hace consciente y que ha debido, sin embargo, acontecer para que se nos manifieste algo irreal.

Lo irreal puede presentárenos sin que sepamos exactamente cómo ni por qué, a pesar de que somos nosotros mismos la causa.

La subjetividad es autoconsciente sólo en una forma inadecuada, incompleta, que sigue dejando oscuro todo un sector de su ser; se debe tener presente que en el realismo metafísico no se identifican entre sí la subjetividad y la conciencia.

Considérese también que se admite la posibilidad de un ser plenamente autotransparente, para la cual no hay nada que permanezca en la sombra; sin embargo, ese ser, idéntico a la Conciencia Absoluta, no puede estar afectado por las limitaciones que son propias de la realidad humana<sup>635</sup>.

## *2.14 La etiología del objeto puro*

Corresponde a un conocimiento de lo puramente objetual a la luz de sus propias causas y en función de ellas. Se requiere un análisis etiológico para alcanzar el nivel de la episteme, y no sólo descripción.

Parecería una contradicción, ya que no cabe que lo irreal tenga una causa pues se entiende por causa a aquello por cuya virtud algo es real. Sin embargo hay ciertas afirmaciones como que Don Quijote es un producto de la imaginación de Cervantes, o que nuestros proyectos son efecto de nuestra potencia intelectual (los llevemos o no a la

---

<sup>634</sup> Ibidem p. 634.

<sup>635</sup> Cf. Ibidem p. 635.

práctica), en las que lo engendrado se da únicamente como objeto de pensamiento; al ser causa real de su pensar, no cabe que, a su vez, esté siendo causa real de lo dado tan sólo en calidad de pensado. Lo que está dado así, sólo en calidad de pensado, no puede tener ninguna causa porque una causa irreal sería algo sólo pensado, es decir, algo incapaz de causar.

Lo existente es la actividad de la conciencia y lo no-existente un objeto irreal. Esta unidad es la misma que se da también entre la actividad de la conciencia y el objeto aun siendo real; ella y este objeto son siempre distintos. El objeto es tan sólo su término intencional:

...la condición fundamental necesaria de la posibilidad de que algo real suscite indirectamente un objeto irreal está dada en virtud de que la representación misma de este objeto es imposible sin que entre sí estén unidos (a pesar de su mutua distinción) lo irreal que es representado y la realidad de la conciencia en acto que tiene por término intencional<sup>636</sup>.

Es contradictoria toda producción de lo irreal, aun *per accidens*, si la “producción” es tomada en su sentido más original, el más propio. Así los sueños no engendran nada, ni los proyectos son verdaderos efectos. Si se entiende por producción la suscitación de lo irreal representado al hacerlo surgir no precisamente *in rerum natura*, sino sólo ante la conciencia y para ella.

Esta suscitación es inseparable de la efectiva producción *sensu stricto* de la propia actividad de representar, pero diferente, y no sólo con distinción simplemente conceptual, de esa efectiva o propiamente dicha producción. Ésta no puede calificarse de pura y simplemente “suscitada” al modo que se califica la presencia del objeto irreal. La causa realizadora de la representación del objeto irreal es indirectamente –a través de ésta- la causa suscitadora de ese objeto.

Existen ciertas realidades –determinadas representaciones- que consisten en suscitar irrealidades. La génesis real de las representaciones que tienen ese carácter es génesis puramente intencional de lo representado en ellas. La intencional presencia de ese objeto –su mera objetualidad- tiene una cierta génesis que sólo puede ser intencional, no real, por lo que es inescindible de la génesis real de una representación<sup>637</sup>.

---

<sup>636</sup> Ibidem p. 601.

<sup>637</sup> Ibidem p. 602.

Millán Puelles se hace esta pregunta: ¿cómo es posible la producción de realidades que suscitan irrealidades? La respuesta irá más allá de responder al “cómo” de la posibilidad de que se trata, sino que afecta a la misma posibilidad en tanto que es algo aparentemente imposible o inexplicable a pesar de su entera certidumbre.

Es enigmático el hecho de que con la producción de ciertos actos, y en virtud justamente de ella, surjan irrealidades sin las cuales no podrían esos mismos actos ser reales. Don Quijote carecería hasta de la mera objetualidad, que en él hace las veces de la efectiva existencia, si no llegara a realizarse el acto de imaginarlo, pero este mismo acto no puede llegar a realizarse sin que resulte “objetivado” Don Quijote: “... hay realidades que consisten en poner irrealidades. No lo puesto, sino el ponerlo, es en esas realidades lo real, pero la realidad de ese ‘poner’ es la de un ‘poner algo irreal’”<sup>638</sup>.

Es indudable la posibilidad de que lo real ponga algo irreal, somos testigos de ello, tanto que lo raro es que nos extrañemos. La razón del enigma es común a todos los actos representativos, tanto de lo irreal como también de lo real, ya que siendo así, real, no pone de manera efectiva a la realidad del objeto correspondiente; no le otorga la realidad sino exclusivamente la objetualidad.

... el hecho de la producción de realidades que suscitan irrealidades se ha de considerar como una génesis que respecto de todo acto representativo de un objeto puro es ‘físicamente real’, mientras que es ‘meramente intencional’ respecto de los objetos de esos actos<sup>639</sup>.

Su dimensión real tiene una causa de manera directa, *per se*, y en su aspecto meramente intencional del objeto puro es algo que propiamente no tiene causa productiva; pero sí es algo que depende de la misma causa productiva del respectivo acto de representación, aunque de un modo indirecto y como *per accidens*.

En la analogía entre objetualidad y existencia, ambas son valores no-quidditativos; esta coincidencia negativa no autoriza a considerar positivamente la objetualidad como una existencia pequeña, o un efectivo ser diminuto. Suárez lo deja claro cuando atribuye al ente de razón una causa eficiente; Millán Puelles lo cita en estos términos:

... aunque el ente de razón no posea ser real, tiene sin embargo, el ser objetual, si bien no lo tiene siempre, por lo cual el hecho de poseerlo ahora y no antes de ser referido de algún modo

---

<sup>638</sup> Ibidem p. 601.

<sup>639</sup> Ibidem p. 603.

a alguna causa eficiente, no se podría dar razón suficiente alguna de esa diversidad, cualquiera que sea su índole<sup>640</sup>.

La afirmación ontológica del darse del objeto en el sujeto se justifica por ser en mí donde el ante mí (la objetualidad) se da, puesto que el serme-objeto es realmente algo mío, no algo que propiamente pertenezca al objeto mismo. Esta inmanencia no es sinónimo de idealismo y se tribuye a los objetos irreales como a los existentes.

El objeto como tal, con valor transobjetual o sólo valor objetual, no es en sí realidad sino su contenido. Los objetos existentes cuentan con dos valores extraquidditativos: la objetualidad y la transobjetualidad; los objetos puros no tienen otro valor extraquidditativo que su ser-en la subjetividad, que efectivamente se los representa.

La subjetividad no es el soporte o sujeto óptico de los objetos puros, salvo en el caso de las vivencias sineidéticas o connaturales; se da, si en efecto es ejercida: el en propio del accidente respecto a la sustancia y el peculiar en del objeto respecto de la subjetividad correspondiente.

Los objetos irreales carecen del en propio del accidente respecto a la sustancia y también de la radicación interna de la forma sustancial en la materia prima; esto implica que los objetos irreales carecen de toda clase de causa material, no por su quiddidad sino porque son irreales.

Ser-objeto consiste en ser-inmaterialmente-poseído, lo opuesto al modo en que la forma queda poseída por la materia en el cual es y a la cual físicamente se halla unida<sup>641</sup>.

El “en” del objeto respecto del sujeto que se lo representa es el en de la representación misma como operación que efectivamente acontece en ese mismo sujeto, del cual es, físicamente hablando, un accidente, aunque el objeto representado sea sustancia.

El “en” objetual acontece en el mismo sustrato óptico al que en cada caso la operación representativa pertenece, es decir: de algún modo depende ese sustrato óptico o, lo que es lo mismo, que tienen en él una cierta causa material indirecta y, por ello, Millán Puelles se pregunta: ¿Se ha de pensar entonces que todos los objetos irreales –también aquellos cuya quiddidad no es la de un accidente tienen de una manera indirecta, como *per*

---

<sup>640</sup> Ibidem p. 605.

<sup>641</sup> Cf. Ibidem p. 606.

*accidens*, una cierta causa material, de un modo análogo a como tienen, también indirectamente, una causa eficiente?<sup>642</sup>

La argumentación a favor dice que si la representación tiene una causa eficiente directa lo es indirecta del objeto puro; asimismo la representación tiene causa material directa, por lo que, entonces, el objeto puro tendrá esa causa material de manera indirecta.

La objetualidad se parece más al existir que al darse físicamente en un sustrato; nada se parece a este darse e incluso consiste justamente en su antítesis, por lo que el atribuir a los objetos irreales una cierta causa material, siquiera sea únicamente indirecta, resulta inevitablemente antinatural.

La consideración del ser-objeto como un existir en la mente es una metáfora que en cuanto tal no repugna, es decir, se quiere hacer ver que el objeto está siendo mentalmente presente, no que la mente lo tenga con un tener receptivo. De tal manera, Millán Puelles sugiere no hablar de la causa material del objeto puro, aun en su manera indirecta o impropia al poder ser origen de incesantes equívocos<sup>643</sup>.

En el caso de la causa formal del objeto puro, sólo puede considerarse su pura objetualidad y sólo de ella, no de la quiddidad que en cada uno de los casos éste tenga. La determinada quiddidad de cada objeto puro tiene, sin duda, su respectiva causa formal. La causa formal del objeto puro *ut sic* es incompatible con la existencia, aunque este rasgo negativo no es bastante para la constitución de la objetualidad pura, la cual requiere también la actualidad de la presencia intencional<sup>644</sup>.

La causa final del objeto puro requiere primordialmente la distinción entre lo directo y lo indirecto, *per se* y *per accidens*, como se hizo en la causa material y la eficiente. De modo estricto y propio es la actividad representativa del objeto puro la que puede tener una finalidad, pero por razón de la unidad que el objeto puro mantiene con la actividad que lo representa es lícito considerar que es *per accidens* finalidad del objeto puro, lo que es *per se* de la representación correspondiente.

Para Suárez los objetos puros no tienen propiamente y de suyo una causa final; el modo de su justificación no es el apropiado para demostrarlo y su tesis no mantiene el

---

<sup>642</sup> Cf. *Ibidem* 607.

<sup>643</sup> Cf. *Ibidem* 608.

<sup>644</sup> Cf. *Idem*

paralelismo con el de una causa eficiente del *ens rationis*. En lo primero dice, según lo cita Millán Puelles: “no es algo de suyo pretendido por la naturaleza o por algún agente”<sup>645</sup>. El ente de razón no es causa final de nada, puesto que no tiene ninguna causa final. El no ser de suyo pretendido es compatible con el ser pretendido como medio, en función de algo como otro, que sería justamente su finalidad.

---

<sup>645</sup> Ibidem p. 609.



### **CAPÍTULO III: EL CONSTRUCTIVISMO DE JEAN PIAGET A LA LUZ DE LOS APORTES DE LA TEORÍA DEL OBJETO PURO DE ANTONIO MILLÁN PUELLES**

La epistemología de Piaget, entendida como el intento de proporcionar una explicación de nuestras capacidades cognitivas desde el planteo original de Kant, está íntimamente ligada al realismo, a partir de sus negaciones. La epistemología piagetiana, en tanto también vinculada al neo-evolucionismo, concibe la razón como un producto de la evolución, que se va adecuando por mor de la adaptación (supervivencia) del ser humano.

Para que esta afirmación conserve sentido (la relación entre la razón y la capacidad de descubrir la verdad de las cosas) es necesario concentrarse en el principal problema de la epistemología de Piaget: el optimismo radical que supone considerar que toda modificación (necesariamente útil) resulta producto de la selección natural.

Como se puede colegir, el constructivismo no consiste en un único planteamiento, sino en una propuesta de orden cognitivo, que se fue constituyendo de enfoques diversos, a veces en polémica entre sí<sup>646</sup>.

La tesis central del constructivismo de Piaget expresa que lo que se conoce no es copia de lo real ni pura invención (como sería el caso de la literatura<sup>647</sup>), sino construcción<sup>648</sup>. El criticismo kantiano es una de las fuentes filosóficas de Piaget, además de la dialéctica de cuño hegeliano (referencia a la praxis y a la dinámica de los cambios del entendimiento).

---

<sup>646</sup> Cf. LONDOÑO, C. A.; "El lenguaje y la descentración del sujeto. La polémica Piaget-Vygotski sobre el lenguaje social", en *Revista Pensamiento y Acción*, N° 4-5, (1999), pp.133-144. También encontramos importantes conceptos en BUSTOS COBOS, F.; "Peligros del Constructivismo", *Educere*, vol. 6, 18, (2002), pp. 204-210.

<sup>647</sup>Cf. BETH, E. W. - PIAGET, J.; *Relaciones entre la lógica formal y el pensamiento real*, Madrid: Ciencia Nueva, 1968 (original 1961) p. 256.

<sup>648</sup> ROBERT L. CAMPBELL expresa con toda claridad el sentido que tiene para Piaget: "But Piaget wanted to keep hold of knowledge rather than yield it to those whose conceptions he thought were inadequate, and we will continue in that vein. In genetic epistemology, knowledge is not a matter of images. It does not take the form of propositions. It does not consist of symbolic data structures in the mind that correspond to structures in the world. Rather, knowledge is pragmatic, or action-oriented. In Piaget language, knowledge is fundamentally operative; basically, the knowing subject knows what to do with something under certain conditions or what that thing will do under different conditions". Vid "Constructive Processes Abstraction, Generalization, and Dialectics" in MÜLLER, U. – CARPENDALE, J. I. M. – SMITH, L.; *The Cambridge companion to Piaget*, op. cit., pp. 150-171; la cita corresponde a página 152.

La máxima pedagógica “aprender haciendo” expresa enteramente la visión del constructivismo, pues sólo verdaderamente entendemos lo que podemos construir. A partir de este significado podemos sumar al pragmatismo como una de las fuentes de Piaget.

La continuidad entre Kant y Piaget se sostiene en que el primero afirma que el saber se establece por medio de estructuras de la inteligencia que organizan la experiencia, es decir, comprendemos a partir de reglas. Este saber se reorganiza a medida que el medio cambia y aquel busca mayor coherencia y universalidad. Conocer es tanto adecuarse cuanto asimilar (acomodarse al medio)<sup>649</sup>.

Piaget toma –como queda claro- estos fundamentos del criticismo kantiano. Esta posición filosófica conlleva que la crítica implica reconocer cómo se organizan las facultades para conocer y esencialmente lo propio de la razón y de su delimitación interna; en este sentido, la crítica define una arquitectónica de la racionalidad.

Para alcanzar tal arquitectónica, Kant se distingue del empirismo, pues considera que únicamente a partir de la experiencia no es posible establecer principios universales y necesarios, en tanto que aquélla sólo puede brindar asociaciones. Toma también distancia de lo que podríamos caracterizar como racionalismo cartesiano, en tanto que éste considera que pueden resolver los grandes problemas de la metafísica a partir de la mera especulación, desechando los datos de la experiencia.

Ambas tomas de distancia del criticismo implican que ambas actitudes aisladas no dan respuesta a la problemática filosófica y que éste ha sido sin duda lo que ha mantenido a la metafísica en la incertidumbre. Para Kant, el modelo de ciencia es la física moderna, en cuanto saber que se expresa en leyes constantes, que pueden ser sostenidas o negadas por la experiencia de laboratorio: en términos propiamente kantianos se requieren principios sintéticos *a priori* verificados por la experiencia.

El filósofo prusiano, en referencia a la nueva física, declara, en el *Prefacio* a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, que “se comprendió que la razón sólo descubre (*einsieht*) lo que ella ha producido según sus planes (*Entwürfe*, con el sentido también de

---

<sup>649</sup> Cf. ALVAREZ SOUSA, A.; “El constructivismo estructuralista: La teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 75, (1996), pp. 145-172 <http://www.jstor.org/stable/40184032> Si bien se trata de un estudio sociológico trabaja con la claridad la caracterización del “constructivismo estructuralista”.

“bosquejos”)<sup>650</sup>. Y poco más adelante agrega: “sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas”<sup>651</sup>.

Queda así definido el camino por el que habrá de transitar la filosofía posterior a Kant: el pensamiento autónomo; no menos evidente resulta que queda atrás la idea de filosofía como búsqueda de sabiduría, como si ésta fuese parte de la oscuridad que deja en el pasado la Ilustración.

Por esta razón no hay en Kant intención de identificarse con el pasado, sino, por el contrario, una voluntad de considerarse el artífice de un pensamiento definitivo, en tanto no admite mayor grado de perfección<sup>652</sup>.

Estas ideas se encuentran en Guillermo de Ockham, aunque es probable que ni Kant ni su círculo lo conociera, pues no había en Kant interés en conocer la filosofía en su historia, salvo para señalar que ella culminaba en su propia obra. Sin embargo, es en la filosofía nominalista de donde procede la idea de la sensibilidad como materia informe, de la cual no puede haber conocimiento y de la razón como lugar de incubación de formas que no corresponden a nada real<sup>653</sup>.

El “giro copernicano” que implica el criticismo kantiano consiste en que el conocimiento depende de la racionalidad del sujeto confrontada con la experiencia. En el criticismo kantiano, el conocimiento depende de la racionalidad del sujeto enfrentado a la experiencia; por el ello, el criticismo se presenta como la evaluación de los instrumentos del conocimiento, en cuanto sólo a partir de ellos son dados los objetos como tales<sup>654</sup>.

Éste parece el sentido último del giro antes mentado. El constructivismo, que parte de aquellas premisas, tiene a la vista la transformación de la racionalidad operada a partir de Hegel. El cambio de visión que establece el constructivismo consiste en que la

---

<sup>650</sup> Kant, E.; Bs.As., *Crítica de la Razón Pura*, Losada, 1967<sup>5</sup>, p. 130. El texto original (*Vorrede zur zweiten Auflage*) se encuentra disponible en <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kritik-der-reinen-vernunft-2-auflage-3502/3>

<sup>651</sup> Cf. *Ibidem* p. 137.

<sup>652</sup> Cf. *Ibidem* p. 136.

<sup>653</sup> Cf. WIDOU, J. A.; *La libertad y sus servidumbres*, Santiago: Centro de Estudios Tomistas – RIL Editores, 2014, pp. 379-381.

<sup>654</sup> Cf. LONDOÑO RAMOS, C. A.; “Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, N° 10, (2008), pp. 73-96.

CF. LABRADA, MA. A.; “La anticipación kantiana de la postmodernidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. XIV, (1981), pp. 85-104.

gestación de la racionalidad puede estudiarse tanto en la historia de la ciencia cuanto –y esto es lo propio- en la historia de un individuo (epistemología psicogenética)<sup>655</sup>.

Como observó Hegel contra Kant, la ciencia no progresa renegando de su pasado, sino mediante procesos de readecuación hacia estructuras más complejas<sup>656</sup>. De este modo se abre camino la epistemología genética, es decir, la investigación sobre la racionalidad se estudia desde sus transformaciones.

En la teoría de Piaget, como hemos ya visto, los esquemas más generales están dados por la transformación, la conservación y la coordinación de los objetos tanto en el individuo cuanto en la historia de la ciencia. Estos esquemas estructurales de comprensión resultan claramente análogos a la categoría de relación que se expresan en la dimensión kantiana de tiempo (sucesión, permanencia y simultaneidad)<sup>657</sup>.

Esto implica que, con Piaget, el criticismo ha mutado desde un sistema de principios necesarios, que proponía que las facultades de conocimiento ordenaran el mundo cognoscible en epistemología, hasta un estudio de la racionalidad, desde el punto de la historia de la ciencia y desde la perspectiva del individuo.

La historia de las ciencias toma su método de las mismas ciencias, que de manera evidente han documentado sus progresos; éste se correlaciona con la epistemología psicogenética o modo cómo se despliegan las estructuras de la inteligencia. Como hemos considerado en el capítulo correspondiente, Piaget considera en el sujeto sus conductas o acciones y la percepción o conciencia que tiene de ellas: la percepción es inseparable de la acción (la actividad senso-motriz resulta incluso anterior al lenguaje y su condición de posibilidad).

---

<sup>655</sup> De hecho, el sistema kantiano no pudo sostenerse a causa del desarrollo de las ciencias que relativizó los juicios sintéticos *a priori*: la lógica formal se amplió con la lógica matemática, el surgimiento de geometrías no-euclidianas; la física cuántica introdujo la dificultad de seguir el orden causal. Pero fundamentalmente la teoría especial de la relatividad demostró la no simultaneidad temporal de la física newtoniana y la teoría general de la relatividad sustentó la conservación de la “masa-energía” en vez de la conservación de la sustancia. Cf. LONDOÑO RAMOS, C. A., op.cit. p. 83.

<sup>656</sup> Cf. HEGEL, G. W. F.; *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 10-11.

<sup>657</sup> Cf. BERCIANO, M.; “Finitud y Tiempo en Kant y en Heidegger”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 3/4, *Herança de Kant: II - Efeitos & Transformações* (2005), pp. 819-839. <http://www.jstor.org/stable/40338192>

Cf. ALARCÓN, E.; “Sujeto y tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*” *Anuario Filosófico*, Volumen XX. (1987), pp. 199-206.

Los estudios de Piaget plantean, al estudiar el desarrollo de la inteligencia del niño desde el estadio psico-motriz, la noción de “esquematismo”, que vincula las acciones con el orden de los desplazamientos (coordinación causal de medios y fines), en la estructuración tridimensional del espacio (el punto de partida es su propio cuerpo) y la sucesión temporal. Así, de la abstracción de la acción, surge la percepción del orden lógico-matemático y la abstracción de la percepción, a partir de las propiedades sensibles<sup>658</sup>.

Estos esquemas estructurales evolucionan hacia formas crecientemente universales, en un proceso que conlleva una lógica de funcionamiento: la complejidad antes mencionada implica que las estructuras se dan a partir de estructuras previas menos universales. A este proceso Piaget lo denominó adecuación y adaptación.

Este modo de investigar del constructivismo en general y de Piaget en especial echa raíces en la comprensión kantiana del ordenamiento y distinción entre la sensibilidad y el entendimiento, pues todo conocimiento es una composición de ambas:

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que percibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (siempre excitada por la impresión sensible)<sup>659</sup>.

La validez de los juicios *a priori* y *a posteriori* posibilita la distinción entre intuición sensible y entendimiento, dejando en claro el carácter normativo de esta correlación. En un segundo plano, pero no de manera menos patente, aparece, en el texto que nos ocupa, el fundamento para un punto de vista genético, pues el entendimiento no se forma con la experiencia, sino que se aplica a partir de ella.

En continuidad con sus raíces criticistas, el constructivismo de Piaget declara la autonomía del sujeto, con la diferencia que lo dispone a partir de los procesos formativos, que tienen su lógica interna. En Piaget, la autonomía se genera a partir de una creciente toma de conciencia, que se alcanza mediante los procesos de equilibración hacia estructuras cada vez más universales.

---

<sup>658</sup> Cf. VILANO TORRANO, CONRAD; “Sobre la génesis y evolución de la pedagogía contemporánea (a propósito de la herencia kantiana)”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 56, No. 210, (1998), pp. 245-262. <http://www.jstor.org/stable/23765114> Cf. QUINTANA CABAÑAS, J. M.; “La Filosofía de la Educación en Schleiermacher”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 63, N° 231, (2005), pp. 181-201. <http://www.jstor.org/stable/23765944>

<sup>659</sup> KANT, E.; *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., Introducción, Parte I.

En un esquema propiamente piagetiano de evolución, esto conlleva, por un lado, la distancia del yo respecto del mundo físico y, por otro, el desarrollo de criterios propios ante la presión de la sociedad (moral heterónoma).

A diferencia de Vygotsky, que desarrolló una perspectiva socio-cultural que coloca la interacción social en el centro de su teoría<sup>660</sup>, Piaget, cuya medida de comprensión y análisis es el individuo, consideró el desarrollo cognitivo como un proceso llevado a cabo por el individuo, que únicamente está influido por la interacción social.

En este sentido, Piaget adoptó una visión estructuralista del desarrollo, pues –como hemos estudiado- consideró que la cognición y el comportamiento se presentan paulatinamente a través de funciones (organización y adaptación) y relaciones estructurales.

Como Kant, cuya influencia sostenemos desde el principio de la presente tesis, Piaget consideró que la fuente de nuestra racionalidad descansa en la estructura de la mente del individuo.

Al momento de explicar los procesos, sin embargo, se diferenció de Kant, pues desarrolló una explicación biológica de la tendencia universal hacia la autorregulación, a medida que se adapta permanentemente a su entorno.

En la teoría definitiva de Piaget, los individuos se constituyen mediante su actividad en el mundo; lo social proporciona contenido para las operaciones cognitivas. Dicho en otros términos, se aprende a pensar mediante el cuerpo: las funciones cognitivas provienen de la organización y adaptación, que son funciones biológicas; ellas, en efecto, dan lugar a categorías mentales de razón.

A partir de aquí, Piaget sostiene el desarrollo cognitivo por etapas, las que resultan universales (en Piaget es sinónimo de “inevitable”), en cuanto provienen de regulaciones fisiológicas (la equilibración ante las diversas experiencias).

---

<sup>660</sup> Acotamos, aunque resulta algo complementario para nuestra tesis, que, en Vygotsky, cognición y comportamiento surgen de la interacción social y de lo que sucede en el mundo, a partir de la realidad de la cultura que hace propia (consciente o inconscientemente). Aunque Vygotsky considera que los seres humanos son organismos biológicos, finalmente sostiene que son los factores sociales más que biológicos los que posibilitan el desarrollo cognoscitivo. Cf. WERTSCH, J. V.; *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1985, pp. 20-21.

De este modo reaparece, aunque profundamente replanteado, en innatismo kantiano: si los estadios del desarrollo cognitivo están determinados biológicamente, se implica con carácter de necesidad, pues están determinados por la genética, que determina la actividad sensorio-motriz (su punto más elevado es lo que se denomina “comportamiento moral”), por lo que resultan innatos.

En este punto, las observaciones de Beilin, desde dentro del constructivismo, conservan toda su actualidad<sup>661</sup>; sostiene, en efecto, que en un concepto extraordinariamente vago como el de equilibración no puede radicar en que todos y cada uno de los individuos se encaminan hacia la lógica independientemente de los entornos culturales y sus variantes históricas (el lenguaje, la literatura, el arte, la ciencia, la música, las instituciones, entre tantas menciones que se pueden realizar).

La opción metodológica de Piaget de considerar las transformaciones estructurales pre-lógicas y lógicas o etapas del desarrollo de la cognición del individuo, reclama la presencia de un tercer elemento que medie entre el individuo y su entorno.

Como señala R. Russell, el mismo Piaget utilizó el término *tertium quid* para describir su intento de teorizar el desarrollo de las estructuras mentales como innatas o creadas a través de la cultura, pero como parte de una ontogénesis sensorial-motora inevitable del desarrollo cognitivo.

Esta concepción que requiere de un tercer elemento o *tertium quid* implica un dualismo de esquema y de funcionamiento. El término esquema es importante para la teoría de Piaget, pues denota la propiedad de una acción que puede generalizarse a otros contenidos. Piaget luchó poderosamente con el problema de la relación entre esquema y contenido<sup>662</sup>.

Cabe señalar que, desde una perspectiva metodológica al menos, tal búsqueda es infructuosa, si no hay dualismo de esquema y contenido mediado por algún *tertium quid*; de hecho, sin las categorías innatas kantianas, el esquema piagetiano resulta teóricamente inviable, aún como categoría de análisis.

---

<sup>661</sup> Cf. BEILIN, H.; “Piaget’s Enduring Contribution to Developmental Psychology”, *Developmental Psychology* 28, (1992), pp. 199-204.

<sup>662</sup> Cf. RUSSELL, D. R.; “Piaget’s Structuralism: A Reply”, *Journal of Advanced Composition*, Vol. 14, No. 1, (1994), pp. 281-289.

Antes de iniciar la refutación metafísica de la mano de Antonio Millán Puelles, resulta de interés considerar las consecuencias educativas de esta teoría. En efecto, intelectualmente Piaget forma parte de una tradición que nace con Rousseau y con Kant. Aunque ni Kant ni Piaget se centren en la influencia corruptora del medio social, sino más bien en su potencial positivo (el desarrollo cognoscitivo "natural" de los individuos), se observa –como hemos señalado en el capítulo primero- que la educación formal debe esperar a que los estudiantes lleguen a una etapa de desarrollo maduro.

La consecuencia de replantear categorías a priori kantianas, junto a un dualismo de esquema y contenido, es decir, el marco teórico de su "epistemología genética" estructuralista, recae en otro aspecto de la filosofía de Kant: la función de la educación formal no puede ser otro que estructurar al detalle las experiencias del niño, a fin de sostener el crecimiento natural a través de etapas evolutivas. Se considera entonces que la cultura y el individuo se encuentran separados y no mutuamente entrelazados.

Se desgrana así, a contraluz, que los procesos intermedios, que se dan entre el estímulo y las respuestas de un determinado sujeto, y que posibilitan la interpretación del estímulo, implican consideraciones que modifican el dato original, por lo que se puede afirmar que el conocimiento es una cierta construcción subjetiva o "estructuras operatorias", en el vocabulario de Piaget<sup>663</sup>.

Queda claro que tales estructuras operatorias dependen de posibilidades cognitivas innatas en el sujeto que conoce. Una epistemología con estas características sólo puede dar explicaciones de orden constructivista; en efecto, a partir de aquí, se han desarrollado las nociones pedagógicas básicas, que están presentes en las aulas: "mapas conceptuales", "procesamiento primario", "preconcepciones", "guiones", "esquemas", "estrategias de aprendizaje/pensamiento" y, por último en la enumeración, pero no en importancia, "aprendizaje significativo"<sup>664</sup>.

A través de estos procedimientos se configura también la visión del alumno: considerado el actor principal de este proceso, activo y creativo, que da sentido a las experiencias en

---

<sup>663</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; "Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista", *Revista de Educación*, núm. 321, (2000), pp. 351-370. Tenemos presentes los materiales aquí reunidos y su interpretación, que nos han servido de guía en esta parte de la exposición; esta aclaración no nos eximirá de las referencias concretas, cuando éstas correspondan.

<sup>664</sup> Cf. *Ibidem* p. 352.



función del contexto cultural que le es propio. Sus conocimientos previos condicional el proceso del aprendizaje, en función de estrategias para campo de conocimiento<sup>665</sup>.

Desde el punto de vista cognoscitivo, lo que denominamos conocimiento no se da como una copia de una realidad extramental, sino mediante un proceso a través del cual la mente interpreta continuamente los datos que provienen del exterior y formula modelos explicativos cada vez más universales.

Conocer la realidad significa, para Piaget, construir modelos, que se presentan siempre como provisorios. En términos de educación como autoeducación, el constructivismo sostiene que la biología aporta, en términos cartesianos, la *res extensa* y las estructuras adaptativas la *res cogitans* o lo que los propios constructivistas llamaron “gramática mental” requerida para cada disciplina<sup>666</sup>.

El alumno es quien realiza las operaciones centrales que lo llevan a alcanzar un dominio crecientemente seguro de aquella gramática, a partir de lo que considere “conocimientos significativos”<sup>667</sup>; en este proceso, el profesor acompaña al alumno con la planificación de actividades que le permitan tener las claves de las respectivas gramáticas.

Entender el aprendizaje desde esta perspectiva implica, por tanto, comprender cómo se almacena la información en la memoria, cómo se asimila transformándose en algo propio y cómo es recuperada y reutilizada para resolver problemas y para aprender más cosas. Todo esto exige una metodología activa y participativa, en la que el alumno asuma el papel protagonista del proceso de enseñanza-aprendizaje<sup>668</sup>.

Se deja de lado, en consecuencia, toda preocupación teórica para enriquecer la inteligencia, pues únicamente la actitud constructiva puede ampliar sus bases; la inteligencia no crece ni se estimula confrontándose con la realidad, sino que debe medirse consigo misma.

Lo que se dice de la inteligencia y sus procesos tiene vigencia en la vida moral, pues ésta, en clave constructivista, no consiste en la apropiación de parámetros

---

<sup>665</sup> Cf. Idem.

<sup>666</sup> Cf. Ibidem p. 353.

<sup>667</sup> En el esquema constructivista, en el cual el aprendizaje es un proceso acumulativo, se denomina “significativa” a aquella parcela de conocimiento a la que el alumno atribuye significado especial en relación a conocimientos ya adquiridos o frente a nuevos problemas que requiera resolver.

<sup>668</sup> Idem

“heterónomos”, sino en la construcción de la propia personalidad moral<sup>669</sup>. Así como quedó en un segundo plano el maestro, aquí la autoridad, que el constructivismo considera una amenaza reductiva, queda desplazada de la vida moral en favor del trato y consenso con los pares.

La adolescencia se presenta como la única etapa auténticamente moral, pues en ella se despierta una sensación de soberanía completa sobre el propio destino y un sentimiento —frecuentemente sólo sentimiento— de autonomía, bien reflejado en esa rebeldía constitutiva tan propia de dicha edad. Parece que sólo los adolescentes son sinceros y “auténticos”, y sólo ellos son capaces de percibir el contenido de una exigencia moral totalmente libre de compromisos: no se tratará tanto de “virtud” cuanto de aptitudes y valores<sup>670</sup>.

Como surge con nitidez, el constructivismo plantea un relativismo radical (la vida individual y social no depende de leyes causales o naturales), que se formula y re-formula en permanente interacción con el medio.

Esta perspectiva claramente ideológica, en el sentido que el constructivismo habla de creencias, debe confrontarse con el aula, es decir, la realidad concreta. Cuando esto sucede, aquel esquema ideológico debe necesariamente alcanzar mayor capacidad práctica: lo primero que se manifiesta es la necesidad de orden que tiene la vida de estudio (ir de lo más simple a lo más complejo y que los conocimientos nuevos se sustenten en los anteriores). Sigue ocupando un lugar central el conocimiento significativo, es decir, aquel en el cual el alumno está particularmente interesado.

De aquí surge uno de los valores del constructivismo; en efecto, la centralidad del alumno en el proceso, a partir de sus experiencias y de su marco cultural y existencial<sup>671</sup>. Si bien es notorio que no hay que adscribir al estructuralismo para compartir la centralidad del alumno en el proceso educativo, esto ha servido para hacer una falsa distinción en la teoría del conocimiento.

La novedad consiste en que el estructuralismo propone que el conocimiento está determinado por el que conoce, a partir de vivencias anteriores (implicados los

---

<sup>669</sup> El criterio de tal identidad recae en la coherencia de actuar con la axiología que resulte significativa para cada sujeto.

<sup>670</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., p. 355

<sup>671</sup> Se expresa así un claro y justo rechazo del conductismo y de su concepción pasiva del conocimiento.

conocimientos también), considerándolo hipotético, subjetivo y personal. Como se observa nos alejamos completamente de la teoría del conocimiento como un criterio de verdades universales, que surgen de conocimiento de la realidad, que es en lo fundamental extra-mental. Éste es, en definitiva, el problema del constructivismo, pues su débil fundamentación teórico-filosófica no es del todo inocente respecto de alguno de sus resultados prácticos.

La debilidad del constructivismo reside en la noción claramente equívoca de “construir el conocimiento”, que echa raíces –como hemos señalado en distintas oportunidades- en el representacionismo kantiano. Aquí reside el talón de Aquiles del constructivismo piagetiano, que ahora intentamos ver con detalle.

Podemos presentar la postura kantiana en estos términos: no conocemos la realidad sino las representaciones que nos hacemos de ella. La dificultad de aceptar la representación de la realidad como realidad consiste en que éstas no son signos formales de la cosa, sino construcciones de un sujeto. También la experiencia es una construcción subjetiva, pues ¿qué queda de la experiencia si declaramos primero que no conocemos nada independiente de nosotros? Nada, si todo conocimiento es únicamente auto-conocimiento.

La irrealidad del “efecto” de la actividad cognoscitiva puede también expresarse diciendo que ella es pura objetualidad aun en el caso de que sea real lo que queda “hecho” objeto del conocer. La consecuencia que *v. gr.*, en este papel resulta de mi acto de verlo es enteramente irreal. En esta afirmación los entes reales –además de la afirmación misma, si en efecto la hago- son: este papel, mi propio acto de verlo y, ulteriormente, mi propio acto de concebir la irreal consecuencia que en este papel “produce” mi propia visión de él. Que la consecuencia en cuestión es irreal quiere decir: no hay realmente tal consecuencia, pese a ser verdadera la proposición “este papel es visto”. El ser real que corresponde a esta verdad, el que por ella responde como su fundamento y garantía, no es el-ser-visto-el-papel, sino mi acto de verlo, y después, ya en la reflexión, mi acto de concebir aquel ser-visto como (si fuese) una consecuencia real dejada en el papel por mi visión<sup>672</sup>.

Como vemos, la obra de Antonio Millán Puelles, a la que hemos hecho referencia en el capítulo anterior, nos esclarece en profundidad este colosal malentendido.

En el idealismo kantiano, que hereda sin crítica Piaget, se expresa uno de los temas centrales de la metafísica y que podemos formular así: ¿cuál es la presencia de lo irreal?

---

<sup>672</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del objeto puro*, op.cit., p. 164

El ejemplar esfuerzo de Millán Puelles consiste en estudiar aquellos entes cuyo ser se limita a estar en una conciencia en acto (lo que, en *La Teoría del Objeto Puro*, se denomina “objetividad”).

En efecto, Millán Puelles no se aplica solamente a los que la Escuela llamó “entes de razón”, aquellos cuyo ser consiste en estar en la mente, sino que también se ocupa de la ficción literaria, de las opciones en pretérito o en futuro, de los proyectos, de las ensoñaciones. Lo que da consistencia al estudio es que su enfoque no es lógico o epistemológico, sino metafísico.

Kant, y con él el idealismo moderno, ha efectuado una inversión simétrica del realismo, pues traslada -sin más- el fundamento: del ser pasa al pensar. De esta falacia es heredero Piaget, pues el “construir conocimiento” no es más que entronizar las representaciones en tanto que realidad.

Esto podría ser denominado, con una de las poderosas imágenes de Platón, “el regreso a la caverna”. También en el contexto del siglo XX, Wittgenstein, Husserl y Heidegger reaccionan contra el racionalismo y su primacía absoluta de la representación. ¿Qué otra cosa denuncia “el olvido del ser”, sino el haber abandonado la realidad por sus representaciones<sup>673</sup>?

A partir de la observación central de Antonio Millán Puelles, acerca de que el error básico del racionalismo y de los subsiguientes idealismos radica en otorgar realidad a la representación, se muestra el carácter inviable del constructivismo piagetiano<sup>674</sup>.

El análisis y la argumentación de Antonio Millán Puelles descansa en la demostración de que las representaciones objetivas son (en tanto que objetivas) irreales, es decir, desanda el método cartesiano, pues no se preocupa por establecer en ellas un sustento extramental, sino que identifica la pura objetividad con la irrealidad. La presencia, en este sentido, de lo objetivo ante la conciencia no genera un doble entre la realidad exterior y su mediación por una determinada representación.

---

<sup>673</sup> La dificultad de esta profunda intuición radica en que Heidegger la remite al conjunto de la metafísica, abriendo así el tránsito a la época postmetafísica, que culmina en la disolución de la filosofía en literatura. Cf. HEIDEGGER, M.; *La experiencia del pensar*, Bs.As.: Vórtice, 2014 (Introducción, traducción y comentario de Claudio Calabrese).

<sup>674</sup> El llamado “realismo crítico”, aún intentando tomar distancia del constructivismo, también termina confundiendo, en su afán de objetividad, realidad y representación. Cf. DIÉGUEZ, A.; “Realismo y epistemología evolucionista de los mecanismos cognitivos”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 34, No. 102, (2002), pp. 3-28.

Lo que pasa inadvertido a Piaget, en cuanto heredero de la tradición racionalista, es que no hay posibilidades reales ni coherentes de pasar de la representación (el conocimiento “construido”) a la cosa en sí, pues se requiere del *tertium quid* para que la representación pueda ser efectivamente captada. En Piaget, los procesos de equilibración claramente asumen esta intermediación entre la cosa, que sirve de estímulo lejano e incierto, y los sucesivos ajustes de su representación.

Queda claro que para Piaget vivir consiste en construir incesantemente estructuras. Así, por ejemplo, se requiere la *interacción* para la *adaptación* biológica; la construcción constante de estructuras (lo que constituye las etapas del desarrollo) tanto las fisiológicas cuanto las simbólicas: la *asimilación* activa (tanto en sentido biológico cuanto cognoscitivo).

No menos significativas resultan las estructuras previas, que reemplazan a las asociaciones, para explicar la construcción de significaciones: la *acomodación* tanto vital como mental, aunque Piaget la subordina a las estructuras disponibles de asimilación previas a cualquier acción.

En Piaget, la *equilibración* es un mecanismo tanto orgánico como mental que va incrementando la capacidad de generalización, a partir de crecientes niveles de autorregulación; en este mismo sentido, el constructivismo observa el desarrollo de una *función semiótica o simbólica* antes de la adquisición del lenguaje y la *coordinación de los esquemas* de acción o actividades del sujeto.

Se advierte, entonces, que el constructivismo es una propuesta sobre los alcances del conocimiento (preocupación afín con los diversos racionalismos), que tiene una estructura próxima a las de-construcciones que han dado lugar al derrumbe de las grandes narraciones, lo que también se ha denominado crisis de la modernidad.

En consonancia con lo anterior, también la experiencia humana es un puro constructo. El “realismo empírico” kantiano (requerido por su “idealismo trascendental”) no afirma que conocemos realidades extramentales, sino la negación de que el conocimiento sea algo diverso del autoconocimiento.

En último término, ni el conocimiento ni la experiencia quiebra la omnipresencia del yo. Ahora bien, un conocer que no sea sobre la realidad, sino sobre la representación que el sujeto construye, no puede ser calificado de “conocer”; en efecto, se trata, como enseña

el propio Kant, de pensar lo pensado. El desarrollo cognitivo, como lo presenta Piaget, es la posibilidad de una mente cerrada sobre sí misma y sobre sus representaciones de autoconocerse mediante sucesivas operaciones de equilibración<sup>675</sup>. Esta clausura del sujeto en la inmanencia transforma al constructivismo, en un vacilante giro hegeliano, en la clausura del propio idealismo.

Así, por ejemplo, hay quienes afirman, desde el mismo constructivismo<sup>676</sup>, que corresponde dar cuenta de la existencia de un mundo extramental, pero sabiendo con claridad que no tenemos acceso a él; la ciencia no es descubrimiento sino construcción de teorías, que implica también un complejo proceso de control y prueba por parte de la comunidad científica.

En sentido propio, no es metodológicamente posible una experiencia únicamente natural sino por obra de un artificio que, contradicción por medio, se considera “experimental”, es decir, un constructo epistemológico.

Como vimos al presentar el pensamiento de Piaget, lo que cuenta de la ciencia es la paulatina adecuación de su capacidad exploratoria, y no la adecuación de sus teorías al fenómeno estudiado<sup>677</sup>. En efecto, el hecho de que la observación forme parte de lo observado implica que la inteligibilidad del objeto depende de las posibilidades de ser reelaborado en condiciones ideales. En efecto, no se trata de conocer cosas, sino saber qué hacer con ellas<sup>678</sup>.

---

<sup>675</sup> Cf. CALLAWAY, W. R.; *Jean Piaget: A Most Outrageous Deception*, New York, Nova Science Publishers, 2001, pp. 237-238. En especial: “Cognitive development, as Piaget understands it, is different from anything most of us have ever heard about or even imagined. His central concept is the progressive improvement of the Form of Monads by successive equilibrations or operations” (p. 238).

<sup>676</sup> Cf. DRIVER, R. & OLDHAM, V. “A constructivist approach to curriculum development in science”, *Studies in Science Education*, 13, (1986), pp. 107-112.

<sup>677</sup> Cf. CALLAWAY, W. R.; op. cit., pp. 238-239: “Piaget says that coordination between objects is explained in two ways. One way is based on “legality” which in Piaget’s term for the way of natural science. Legality is based on observation and experiment which, in Piaget’s opinion, is “logically insufficient” and not “necessary”. However, if the coordination of the “objects”, which in this case are monads, is operational the explanation will be logical and necessary, even though it will be based on the hidden activities of inferred monads or metaphysical “objects”.

<sup>678</sup> En este sentido, las reflexiones de Martin Heidegger aportan claridad sobre la técnica como “dominio”; Vid. *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994 y “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago: Editorial Universitaria, 2003, esp., para nuestro tema, p. 132. Cf. ACEVEDO GUERRA, J.; *Heidegger: existir en la técnica*, Santiago: Editorial Universidad Diego Portales, 2014. En lengua española contamos con las reflexiones, que se remontan a 1927, de ORTEGA Y GASSET, J.; *Meditación de la Técnica*, en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1964<sup>6</sup>, Vol. V. pág. 324: “(Técnica es) la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobre-naturaleza”. Tanto en Heidegger como en Ortega y Gasset se advierte que la ciencia, en sentido moderno, busca las condiciones para disponer de la realidad y manipularla.

Para Piaget, en concomitancia con lo anterior, conocer es un proceso que organiza las experiencias, mediante sucesivas adaptaciones; no hay un orden previo a los intereses de la razón instrumental que el conocimiento.

Como señala Barrio Maestre, en cualquiera de sus posibles versiones, el inmanentismo gnoseológico de las teorías constructivistas tropieza siempre con el mismo obstáculo: no puede demostrar lo que debería demostrar, a saber, la absoluta inmanencia del ser a la conciencia.

Parecería que la afirmación de un ser independiente de la conciencia es contradictoria, pues toda afirmación es conocimiento, y al conocer algo lo asimilamos, es decir, lo hacemos “nuestro”, lo “inmanentizamos”. ¿Qué fundamento tenemos, entonces, para afirmar que nuestra conciencia sale fuera de sus límites y conoce una realidad exterior a ella? Pues no puede negarse que lo conocido es, en cuanto conocido, algo inmanente al conocimiento<sup>679</sup>.

Como advierte Millán-Puelles, para aceptar el razonamiento anterior debería ser posible pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo ser objetual ante una subjetividad consciente en acto; esto no es posible, porque no demuestra que la objetualidad afecte al ser de una manera necesaria, de tal forma que el ser fuese imposible sin una relación a la conciencia.

En el realismo, la impugnación del principio de la inmanencia ya cuenta con un lugar en la gnoseología concebida según la forma de una “metafísica crítica” (en acepción aristotélica) (...) De un modo ajeno a todo irracionalismo y a cualquier tipo de mentalidad que en algún sentido la comparta, la “cognoscibilidad de lo real” es mantenida (en su más amplia forma, como posibilidad de ser objeto de una verdadera intelección, y afirmada así como “propiedad” del ente en cuanto ente) por una ontología de inspiración radicalmente aristotélica y en la que, por tanto, la actividad de conocer es concebida, ante todo, como una flexión del ser.<sup>680</sup>

En este punto el argumento inmanentista en general, y de Piaget en particular, se derrumba, pues se confunde la realidad con sus representaciones.

Resulta decisiva la distinción entre ser real, por una parte, y ser intencional, por otra. La previa diferencia entre ser real y ser intencional constituye la primera línea contra el

---

<sup>679</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., p. 360.

<sup>680</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 42

representacionismo y el inmanentismo. La representación no es una especie de doblete o copia mental que se asemeja más o menos a lo real. Si así fuera caeríamos en un proceso al infinito, ya que la representación necesitaría de un cognoscente dentro del cognoscente (la llamada “lógica del doble”)<sup>681</sup>.

En la concepción constructivista es imposible trazar un puente entre lo real y su representación, pues hay una única cosa que es real: la que existe en la naturaleza de las cosas, cuyo ser intencional existe en la mente<sup>682</sup>; la diferencia entre real e intencional radica en que, en el segundo, la forma no puede persistir en sí misma, por ello la mente la remite –en tanto idéntica a ella- a la forma que posee el ser real. No hay posibilidad, en definitiva, de una representación que, en cuanto tal, medie o reemplace lo real.

En razón de lo anterior, sólo hay dos posibilidades lógicas para el inmanentismo: tautología o petición de principios. No cabe, en el primer caso, que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. En el segundo caso, como petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo cuya objetualidad no agote su propio ser<sup>683</sup>.

La tesis según la cual la objetualidad pura es necesaria tan sólo para lo irreal como irreal constituye la afirmación que la teoría del objeto puro contrapone explícitamente al principio de inmanencia. El significado de esta tesis se escalona en tres afirmaciones: a) lo irreal es objetual; b) la objetualidad de lo irreal es esencial o pura (equivalentemente, lo irreal es objetual de una manera intrínseca y necesaria); c) la pura objetualidad pertenece exclusivamente a lo irreal<sup>684</sup>.

Si en el punto c) se concentra la impronta realista de la teoría del objeto puro, esto debe pensarse frente al llamado “realismo empírico” de Kant. Mediante este giro, Kant toma distancia del idealismo e intenta probar la existencia de lo que hemos llamado “extra-mental”. Si a esto lo pensamos como afirmación de la “cosa en sí”, independientemente de la existencia interior o exterior que se le otorgue, puede llegar a pensarse que el

---

<sup>681</sup> Cf. LLANO, A.; *El enigma de la representación*, Madrid: Editorial Síntesis, 1999, pp. 109-111.

<sup>682</sup> Idem p. 110.

<sup>683</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op.cit., p. 42. Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., p. 360.

<sup>684</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., pp. 43-44.



idealismo trascendental de Kant no es incompatible con el realismo esencia de la teoría del objeto puro.

Sin embargo, a pesar de la ambigüedad del pensamiento kantiano, es manifiesta la imposibilidad de conciliar la teoría del objeto puro con el pensamiento gnoseológico de Kant. La realidad que el pensador de Königsberg llama "empírica" es esencialmente objetual con esta significación concreta: realidad empírica para Kant quiere decir no limitarse a ser una simple construcción imaginaria o mero producto subjetivo, sino contar con la objetiva validez de lo que se ofrece en la experiencia o bien de lo que es formalmente necesario<sup>685</sup>.

Para Kant, los sentidos son necesarios, pero no suficientes para la adquisición de conocimiento. Para el realismo, el conocimiento sensible es condición indispensable para la adquisición de saber, pero no basta para completar la captación cabal de la realidad.

El requerimiento de detenernos "el lado de acá" del fenómeno y la imposibilidad de toda prioridad temporal con respecto a la experiencia son para Kant dos límites en el conocimiento. Todo conocimiento en cuanto tal está constreñido a la experiencia. Éste es un límite que no es posible trascender completamente, aunque este sea también el tema central de la metafísica<sup>686</sup>.

La comprensión moderna del ser como realidad afectiva lleva consigo el cambio de la verdad en certeza; en efecto, en la modernidad es cuando la verdad pierde su fundamento ontológico en el *verum* trascendental para convertirse en una característica exclusivamente referible al entendimiento humano o divino.

Como al poseer la verdad el sujeto tiene que *saber* que la posee, la verdad se transforma en un *saber del saber* o, más rigurosamente, en un *saber como saber*, es decir, en la conciencia de una representación. Lo cual equivale a decir que *se sabe el saber como lo sabido*<sup>687</sup>.

Éste es específicamente el planteamiento kantiano del conocimiento, en la que idealismo y realismo adquieren un valor autónomo, que estaba ausente anteriormente. Esta

---

<sup>685</sup> Ibidem p. 44.

<sup>686</sup> LLANO, A.; *Teoría del conocimiento*, op. cit., 2015, pp. 45-46. "La teoría aristotélica acerca del origen de nuestros conceptos no admite la existencia de un conocimiento *a priori*. Esta línea de pensamiento no solo mantiene que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, sino que propone que todo él —en cierto modo— surge de la experiencia. Aunque el conocimiento no sensible no es la total y completa 'causa' del conocimiento intelectual, toda forma conocida proviene de la sensibilidad" p. 46.

<sup>687</sup> Ibidem p. 70.

concepción preanuncia la distinción que realizó Kant entre juicios analíticos y sintéticos. Para Leibniz, los juicios verdaderos se dividían en verdades de razón y en verdades de hecho. Hume defendió únicamente los juicios como relaciones de ideas y como establecimiento de hechos; sólo las relaciones de ideas tienen carácter demostrativo, mientras que los hechos no tienen valor demostrativo en sí mismos.

Kant los denomina, respectivamente, *juicios analíticos a priori* y *juicios sintéticos a posteriori*, aunque considerara que la ciencia no estaba compuesta por ninguno de los dos: los primeros son proposiciones exploratorias y los segundos extensivos. Por ello postuló los *juicios sintéticos a priori* que tanto son juicios universales y necesarios cuanto extienden nuestro conocimiento de la realidad empírica<sup>688</sup>.

Cuando Piaget se pregunta qué significado tiene la realidad en su conjunto responde:

Recordemos luego que si la filosofía abarca la totalidad de lo real se tiene como posible el poder preparar a unos especialistas de este conocimiento total o de esta investigación del absoluto sin pasar por una iniciación en la investigación en el terreno de los conocimientos parciales o relativos. Sin duda desarrollan en ellos el sentido de la historia y el respeto para con los textos, ya que su única especialización obligada es la historia de la filosofía, pero en lo que atañe a los instrumentos de conocimiento no cultivan sino la sola reflexión que, por otra parte, corresponde a las tendencias profundas de la adolescencia y a la orientación natural de la mente humana (..) el conocimiento de los hechos está sacado de la única fuente que lo pone en el rango del conocimiento propiamente dicho...<sup>689</sup>

Advertimos la estructura profundamente kantiana de su propuesta: “la orientación natural de la mente humana” es el absoluto real, en tanto que es lo que se conoce. No hay un

---

<sup>688</sup> Cf. *Ibidem* pp. 71-73. Si un juicio goza de una estricta universalidad, de manera que no admita ninguna excepción, no puede derivar de la experiencia, sino que su validez procede de una fuente *a priori*. En cambio la supuesta universalidad empírica procede de un equívoco o, mejor, de una arbitrariedad: se transita ilícitamente de la validez en la mayoría de los casos a la validez en todos los casos. La universalidad estricta y la necesidad se encuentran ligadas entre sí y constituyen, por lo tanto, seguros criterios de un conocimiento *a priori*. Pero cada uno de esos criterios puede dar lugar a equívocos, aunque sean por sí mismos infalibles.

<sup>689</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, op. cit., pp. 188-189. No desconocemos que aquí también, como en el resto del libro, se pone de manifiesto un procedimiento argumentativo de descalificar con el recurso de la ironía; sin embargo, consideramos que, en los elementos que pone en juego, Piaget muestra su pensamiento más acendrado. Cf. THOMPSON, M.; “Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 26, No. 2, (1972), pp. 314-343 <http://www.jstor.org/stable/20126210> Resulta de especial relieve la explicación a la expresión kantiana *die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung*, que Thompson traduce como *Knowledge properly so called*. Para un seguimiento analítico del uso de la expresión en Kant vid. GUMPPENBERG, R.; „Kant und die Transzendentalität des Seins. Zur Seinslehre in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 24, H. 3, (1970), pp. 399- 412. <http://www.jstor.org/stable/20481869> Cf. HEIDEMANN, D. H. (ed.); *Kant and the Non-Conceptual Content*, New York: Routledge, 2013. Los autores reunidos en este volumen ponen al día uno de los temas centrales de la representación, referido en los artículos anteriores.

planteo acerca del conocimiento de los hechos, pues éste no es conocimiento propiamente dicho.

Consideramos que el seguimiento y la crítica del pensamiento de Kant resultan de suma importancia para destacar, en el fragmento de Piaget antes citado, la importancia de los dos sentidos del término conocimiento. El primer nivel de este concepto se aplica al modo en que el filósofo investiga el “absoluto”. Además de la referencia obvia al modo en que la mente adquiere conocimiento; el segundo nivel hace referencia a lo que únicamente puede ser adquirido mediante operaciones reflejas u operaciones.

Si bien el vocabulario de Piaget es siempre ambiguo (o mejor dicho confuso, como lo vimos en el primer capítulo de este trabajo para el término “estructura”), parece que aquí “reflejo” intenta omitir el concepto de “abstracto”. De hecho, sí podemos afirmar que la idea de “conocimiento propiamente dicho” está completamente separado de los hechos físicos. Por ello, el segundo empleo del término “conocimiento” conlleva un matiz bastante particular, si lo leemos ligado a “las raíces profundas de las tendencias adolescentes”; tal ligazón implica que aquellas raíces profundas entrañan la inclinación natural de la mente humana. La verdad, entonces, resulta inmanente a la mente humana<sup>690</sup>.

Resulta evidente que, para Piaget, los conceptos más importantes de su teoría tienen un uso particular, cuyo uso depende de la necesidad argumentativa:

The two subjects are again contrasted below with the usual outcome. The “psychological subject” does not produce Structures of General Knowledge, but the Epistemic Subject, who is “common” to all “psychological subjects”, does produce Cognitive Structures of General Knowledge. Naturally, Piaget is not interested in studying the “psychological subject”, and that is why all of his books and papers focus on the Epistemic or metaphysical Subject<sup>691</sup>.

A partir de su tradición kantiana, el concepto piagetiano de conocimiento y de verdad tienen sentidos cambiantes y muy peculiares; en efecto, a partir de las nociones de

---

<sup>690</sup> Cf. NORTON, A.; “Re-Solving the Learning Paradox: Epistemological and Ontological Questions for Radical Constructivists”, *For the Learning of Mathematics*, Vol. 29, No. 2, (2009), pp. 2-7. Tenemos muy presente este breve y agudo artículo que retoma la discusión devenida clásica entre Piaget y el lingüista N. Chomsky. “Chomsky argued that, without such an explanation for learning, we must assume the innativist position - that all potential cognitive operating is somehow encoded in the human genome” (p.2). Por motivos completamente ajenos a la epistemología realista, Chomsky considera que Piaget extrapola conclusiones. “Radical constructivism is a theory whose roots lie in the rejection of illegitimate claims for epistemo- logical certainty”. Cf. VOLLMERS, B.; “Learning by Doing: Piagets konstruktivistische Lerntheorie und ihre Konsequenzen für die pädagogische Praxis”, *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education*, Vol. 43, No. 1, (1997), pp. 73- 85. <http://www.jstor.org/stable/3444959>

<sup>691</sup> CALLAWAY, W. R.; op. cit., p. 224.

asimilación, acomodamiento y viabilidad, Piaget considera la verdad en una relación que remite a la efectividad y la viabilidad de un objetivo.

El sentido de esta afirmación se sostiene en aquella otra que sustenta que las proposiciones son verdaderas en cuanto constituyen elementos viables para la organización de una actividad determinada de un sujeto. Las perturbaciones o adecuación que padece un sujeto epistémico y su relación con un objetivo espejan –sin más- el desarrollo del conocimiento. El sujeto genera conocimiento cuando alcanza la readecuación<sup>692</sup>.

Como hemos señalado en diversas oportunidades, el sujeto construye el conocimiento como un proceso de adecuación y adaptación al mundo circundante, a partir de una experiencia individual. Coloquemos esta perspectiva en una discusión epistemológica más general.

En el empirismo clásico, el sujeto se consideraba una *tabula rasa* sobre la que el objeto imprimía sus marcas. Con el apriorismo kantiano las cosas cambian: el sujeto es el factor activo en lo que denominó conocimiento  *sintético a priori*. También para Piaget el sujeto es el factor activo y esta actividad es una “abstracción reflexiva”<sup>693</sup>, que define como una generalización operatoria. Es esta clase de abstracción la que le permite proponer etapas mentales definidas por medio de estructuras mentales<sup>694</sup>.

El objeto posee un rol secundario: constituye las circunstancias sobre las que interviene el sujeto; en este marco teórico, el sujeto coordina sus acciones, según los momentos que señalamos en el marco de nuestro trabajo.

¿Qué crea el conocimiento? Tengamos presente que la hipótesis de trabajo de Piaget es biológica. Su respuesta es inequívoca: la acción y operación mentales. ¿De dónde proviene esta posibilidad del sujeto? Recuérdese: se trata de una hipótesis biológica que está asociada a una función organizadora de los seres vivos y que la define en términos de “reconstrucción convergente con superación”<sup>695</sup>. Cuando Piaget implica la

---

<sup>692</sup> Esta concepción se percibe también en continuadores del pensamiento de Piaget; cf. VON GLASERSFELD, E.; “Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching”, *Synthese* 80, 1, (1989), pp. 121 –140.

<sup>693</sup> Cf. PIAGET, J.; *Biología y Conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos*, México: Siglo XXI, 1980. pp 292 ss. PIAGET, J.; *Introducción a la Epistemología Genética*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1974. p.80.

<sup>694</sup> PIAGET, J.; *Introducción a la Epistemología Genética*, op. cit., p. 305.

<sup>695</sup> Cf. PIAGET, J.; *Biología y Conocimiento*, op. cit., pp 287-289 y 296ss. Nuestra cita se encuentra en p. 303.

biología en la construcción de conocimiento continúa, aunque matizándola, la tradición kantiana.

No puede negarse que conocer es una actividad; esta afirmación es propia del realismo gnoseológico. Resulta insostenible la acusación, dirigida contra el realismo, de que sostiene una teoría del conocimiento, en la cual el sujeto se presenta enteramente pasivo en el acto de conocer.

¿Por qué afirmamos que se trata de una acusación insostenible? En principio porque el realismo se refiere al conocer como un "acto". ¿Quién puede realizar un acto si no es un sujeto? El hecho de que sólo podamos utilizar el pronombre interrogativo en la pregunta anterior debería resultar una pista importante para establecer el papel del sujeto en el acto del conocimiento.

El conocimiento es una suerte de acto intencional, por medio del cual alcanzamos una posesión objetiva de formas; se trata de la captación inmaterial de configuraciones, que no nos determinan a nosotros mismos, que no son formas propias, sino que son formas ajenas. Así el conocimiento es aquel acto por el que captamos formas ajenas en cuanto que ajenas<sup>696</sup>.

Que el sujeto lleve a cabo una actividad inmanente, es decir, que sea interior al propio sujeto no implica que haya propiamente actividad. No significa, sin embargo, que esta actividad deba comprenderse al modo kantiano, según la lectura de Piaget, es decir, ni como pura espontaneidad ni como única actividad.

Se trata de comprender que el cognoscente es tanto activo como pasivo, tanto en conocimiento sensible cuanto en el intelectual. El conocimiento sensible es una actividad, primero de los sentidos externos, y después, de los internos.

Ahora bien, la actividad de los sentidos externos es simultánea con el recibir la impresión sensorial proveniente de lo sensible. A su vez, los datos sensoriales, al tiempo que son recibidos por los sentidos internos, sufren una reelaboración o constitución objetiva (percepción).

---

<sup>696</sup> LLANO, A., *Teoría del conocimiento*, op. cit., p.22.

Cabe decir que la sensación es menos activa que la percepción, pero ninguna de ellas es puro acto ni pura potencia. El sentido externo es activo respecto del sensible en el acto de la sensación, y pasivo, a su vez, en relación con ésta, no a la cosa sensible.

El sentido interno también es pasivo y activo: recibe la sensación y, a partir de ella, produce la percepción. La inteligencia, por su parte, primero actúa (*intellectus agens*), y después —en sentido lógico no cronológico— recibe el resultado de su actividad: la especie inteligible impresa en el *intellectus passivus*<sup>697</sup>.

Por otro lado, la actividad del sujeto no anula la correspondiente actividad de la cosa conocida, no en tanto que conocida sino en tanto que cosa. Lo que es completamente inactivo, o pasivo, es el objeto en tanto que objeto. Pero es que la cosa no consiste en — y mucho menos se reduce a— su ser-objeto; hay también en la cosa una actividad que hace posible, a su vez, el conocerla por parte del sujeto: su acto de ser. La primera condición de posibilidad del conocimiento no está en el sujeto sino en el acto de ser de la cosa. Su ser es, por lo mismo, dejarse conocer<sup>698</sup>.

En razón de ello, santo Tomás, concentrando el saber de la Escuela, enseña que el conocimiento resulta de la identificación entre el cognoscente (en acto de conocer) y lo conocido (en acto de ser-conocido). La teoría kantiana del conocimiento, por el contrario, ha subrayado con acento especial la espontaneidad del sujeto en el acto de conocer: la iniciativa, no sólo principal, sino única, le corresponde a él.

La cosa no hace nada para que el sujeto la conozca; más bien al contrario, se oculta (noúmenon). El sujeto es el que la dota de cognoscibilidad, a pesar de la cosa misma,

---

<sup>697</sup> Para una visión de conjunto del realismo vid. GILSON, É.; *El Realismo Metódico – Le Réalisme Méthodique*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 191 pp. (Edición bilingüe con Introducción de Eudaldo Forment y Traducción de Valentín García Yebra). Para los puntos específicos cf. MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., pp.114-121; BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit.op. cit., p. 361. LLANO, A.; *Teoría del conocimiento*, op.cit., pp. 20-33; FORMENT, EUDALDO; *Lecciones de Metafísica*, op. cit., pp. 95-99; CORAZÓN GONZÁLEZ, R.; *Filosofía del Conocimiento*, op. cit., pp.75-80; POLO, L.; op. cit., T. II, pp. 66-68; CANALS VIDAL, F.; *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., p. 7; ECHAVARRÍA, M.; “‘Esse et Intelligere’ en Tomás de Aquino Según el ‘Realismo Pensante’ de Francisco Canals Vidal”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, T. 71, Fasc. 2/3, *Metafísica: Perspectivas Históricas e seus Actores / Metaphysics: Historical Perspectives and its Actors*, (2015), pp. 545-566.

<sup>698</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, JOSÉ MARÍA; “*Homo Capax Veritatis*. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán Puelles” en Ibáñez-Martín, José A.; *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán Puelles*, Madrid, Rialp, 2001, pp. 47-89.

constituyéndola como objeto mediante las formas puras *a priori* (el espacio-tiempo en el nivel sensorial y las «categorías» en el nivel intelectual)<sup>699</sup>.

Por tanto, es el sujeto el que constituye al objeto, en cuanto tal, en «puro» objeto. El acto cognoscitivo, en fin, aparece en el kantismo como una peculiar síntesis hilemórfica, aunque no en el sentido aristotélico, sino en cuanto contenido-estructura. En principio, Kant dirá que el contenido o materia del conocimiento le viene dado al sujeto desde fuera, pero antes de ser estructurado o formalizado resulta radicalmente incognoscible: la “multitud caótica” de las sensaciones. Como lo caótico es lo que no se deja conocer, es preciso que el sujeto ponga orden. El sujeto aporta la forma y, con ella, la condición fundamental de la objetividad.

.... La negación kantiana de la posibilidad de un conocimiento humano de las cosas en sí no se refiere de una manera exclusiva a las esencias de ellas, sino que también incluye su existencia, que según Kant es pensada, pero no conocida. De lo cual, a su vez, se infiere que lo que en resolución viene de Kant a decir es que no existe en nosotros necesidad de pensarla, no que esté dada en ella misma como algo extremo a nuestro pensamiento e independiente de él. Lo que en definitiva impide todo humano conocimiento de las cosas en sí –de su existencia, no menos que de su esencia- es en Kant el relativismo de su modo de concebir al conocimiento sensorial. En la versión kantiana la experiencia no alcanza ningún “en sí”: está necesariamente recluida en el mundo de los fenómenos, los cuales, aunque basados en las cosas en sí, no las hace patentes, antes por el contrario, las ocultan<sup>700</sup>.

Como se observa del análisis de Millán Puelles, el objeto es una elaboración del sujeto, cuya entidad consiste simplemente en ser para el sujeto: conocemos únicamente lo que hemos puesto en el objeto; para Kant, en suma, no es posible ni deseable salir de la esfera de la inmanencia, pues en ese “salir fuera” no hay generación de conocimiento, sino únicamente de pensamiento.

Piaget lo expresa en estos términos:

... los datos fenomenológicos del mundo interior están interpretados por el sujeto conocedor como los del mundo exterior, es decir que mediante su entendimiento el sujeto introduce un lazo racional entre los antecedentes y los consecuentes, de lo que resulta *a priori*, la necesidad propia de la causalidad de una relación decía Kant, o un lazo meramente deductivo, decía Descartes

---

<sup>699</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, JOSÉ MARÍA; “Las bases genoseológicas de las modernas teorías del aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., pp. 351-370. Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; *Elementos de Antropología Pedagógica*, op. cit., 209-211.

<sup>700</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 46.

(*causa seu ratio*), pero siempre de una relación debida a la inteligencia en su estructuración de lo dado<sup>701</sup>.

La tesis del idealismo trascendental, es decir, la imposibilidad de conocer el ser del objeto (el mero ser-objeto), confronta con el denominado “realismo empírico”, pues Kant considera que lo intuido sensorialmente no es en sí mismo por lo que lo consideramos en la intuición. Pero como señala Millán Puelles, en verdad no se trata de una intuición, cuando lo intuido no es lo que se intuye<sup>702</sup>.

Que la cosa en sí sea incognoscible para el hombre tiene en Kant un significado preceptivo: no tenemos de la cosa ninguna noticia (sensorial, intuitiva, intelectual). Kant, en efecto, afirma que las cosas son imperceptibles de un modo absoluto<sup>703</sup>.

Como señala nuevamente Millán Puelles<sup>704</sup>, todo cuanto es creído es algo que “hay”, algo objetualmente presente, tanto si existe como si no existe. También todo lo negado es algo que hay (en el pensar), aunque lo negado sea negado con razón.

Todo cuanto se da en el pensamiento sin existir *in rerum natura* es algo que hay en calidad de término intencional de alguna actividad intelectual, aunque sólo de esa manera, un objeto desnudo de valor transobjetual (un objeto puro). Nada pierde ni gana ningún verdadero ser por perder el puro y simple ser-objeto, ni lo carente de verdadero ser gana nada al ganar ese pseudo-ser, que sin duda podemos concebir en simulación del ser, pero al que no es lícito juzgar como algo que en verdad es.

En el proporcionalmente extenso espacio que Piaget dedica a criticar a J. Maritain y su libro *Reflexiones sobre la inteligencia* (y a través de él, al realismo), señala al menos un acierto: vio con agudeza que el kantismo representa uno de los aspectos centrales de la ciencia moderna, al momento que considera que conocer es construir.

Luego opone este principio al realismo que representa Maritain: conocer es ser o hacerse el otro en cuanto otro, a identificarse inmaterialmente, es decir, intencionalmente con el objeto:

---

<sup>701</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, op. cit., 144.

<sup>702</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 46.

<sup>703</sup> Cf. *Ibidem* pp. 47-48.

<sup>704</sup> Cf. *Ibidem* pp. 226-227.



Este poder dado así a la razón “natural” de instalarse directamente en lo real conduce entonces en toda lógica a dar al sentido común, que tiene esta “razón”, y por lo tanto al filósofo, codificador y reflector de la razón común que encuentra en él y alrededor de él, el derecho y el deber de enunciar cierto número de principios generales de los que depende la misma ciencia, si no quiere caer en el sofisma o en la aberración<sup>705</sup>.

De este modo, por oposición, Piaget postula –en continuidad con Kant- que el fundamento del constructivismo radica en que el conocimiento no es algo pasivo, pues el sujeto no se limita a recibir información de la realidad. Más bien es activo respecto de ella, de manera que el conocimiento es algo que propiamente construye o hace el sujeto.

Lo que se hace presente desde el Renacimiento se termina por instrumentar pedagógicamente: se desplaza de la enseñanza el valor de la teoría en favor de la funcionalidad; carece de interés si algo es verdad, pero resulta significativo si es un instrumento significativo (útil). No importa qué es una cosa sino qué puedo hacer con ella<sup>706</sup>.

Preguntarse qué puedo hacer con una cosa implica orientarse en el dominio (“tener poder sobre”) y este afán se encuentra en las antípodas de la vocación genuinamente intelectual. En efecto, el afán de poseer genera, proporcionalmente, una inquietud radical, que aleja, entre otras cosas, de la vida de estudio. El actual desprecio de la sociedad por los saberes humanísticos expresa la consecuencia más temida del constructivismo piagetiano: las cosas, la realidad, están mudas y sólo sirven.

Es necesario que el entendimiento humano sea capaz de conocimientos puramente teóricos, es decir, enteramente innecesarios para mantenernos en la existencia y en general para la llamada vida activa, pero en sí y por sí mismos valiosos (...). Ningún conocimiento puede dejar de presentárenos como preferible a su falta, si ambos son considerados en sí mismos, independientemente de cualquier sobrecarga eventual<sup>707</sup>.

Como señala Barrio Maestre, en su contribución sobre Millán Puelles, en coherencia con esta minusvaloración de los saberes humanísticos —aquellos que se interesan por lo más humano del hombre— el constructivismo acaba rechazando el esfuerzo verdaderamente teórico. En efecto, los saberes que valen la pena no pueden adquirirse sin un esfuerzo, a veces penoso (difícil e incómodo). Los constructivistas, por ejemplo,

---

<sup>705</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, p. 192.

<sup>706</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, JOSÉ MARÍA; “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., pp. 363ss.

<sup>707</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *El interés por la verdad*, op. cit., pp. 71-72.

suelen apreciar más la llamada “cultura de la imagen” que la cultura escrita, precisamente porque aquélla exige menor esfuerzo<sup>708</sup>.

El rechazo a la actitud contemplativa se advierte también en el rechazo al esfuerzo que exige comprender la realidad tal cual es y, entonces, reconocer que la realidad “mide” al hombre. La vocación de estudio, la que busca comprender, resulta diametralmente opuesta a aquel que busca imponerle estructuras previas. No es posible, entonces, construir la realidad, sino descubrirla<sup>709</sup>.

En efecto, la inteligencia no construye sus principios, sino que los presupone. La filosofía de Kant resulta de un intento de “liberar” a la razón teórica y práctica de todo principio y de todo supuesto, con la finalidad de que pueda alcanzar la autonomía. La condición necesaria para que la razón alcance este estado no es otro que liberarla del ser y de la verdad, como si suprimir el problema constituyera una solución.

Cuando Piaget hace propia la expresión kantiana ya citada *die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung* (“el conocimiento propiamente dicho”), con la significación, como señalamos (vid. nota 41), de alcanzar el saber mismo en su tecnicidad, toma partido por la noción de representación como conocimiento objetivo (el juicio sintético como nervio del conocer<sup>710</sup>).

Para que el mundo de la experiencia tenga sentido se requiere que, de algún modo, la realidad presente un orden y estabilidad; sólo a partir de aquí se puede hablar de significados, pues estos surgen de los datos que suministra la experiencia. Por ello, se trata siempre de descubrir, no de construir el sentido de la realidad.

El aprendizaje consiste en ser informado por la realidad, al punto que revierta sobre la estructura personal del que conoce (lo que llamamos formación). La realidad termina siempre presentándose o representándose de algún modo; el constructivismo, por ejemplo, hace referencia al orden en la adquisición del conocimiento: el que conoce no se limita a construir los contenidos, sino que debe darles orden (de lo contrario ¿qué significa sentido?).

---

<sup>708</sup> Cf. BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., p. 364.

<sup>709</sup> Nos saldríamos de nuestro argumento si abundamos en la dirección de esta reflexión, pero imposible no traer a colación las meditaciones de JOSEF PIEPER reunidas en español bajo el título *El descubrimiento de la realidad*, Madrid: Rialp, 1974.

<sup>710</sup> Cf. KANT, I.; *Die Analytik der Begriffe*, <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/kant1.html>

No se requiere ser constructivista para acordar que el sentido, la simple posibilidad de aprehenderlo, es lo que otorga significatividad a lo aprendido; tampoco, en consecuencia, se requiere ser constructivista para estar de acuerdo en que carece de sentido aprender y enseñar de memoria (rápidamente aparece el sin-sentido de lo que Freire llama “educación bancaria”).

Por ello, que los talleres se hayan convertido en la metodología privilegiada de la educación, de la mano de constructivismo, no resulta-sin duda- casual. La analogía entre el conocimiento y la actividad técnico-artística nace de uno de los temas nucleares del pensamiento moderno: la incomunicabilidad entre naturaleza y cultura.

Esto conlleva la idea, explícita en el constructivismo, que el sujeto es lo que quiere ser y correlativamente que la naturaleza es parte de su dominio y que puede (entonces debe) dominarla. A partir de Kant, la subjetividad (al menos en la forma en que está presente entre nosotros) requiere prescindir de la realidad, a fin de consolidarse contra lo real.

Se comprende que este modo de realizarse contra lo real (intentar prescindir de lo real es enfrentarse a la propia naturaleza), lo que hemos llamado autonomía, conlleva una ideología de la libertad: someter la naturaleza sostiene el intento de vulnerar la última frontera de esa libertad.

No se requiere ser constructivista para afirmar que la cultura, en cuanto creación del espíritu, es decir, de la libertad, implica una toma de distancia de la naturaleza. Como enseña Romano Guardini<sup>711</sup>, a quien seguimos puntualmente para presentar las relaciones naturaleza-cultura, la entera existencia humana está atravesada por un movimiento desde la naturaleza hacia la cultura. Pero este movimiento se percibe de una manera cargada de contradicciones. Es la obra del hombre, por cuya decisión y riqueza valoramos cada época de la historia. Por otro lado, el hombre experimenta ante ella una intranquilidad que se hace mayor cuanto más alto llega esta obra.

La conciencia de que la cultura es ambivalente va aparejada con su propio ser: parece ser más débil allí donde el hombre, con su trabajo, debe salir de los peligros naturales que le amenazan. Crece con la seguridad de su posición. Tan pronto como la cultura llega a ser rica, esa conciencia se condensa en un ataque contra ella, llamando a “la

---

<sup>711</sup> Cf. GUARDINI, R.; *La cultura como obra y riesgo*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960, pp. 62-68

vuelta a la Naturaleza”, exigencia que, naturalmente, no se puede cumplir, porque en la historia no hay marcha atrás.

El núcleo del proceso de que surge la cultura consiste en dos momentos que no pueden remitirse uno a otro, pero que se condicionan recíprocamente. El primero es aquel acto en que el hombre se sale del conjunto de la naturaleza y toma distancia respecto a lo dado naturalmente. Con eso implica algo diferente que cuando el ave de rapiña se eleva para ver desde lo alto el campo en que se mueve el animal que es su víctima. Esta distancia sigue estando dentro del conjunto de la naturaleza; aquélla, en cambio, de que hablamos, verifica el hecho de que el hombre no se agota en la naturaleza, sino que está en ella y fuera de ella a la vez. Su lugar ontológico es la frontera de la naturaleza. Esta situación limítrofe la verifica el hombre en el acto cultural, y en éste adquiere libertad para una conducta que no le es posible al animal. El requisito previo para ello se llama «espíritu». Éste da al que está en la frontera, el punto de apoyo que le hace posible el enfrentamiento.

Cuando, con el pensamiento moderno, que ha marcado su *modus* en oposición a la naturaleza, impone limitaciones que el hombre debe superar mediante la cultura; en cierto sentido, la naturaleza del hombre es desarrollar cultura y, por ello, puede superar culturalmente su propia naturaleza. En este proceso se ha cumplido el reemplazo de la vía contemplativa o teórica por la acción: la técnica es una operación sobre la naturaleza y sobre el propio ser humano (un claro mandato de hacerse a sí mismo).

Esta parece la consecuencia última de lo que Millán Puelles denomina el representacionismo moderno, que echa raíces en la ontología modal tardo-escolástica<sup>712</sup>.

Es a partir de la reflexión sobre los *modi significandi* que comienza a considerarse que especulativamente los posibles son entes reales y que la única irrealidad compete a los entes de razón; ésta es la raíz del equívoco nocional de la *realitas objectiva*, que produjo fatales confusiones en la lectura de Aristóteles entre los escolásticos tardíos

---

<sup>712</sup> Cf. KELLY, L. G.; *The mirror of grammar: Theology, philosophy and the Modistae*, Amsterdam: John Benjamins, 2002.

Cf. KNEBEL, S. K. - SCHMUTZ, J.; “Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste: la *distinctio rationis ratiocinantis*”, *Les Études philosophiques*, 2002, pp. 145-168  
<http://www.jstor.org/stable/20849464>

(especialmente, cosificación de los sentidos del ser y abandono de la distinción entre “ser veritativo” y “ser propio”).

En razón de ello, *La teoría del objeto puro* se aplica a fundamentar una serie de precisiones sobre la noción de representación y, muy especialmente, que representar no es hacer las veces de lo representado. La realidad transobjetual –como hemos señalado anteriormente- puede ser representada, pero su ser propio no consiste en la representación.

Si transponemos esta reflexión de Millán Puelles sobre la representación en general a Piaget, podemos señalar que, en cuanto heredero del racionalismo kantiano ha considerado “reales” las representaciones *ut sic*, es decir, en cuanto llevada a cabo por una actividad cognoscitiva.

Al mismo tiempo, en la crítica de Piaget a Husserl, se advierte que, así como no comprende cabalmente el significado filosófico del realismo, tampoco vislumbra las posibilidades de ingreso al problema por medio de la fenomenología.

La cuestión es pues examinar cómo los filósofos abordan las cuestiones de los hechos, ya que su formación les prepara a tratar sus problemas por vía puramente reflexiva, mientras que un hecho supone como mínimo una comprobación e incluso ésta no puede efectuarse sin método<sup>713</sup>.

En efecto, en esta presentación tampoco hay posibilidades de que aquel conocimiento se dé como objeto ante una subjetividad consciente en acto. Se pone de manifiesto en Piaget, en continuidad con sus raíces kantianas, una deficiente comprensión de la articulación entre acto y forma en el conocimiento.

Pretender reducir la “aparición” de un objeto irreal a la realización del correspondiente acto representativo es, por lo tanto, querer eliminar la diferencia entre lo real y lo irreal, cosa bien diferente de afirmar la íntima unidad –en el sentido de la absoluta posibilidad de escisión- de lo irreal con unas determinadas realidades (...) Hay un exacto y riguroso sincronismo entre el seguimiento y la desaparición de los objetos irreales y el surgimiento y la desaparición de los correspondientes actos representativos. Lo cual se debe a que a que estos actos *consisten* en

---

<sup>713</sup> PIAGET, J.; *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, op. cit., p. 186.

hacer presentes sus objetos, más no a que los objetos mismos se reduzcan a lo que los hace presentes, de tal modo que en definitiva consistieran –por más que no lo parezcan- en los propios actos representativos, o en un cierto aspecto o parte de ellos, o en un cierto resultado o consecuencia de la realización de tales actos<sup>714</sup>.

Como señala nuestro Millán Puelles, se conocen formas, pero la actividad intelectual no es una forma ni conlleva una forma intencional diversa de la real. El error, que Piaget acepta acríticamente (no lo considera como problema) de Kant, consiste en que no hay una forma intencional que “haga las veces de” la forma real; en el conocimiento hay identidad entre la forma real y la forma conocida.

En este mismo sentido, queda afuera de la consideración de Piaget lo siguiente: el ser intencional, que la forma adquiere al ser conocida, constituye lo que es propio del conocimiento; por ello, es distinto del ser real que la forma tiene en la realidad<sup>715</sup>.

En términos de Millán Puelles, asistimos a la paradoja de que el constructivismo piagetiano considera real la objetualidad y de que el realismo la considere como irreal. Aquí enraíza una segunda paradoja o, mejor dicho, el revés de la primera: la objetualidad no implica el ser del objeto, sino del sujeto<sup>716</sup>.

En definitiva, éste es el problema del constructivismo en general y de Piaget en especial: la dificultad más significativa no es la existencia o inexistencia del objeto, sino la del sujeto.

Recordemos cómo lo presenta Piaget<sup>717</sup>: su planteamiento constructivista del conocimiento trata de establecer el objeto de estudio; la dificultad de definir “conocimiento”, lo lleva a referir un cierto complejo cognoscitivo (conjunto de comportamientos, situaciones y actividades que socialmente están asociadas al conocimiento), es decir, a poner el acento en su carácter dinámico.

---

<sup>714</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del objeto puro*, op. cit., p. 619.

<sup>715</sup> Cf. LLANO, ALEJANDRO; *El enigma de la representación*, op. cit., pp. 89-96.

<sup>716</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del objeto puro*, op. cit., p. 167.

<sup>717</sup> Lo hemos tratado ampliamente en el capítulo primero de la tesis, por lo que aquí hacemos una presentación sumaria, que tiene como referencia aquella primera.

La peculiaridad del enfoque piagetiano en el estudio epistemológico, radica en considerar dicho complejo cognoscitivo como resultado de procesos cuya naturaleza debe investigarse empíricamente. Para Piaget, los mecanismos de adquisición del conocimiento son comunes a todas las etapas del desarrollo, tanto en el individuo, cuanto también en todos los niveles más altos del conocimiento científico.

En la concepción de Piaget, el desarrollo cognitivo consiste en un proceso permanente de adaptación al medio, a través de los mecanismos de asimilación y acomodación. En la asimilación se verifica una interpretación de nuestro entorno en términos de las estructuras cognitivas existentes. La acomodación pone de manifiesto la transformación de esas estructuras para lograr que lo nuevo resulte significativo. En cada momento se manifiesta una tendencia al equilibrio. Hay conocimiento cuando se descubre algo razonablemente parecido a lo que ya se conoce.

Por otro lado, cuando encuentran algo radicalmente diferente, puede suceder que se lo ignore o que se cambien las estructuras mentales para lograr adecuarse a este conocimiento nuevo. Estos procesos de construcción del conocimiento conducen también a la construcción de la lógica.

El sistema cognoscitivo consta de dos elementos fundamentales: el componente endógeno o estructuras lógicas utilizadas por el sujeto en cada nivel de desarrollo y el componente exógeno o hechos y observaciones del mundo empírico. Ambos se construyen al unísono, aunque hay una dinámica, en la cual el segundo está siempre subordinado al primero.

Como señalamos párrafos más arriba, lo que queda en entredicho real es la cabal existencia del cognoscente, del mismo modo que en la filosofía teórica kantiana. Sin el reconocimiento del ser de la conciencia no hay distinción entre real o irreal y se considera el *cogitatum* como realidad.

En efecto, la capacidad de recordar, imaginar y proyectar y, al mismo tiempo, de concebir entes de razón como entes posibles resulta indisoluble de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin ella no hay especificidad humana en cuanto tal.

Si por “existir” hubiésemos entendido algo tan laxo y amplio que no dejara de incluir el darse propio del término intencional de la conciencia, la expresión “objeto inexistente” habría sido la fórmula de un puro contrasentido... Hay una particular analogía entre la presencia intencional del objeto en tanto que objeto y la existencia en su más estricta y rigurosa acepción<sup>718</sup>.

La reificación de la mente a que ha llegado el constructivismo piagetiano, de la mano del kantismo, presupone la pérdida de la analogía del ser; esta pérdida impide comprender que la causa eficiente de la representación (la subjetividad consciente) produce, al ejercer la actividad representativa, la presencia del objeto, en tanto que esta presencia es algo real, y no sólo algo verdadero en la subjetividad misma, no en el propio objeto.

Como determinación *del* objeto real, la presencia de éste a la subjetividad consciente en acto es una irrealidad, que en cuanto tal no puede ser producida, en el más fuerte y propio sentido de la expresión, por la causa eficiente de la representación misma ni por ninguna otra causa. Frente a la realidad de la representación, esa irreal presencia del objeto, explícitamente vinculada a él como determinación formalmente suya, se constituye en la reflexión y es *suscitada* por ésta<sup>719</sup>.

Por ello, el constructivismo es una aporía epistemológica que ha causado graves daños, por más de cuarenta años, a la docencia en todos sus niveles<sup>720</sup>. Debemos acotar que el desmonte del criticismo kantiano, del que Piaget es sólo un epígono, no fue posible completamente hasta la obra de Millán Puelles<sup>721</sup>, pues su metafísica de la irrealidad, que estaba *in nuce* en la metafísica clásica, clarifica completamente las aporías antes señaladas y da un nuevo impulso para pensar desde el realismo. Esto se logra gracias a

---

<sup>718</sup> MILLÁN PUELLES, A.; *La teoría del objeto puro*, op. cit., 261.

<sup>719</sup> Ibidem p. 616.

<sup>720</sup> Cf. JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE se ha ocupado detenidamente en señalar las consecuencias pedagógicas de constructivismo, cf. *Elementos de Antropología Pedagógica*, Madrid: Rialp, 2003; “Aspectos del inacabamiento humano. Consideraciones desde la Antropología de la Educación”, *Revista Española de Pedagogía*, LIII, 200, 1995, 75-103; “Crítica filosófica al constructivismo”, Documento del grupo de investigación PROSOPON, Universidad Abat Oliba CEU, Barcelona, Junio 2011.

Cf. VÁZQUEZ, S. M.; “Los contenidos curriculares”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 59, No. 219, 2001, pp. 217-228 <http://www.jstor.org/stable/23765844>. La autora presenta una amplia visión de la cuestión desde la formación curricular.

Cf. TEJADA FERNÁNDEZ, J.; “Estrategias didácticas para adquirir conocimientos”, *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 58, No. 217, (2000), pp. 491-513. Presentación conteste con la perspectiva teórica piagetiana.

<sup>721</sup> Específicamente nos referimos tanto a *Teoría del objeto puro* cuando a *La estructura de la subjetividad*. Vid. Bibliografía.



su sincronización de fenomenología y metafísica, en la que se salvan –a una- el sujeto cognoscente y las cosas mismas.

Como señala Barrio Maestre<sup>722</sup>, el constructivo ha tomado diversas formas a partir de las diversas propuestas pedagógicas que han buscado constituirse en un cuerpo de doctrina. En ellos se advierte, con toda claridad, un empeño que, con el autor citado, denominamos “metacientífico”, es decir, la voluntad de dar por superado cualquier otro planteo diverso<sup>723</sup>.

Las propuestas teórico metodológicas de Piaget son comprensibles cuando se descubren las influencias filosóficas que determinaron su pensamiento. Conviene señalar que Piaget no fue un psicólogo de carrera sino un biólogo, quien antes de llegar a la psicología estudió epistemología, lógica y filosofía.

Un impedimento decisivo en la orientación dominante en las disciplinas científicas actuales, echa raíces en el desconocimiento de los principios filosóficos que las fundamentan, pues se considera que la filosofía sólo puede organizar la vida moral dando prioridad a unos valores sobre otros, por carecer de un instrumento apto para el conocimiento o tecnología.

Por ello, resulta imperativo aclarar los principios filosóficos que fundamenten todo tipo de saber, especialmente si implica, como es nuestro caso, un modelo del proceso enseñanza-aprendizaje. Sin ese reconocimiento se corre el peligro de trabajar sobre un modelo que sostenga, aún sin notarlo, principios contradictorios o derivas en incoherencias teóricas.

La recepción que realiza Piaget de Kant, a la luz del análisis de los procesos cognoscitivos de Millán Puelles, pone de manifiesto las tesis en tensión: la racionalista, por un lado, sostiene que en el hombre existen ideas innatas, por las que es posible

---

<sup>722</sup> BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases Gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, *Revista de Educación*, N° 321, (2000), pp. 351-270.

<sup>723</sup> Dos textos epigonales respecto a la misma tradición constructivista muestran con claridad esta actitud: Cf. VARGAS GUILLÉN, G.; *Tratado de epistemología: fenomenología de la ciencia, de la tecnología y la investigación social*, Bogotá: Sociedad San Pablo, 2006, esp. pp. 42-44.

NORIEGA MÉNDEZ, J. A. – GUTIERREZ MILLÁN, C.; *Introducción a la Epistemología para psicólogos*, México: Plaza y Valdés, 1995, esp. pp. 37-45.

conocer el mundo; se trata de categorías mentales dadas “a priori” (independientes de la experiencia), que poseen “ser”<sup>724</sup>.

El realismo clásico de Aristóteles asimiló el ser de la idea al alma racional y el idealismo de Descartes con la sustancia pensante. La tesis racionalista requiere como continuidad el dualismo mente-cuerpo: la existencia de un alma (ente psicológico) distinto del cuerpo físico; este ente psicológico es el que conoce. La tesis empirista, por otro lado, niega la existencia de las ideas innatas. El mundo de los objetos rige la experiencia en el conocimiento.

Nos encontramos en el trasfondo kantiano, según el cual no hay conocimiento que no sea autoconocimiento; esto resulta consecuencia lógica de la tesis según la cual no tenemos acceso a lo real en sentido propio, es decir, como realidad extra mental<sup>725</sup>.

Como ha señalado Antonio Millán Puelles<sup>726</sup>, la argumentación imanentista debería dar respuesta a por qué no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo “ser objetual” ante una subjetividad consciente en acto.

En efecto, si el conocer es una cierta actividad, no debe dejarse de lado –como comúnmente se hace al hablar contra la gnoseología realista– que el sujeto no tiene una actitud pasiva; queda claro que no se podría hablar de “acto” si el sujeto permanece pasivo. No se debe confundir esto con la pura actividad o con la espontaneidad kantiana<sup>727</sup>.

Si la tesis racionalista se despliega en el dualismo mente-cuerpo, la tesis empirista, por su parte, culmina en mecanicismo, tanto cuanto el sujeto queda ligado mecánicamente

---

<sup>724</sup> CATURELLI, A.; *Filosofía cristiana de la Educación*, Córdoba, Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1981, pp. 197-198.

<sup>725</sup> BARRIO MAESTRE, JOSÉ MARÍA; “Las bases Gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista” op. cit., pp. 358-359: “La posibilidad de conocer las cosas tal como son en sí mismas, desde el paradigma de la ciencia moderna, queda comprometida por el hecho de que la observación forma parte de lo observado, el objeto sólo es científicamente comprensible en la medida en que es reelaborado teóricamente en condiciones ideales; no hay una experiencia puramente natural sino un artificio ‘experimental’, que sólo controla las variables y circunstancias abstractas en que se da lo que ya no puede llamarse hecho natural sino constructo epistemológico”.

<sup>726</sup> *Teoría del Objeto Puro*, op. cit., p. 42

<sup>727</sup> En cuanto Kant ha colocado el peso de su interpretación del conocimiento en la espontaneidad del sujeto en el acto de conocer: la cosa se oculta en el “fenómeno” y es el sujeto que conoce quien le otorga cognoscibilidad. Como sintetiza BARRIO MAESTRE, J. M.; “Las bases Gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, op. cit., p. 361: “... Kant dirá que el contenido o materia del conocimiento le viene dado al sujeto desde fuera, pero antes de ser estructurado o formalizado resulta radicalmente incognoscible...”

al objeto; ambas, aunque en distinto grado, devienen escepticismo, pues toda verdad epistemológica es relativa, pues hay tantas verdades como individuos o, si la verdad es absoluta, no es posible conocerla.

La síntesis kantiana, entre ambos extremos, ha signado profundamente a la filosofía contemporánea; la estructura cognoscitiva que presenta propone como solución de carácter genético, pues va de lo más simple a lo más complejo. Ésta es la génesis del estructuralismo, que luego fue tomando diversos rostros.

Kant buscó delimitar la estructura del modo humano del conocer, y desde aquí, establecer una distinción entre lo cognoscible y lo incognoscible. En esta concepción de estructura, las sensaciones y sus experiencias se encuentran en la base, de ahí al entendimiento, luego al juicio y, por último, a la razón. En la corriente estructuralista, el innatismo del proceso de aprendizaje no se diferencia del proceso más general de la cognición, pues ha anclado su atención a los procesos internos.

Como señalamos en diversas oportunidades, el paradigma estructuralista surge de la noción kantiana de totalidad cognoscitiva, tratando de ligar en un *tertium* al empirismo y al racionalismo. Este estructuralismo cognitivista está en el corazón de la psicología, desde el momento que su fundador, Wilhem Wundt, expresó en términos de estructuralismo filosófico sus avances en psicología.

Se comprende entonces que los postulados de Jean Piaget, en donde se presenta un *tertium* epistemológico, que sigue de cerca la estructura piramidal kantiana (además munido de un fuerte sentido dialéctico, en sentido hegeliano), colocan en aquel *tertium* la estructura del pensamiento abstracto propio de las operaciones formales.

Las propuestas de Piaget se tornan más comprensibles cuando se establecen las influencias filosóficas que las constituyen íntimamente. Optó por el estructuralismo kantiano y la dialéctica hegeliana, cuando consideró que la filosofía clásica presentaba una problemática irresoluble y una no-metodología centrada en las personalidades de los filósofos. Como hemos mostrado en nuestro trabajo, esto implica para Piaget la incapacidad de producir conocimiento, sino únicamente sabiduría, que, en el autor estudiado, significa "fe razonada". Por ello, la diferencia básica entre ciencia y filosofía radica en que la primera conlleva un método que implica una descentración del sujeto, en la medida que aquel método y lo que produzca debe lograr el consenso de la comunidad científica.

Como mostramos en nuestro trabajo, para producir este quiebre, Piaget dejó de lado la pregunta ontológica (declaró irrelevante la cuestión del “ser del conocimiento”); desde el punto de vista epistemológico, esto significa que no resulta científicamente relevante especificar qué clase de ente es el conocimiento (material o inmaterial, inmanente o trascendente, cómo se organiza respecto de la lógica o del mundo físico). Piaget, en definitiva, desestimó la pregunta central ¿qué es el conocimiento en sí mismo? Y, en su lugar, se planteó la siguiente cuestión ¿cómo se pasa de un nivel de conocimiento a otro?

La respuesta de Piaget a esta última pregunta estableció que el desarrollo del conocimiento está completamente condicionado por la interrelación sujeto-objeto, donde ambos se influyen y modifican uno al otro<sup>728</sup>. La acción que aquí está implícita es la que le proporciona ser substancial (concordancia con Hegel), pero Piaget, en consonancia con su pensamiento, no trató de ontologizar esa acción, por lo que se aleja de Hegel. Para sostener esta distancia teórica de Hegel retoma las categorías abstractas del estructuralismo kantiano, con la diferencia de que Piaget las completa con otros contenidos<sup>729</sup>.

Sin embargo, Piaget era consciente que esta acción era insuficiente para explicar el conocimiento. Si hay acción se implica un devenir y la respuesta a este devenir es un todo estructural, una serie de estructuras semejante a la pirámide kantiana, pero desprovisto de sustancia, aunque dotado de capacidad lógica<sup>730</sup>.

Tal esquema teórico es la más básica noción del conocimiento para Piaget, con raíces claramente kantianas y hegelianas, por lo que, ignorar esta fundamentación es no haber comprendido su epistemología. Ésta es también la raíz de su rechazo por la fenomenología, pues esta estructura piramidal impide el acceso a un modelo emocional detallado en conexión con la estructura racional.

De este modo, se muestra una vez más el empeño de Kant en construir una filosofía crítica que supla y desplace todo dogmatismo. Esta construcción es propiamente la tarea de la razón pura<sup>731</sup>.

---

<sup>728</sup> CALLAWAY, W. R.; op. cit., pp. 4-6.

<sup>729</sup> Cf. Ibidem pp. 125-126

<sup>730</sup> Cf. Ibidem pp. 187-188.

<sup>731</sup> Cf. KANT, E.; *Crítica de la Razón pura*, Prólogo I Edición (1787). Versión electrónica disponible en <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000570.PDF>

“... es una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio

El núcleo de esta transformación es el realismo, a quien se dirige la acusación de dogmatismo; en efecto, se busca invertir el principio según el cual el ser es el fundamento del pensar: si los objetos son incognoscibles, el cognoscente queda en el centro de la escena. En esto, en definitiva, consiste el asalto de la gnoseología a la metafísica.

Como se implica del análisis de Millán Puelles, una intelección conlleva el término intencional de una volición: pre-meditada y querida en razón de su mediación entre la irrealdad del *finis causa* y la realidad del *finis effectus*; ello implica que las posibilidades en torno a las cuales gira la deliberación no debe ser considerada como una figura *sui generis* que en cuanto tal se añade a las formas fundamentales del conocer.

Todo querer implica un conocer. Para el realismo metafísico, en su afirmación de la objetualidad volitiva, resulta ilícito hablar de una voluntad entendida, (al modo de Schopenhauer) como una “cosa en sí” (en la acepción Kantiana). Tal voluntad habría de permanecer incognoscible tras su propio fenómeno. Por el contrario, en el realismo metafísico, la voluntad, en cuyo ámbito objetual entra la praxis, es considerada en el ensí de sus acciones y también en el de ella misma, en tanto que facultad que la ejerce<sup>732</sup>.

Consideramos que puntualmente, Piaget presenta la deficiencia central de comprender que la causalidad es puramente axiológica, no ontológica. El valor por virtud del cual un objeto es objeto de conocimiento tiene un ser que, aunque no estriba en la actualidad de la existencia, consiste en un genuino “ser en acto”. Lo está siendo, como valor necesario, como objeto de representación. De la misma manera no lo cumple si, además de estar siendo objeto, también se encuentra dado en la realidad de un fin-efecto, porque toda praxis es justamente la realización de un valor. Con palabras de Millán Puelles, la praxis no le hace “ser-un-valor”, sino “ser-algo-real”<sup>733</sup>.

En su puro ser intencional, la acción que plantea Piaget no tiene aptitud para cumplir su función, porque no esté completa la idea de praxis<sup>734</sup>. La realidad de la praxis pre-supone

---

acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la Crítica de la razón pura misma.”

<sup>732</sup> Cf. MILLÁN PUELLES, *Teoría del Objeto Puro*, op. cit. pp. 804-806.

<sup>733</sup> Cf. *Ibidem* p. 807.

<sup>734</sup> DONGO M. A.; “La teoría del aprendizaje de Piaget y sus consecuencias para la praxis educativa”, *Revista de Investigación en Psicología*, Vol. 11, 1, (2008), pp. 167-181.

su puro ser intencional, es decir, lo supone como algo que le antecede, la praxis se presupone a sí misma<sup>735</sup>.

Por último, en la esencia misma del conocer se implica la total apertura de la voluntad humana al bien intelectivamente aprehendido, consistente en la libre actividad de una deliberación discursiva<sup>736</sup>.

La aplicación de la reflexión de Millán Puelles a Piaget deja en claro que los alcances y los límites de toda su doctrina del conocimiento consisten en que está presentada en términos funcionales. Esto lo afirmamos en dos sentidos: por un lado, la negación de la inteligencia como facultad (la crítica más usual a Piaget); si se la entiende funcionalmente, coincide con la antropología aristotélica, según la cual el intelecto, al principio, es como una tabla rasa en la que nada hay escrito. Por otro lado, el estado de equilibrio hacia el cual tienden todas las adaptaciones de orden sensorio-motor y cognoscitivo sostiene la definición piagetiana de inteligencia, nos lleva a presentar el problema siguiente ¿hay una naturaleza más profunda sobre la que acontezca la función?

Millán Puelles nos permite comprender que el funcionalismo acérrimo lleva a Piaget a confundir la naturaleza del conocimiento con la naturaleza de las funciones, pues presenta la inteligencia únicamente por su funcionalidad. Por esta razón, cuando explica el cambio de la percepción a la inteligencia, echa mano –en clara contradicción con lo anterior- al paso de la irreversibilidad al equilibrio reversible. Como se desprende de las enseñanzas de Millán Puelles, Piaget ha absolutizado estos principios, y ha querido ver en ellos la naturaleza misma del conocimiento humano, reduciendo el orden del ser al del obrar; consideramos que ésta es la raíz de su actitud anti-metafísica.

Burkhard Vollmers<sup>737</sup> ha acuñado una expresión en verdad significativa para presentar la actitud de Piaget ante el acto del conocimiento y el proceso educativo: “Jean Piaget: Un filósofo, no un pedagogo” (*Jean Piaget: Ein Philosoph, kein Pädagoge*). En lugar de “filósofo”, sin embargo, preferimos, “biólogo y epistemólogo”.

---

<sup>735</sup> Cf. ORGANISTA DÍAZ, P.; “Conciencia y Metacognición”, en *Avances en Psicología Latinoamericana*, vol. 23, (2005), p. 78.

<sup>736</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.; “El constructivismo” en *Corrientes de Psicología Contemporánea*, La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2011, pp. 557-592.

<sup>737</sup> « Learning by Doing: Piagets konstruktivistische Lerntheorie und ihre Konsequenzen für die pädagogische Praxis », *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education*, Vol. 43, No. 1 (1997), pp. 73- 85; p. 74 <http://www.jstor.org/stable/3444959>

Concordamos más profundamente con Vollmers cuando señala el abismo que se abre entre los conceptos que forjan la teoría de Piaget (asimilación, acomodación, equilibración, desequilibración, entre las más significativas y todas elaboradas en el campo de la biología) y la práctica docente de cada día de maestros y profesores.

Si bien podemos admitir que los términos de Piaget, que describen procesos orgánicos, resultan aplicables para comprender los procesos del conocimiento (no el acto, que Piaget desconoce como tal), lo verdaderamente significativo, en el aula, es que los educadores carecen de herramientas para seguir seriamente las interacciones educativas que se plantean.

Que Piaget haya estudiado el desarrollo cognitivo de los niños, no significa que se haya visto a sí mismo como un psicólogo infantil o pedagogo; por el contrario, se ha presentado de hecho como un epistemólogo.

Este hecho también definió que su investigación se centrara en los niños; en efecto, la piedra de toque de su trabajo se sostiene en una analogía desconcertante: la ontogénesis humana no es otra cosa que el reencuentro con los orígenes de la historia espiritual de la humanidad.

El descrédito de la metafísica en el pensamiento de Piaget ha implicado desarrollar una teoría que abandona el estudio del ente en cuanto ente que se da en la mente humana por el conocimiento en cuanto verdadero. La Gnoseología queda desarticulada de la ontología y de la teodicea, anulando la posibilidad de una teoría metafísica del conocimiento<sup>738</sup>.

Piaget hereda directamente esta revolución copernicana, aunque se aplicó especialmente a sus consecuencias metodológicas. En efecto, los principios de estructuración de los objetos descansan en las consecuencias subjetivas de su

---

<sup>738</sup> Cf. LLANO, A.; *Gnoseología*, op. cit., pp 25-29.

conocimiento. Se cumple así la premisa kantiana de identificar este filosofar crítico con el método. Resulta claro, en íntima consonancia con lo anterior, que la teoría constructivista de Piaget no está dirigida a las cosas, sino al pensar<sup>739</sup>.

---

<sup>739</sup> Cf. MARTÍNEZ GARCÍA, E.; *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002, pp. 25-55. En estas páginas el autor fundamenta los contenidos y alcances de la pedagogía realista.



## CONCLUSIÓN

En la Conclusión, el paso final de nuestra tesis, retomamos los puntos de la discusión desde el plano conclusivo que le corresponde.

Como hemos señalado desde el capítulo primero, Piaget ha presentado una teoría que se nutre de la tensión entre lo innato y lo adquirido. Como vimos detenidamente, su planteo parte de la noción de “funcionamiento organizado” como estructura innata, lo que implica la continuidad de la vida. Piaget puede explicar, con esta idea simple y efectiva, la persona (nuestro autor emplea “sujeto”) como un proceso de equilibración o construcción progresiva.

De esta noción de funcionamiento organizado, dependen las dos funciones propias del viviente: la organización de sí y la adaptación al medio. La estructura que soporta estas funciones, en el caso del ser humano, es inicialmente desorganizada y dispersa en sus acciones, en su inteligencia y en su voluntad; Piaget presenta esta casi desorganización con la idea de “inconsciente de sí”; con el significado de “carente de conceptos y de voluntad”.

En razón de ello, cuando teorizamos sobre el sujeto que aprende, en el marco establecido por Piaget, estamos considerando a alguien que va adquiriendo un dominio creciente de su propia organización, mediante su permanente comunicación con el medio. Este proceso de maduración se denomina, en su sentido más básico, aprendizaje. En efecto, decimos que aprende el sujeto que alcanza la auto-organización, es decir, que es capaz de desarrollarse mediante modificaciones que se da a sí mismo.

Esta autorregulación es común a todos los vivientes, pero el ser humano se especializa en tener un cierto dominio sobre los procesos de autorregulación, que llamamos “actividad propia”. La complejidad creciente de esta interrelación culmina en la formación de la personalidad moral, la que es dueña de sí en mayor grado.

Aprender, entonces, consiste en desorganizarse y en adaptarse. Por ello, aprendizaje y desarrollo tienden a convertirse en sinónimos en el marco teórico de Piaget; tal vez esta sinonimia contextual sea uno de los escollos más significativos para comprender los alcances de sus postulados. De manera idéntica acontece con la noción de estructura.

El aprendizaje es una actividad ordenada, mediante la cual el sujeto se construye por medio de la experiencia, aunque ello no implique un compromiso con el empirismo, pues en éste todo se recibe pasivamente del medio.

Damos por probado también que esta teoría tiene raíces claramente kantianas; desde nuestra perspectiva, implica que primero fue necesario exponer literalmente el texto de Antonio Millán Puelles, *Teoría del Objeto Puro*, quien desarrolla fundamentales precisiones sobre la noción de representación.

Lo transobjetual (la calidad que algo tiene de real) puede ser representado, pero su ser no consiste en ese ser representado; lo irreal, por el contrario, no tiene otra vigencia que su mera objetualidad, es decir, el darse como objeto a una subjetividad consciente en acto. Fuera de esto no es nada, si es que ser ante una conciencia puede llamarse propiamente ser.

Si lo propio del objeto puro consiste en ser representado (un determinado estar presente) como término intencional de una conciencia en acto, significa que la representación como tal es irreal. Aunque esta irrealidad es necesaria para la realidad de los fenómenos reales y para la irrealidad de lo irreal. No podría haber objetos irreales, si la objetualidad fuese algo real. Este aspecto sencillo y nuclear no fue advertido por el racionalismo ni por sus críticos.

Millán Puelles resuelve estos equívocos al advertir que provienen de una comprensión deficiente de la articulación entre acto y forma en el conocimiento: se conocen formas, pero esto no implica que se produzca una forma intencional diversa de la real. Así como el racionalismo considera real la objetualidad, el realismo la tiene por ideal o irreal; en efecto, el realismo afirma que la objetualidad de lo real es irreal, justamente por ser verdadera.

Un segundo aspecto también inadvertido por el racionalismo: la objetualidad implica el ser del sujeto, pero no el ser del objeto. Como señala Millán Puelles, hay una cierta licitud en el *cogito ergo sum*, pero ninguna en el *cogitatum ergo est*, la que precisamente especifica el representacionismo del racionalismo.

Este aspecto general o propio de las diversas formas de idealismo se cumple en Kant, según este análisis. La intuición no es otra cosa que la representación de fenómenos: las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición;

tampoco sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como se nos aparecen y, si suprimiésemos nuestra subjetividad, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones con los objetos en el espacio y en el tiempo y hasta el espacio y el tiempo mismos, y que en cuanto fenómenos no pueden existir en sí, sólo en nosotros.

Millán Puelles considera que si los fenómenos no pueden existir en sí, sino en nosotros, y si para nosotros permanece enteramente desconocido lo que hay tras ellos, esto implica que el realismo empírico de Kant se reduce a la tesis de que hay un fenómeno ultrafenoménico de los objetos sensibles. Tal fundamento de naturaleza no sensible es para Kant únicamente pensable y necesariamente incognoscible, pues concibe la sensibilidad como facultad sólo pasiva o receptiva.

Si, al menos, se concibe el entendimiento como la facultad que nos posibilita el conocimiento objetivo, a partir de su espontaneidad, que forja conceptos y que juzga lo dado a la experiencia inmediata, entonces, integra el conocimiento desde una actividad pensante, por la propia espontaneidad del entendimiento humano.

Esta aproximación kantiana al conocimiento humano implica una doble dimensión de la conciencia: la intuición y el pensamiento; la sensibilidad y el entendimiento. Por ello parece referirse sólo al conocimiento humano en cuanto humano y la completa de inmediato mediante esta doble afirmación: la intuición, definida en referencia inmediata al objeto, sólo se da a nivel sensible, como una referencia que supone la pasividad de la conciencia y la afirmación correlativa, según la cual el entendimiento –en tanto que espontáneo- carece en sí mismo de toda intuición; ello significa que el hombre carece intelectualmente de contenido cognoscitivo determinado, que pueda otorgar un cierto conocimiento.

Kant define el conocimiento con una doble exigencia (y también simultánea); por un lado, una facultad intuitiva, que sólo es posible al ser humano de manera receptiva; por otra, una facultad pensante y espontánea, que juzga por conceptos. Al mismo tiempo, si son simultáneas no puede darse primacía de una sobre otra; esto permite presuponer que con este criterio se da un concepto de la esencia del conocimiento, en la que se hace problemática la función universalizante del conocimiento.

La consideración del entendimiento como una facultad receptora limita toda explicación para poder alcanzar la esencialidad en el objeto de la experiencia humana por el conocimiento intelectual. Este redescubrimiento del carácter activo del sujeto llevó a Kant

también a redescubrir la intervención necesaria de la espontaneidad activa de la imaginación, para permitir acceder al hombre a la percepción de las cosas sensibles.

En definitiva ¿cómo podría negar un realismo de genuino cuño aristotélico que nuestro conocimiento comienza por la experiencia? Pero, también es cierto, aquí acaban las coincidencias. La discrepancia que, acerca del fundamento transobjetual de lo sensible, -advierde Millán Puelles- se da entre ambas concepciones y afecta necesariamente las respectivas explicaciones de la génesis de los objetos puramente objetuales de la facultad sensorial.

Tal discrepancia implica lo siguiente: mientras que para el realismo empírico, el fundamento transobjetual de lo sensible es un incognoscible del conocer sensorial, por el contrario, para el realismo metafísico, la transobjetualidad de este fundamento es una existencia efectiva, en ser objeto de conocimiento y nunca en un no ser conocido por las potencias sensitivas.

Negar la realidad no significa negar la existencia de las cosas. Realidad no es aquí algo así como “las cosas del mundo”, sino que la expresión tiene un sentido técnico trascendental: el término se extiende en su relación con las cualidades que son objeto de percepción.

El hecho de que para el realismo metafísico lo real sea entendido *formaliter* y no solamente *fundamentaliter* implica las diferencias más profundas entre ambas doctrinas. En efecto, si se pretende dotar a la inteligencia de estructuras *a priori*, al estilo kantiano, el entendimiento mismo resulta en cierta medida reificado.

Cuando Piaget estudia el desarrollo de la inteligencia del niño desde el estadio psicomotriz, plantea la noción de “esquematismo”, que vincula las acciones con el orden de los desplazamientos, en la estructuración tridimensional del espacio y la sucesión temporal. Así, de la abstracción de la acción, surge la percepción del orden lógico-matemático y la abstracción de la percepción, a partir de las propiedades sensibles.

Estos esquemas estructurales evolucionan hacia formas que se universalizan, en un proceso que conlleva una lógica de funcionamiento: la complejidad antes mencionada implica que las estructuras se dan a partir de estructuras previas menos universales. A este proceso Piaget lo denominó adecuación y adaptación.

Traemos a colación por segunda vez, dada la importancia que le asignamos, la siguiente cita de Kant:

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que percibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (siempre excitada por la impresión sensible)<sup>740</sup>.

Éste es el modelo de investigación del constructivismo en general y de Piaget en especial; aquí echa raíces, en la comprensión kantiana del ordenamiento y distinción entre la sensibilidad y el entendimiento; la validez de los juicios *a priori* y *a posteriori* posibilita la distinción entre intuición sensible y entendimiento, dejando en claro el carácter normativo de esta correlación.

En continuidad con sus raíces criticistas, el constructivismo de Piaget declara la autonomía del sujeto, con la diferencia que lo dispone a partir de los procesos formativos, que tienen su lógica interna. En Piaget, la autonomía se genera a partir de una creciente toma de conciencia, que se alcanza mediante los procesos de equilibración hacia estructuras cada vez más universales. En un esquema propiamente piagetiano de evolución, esto conlleva, por un lado, la distancia del yo respecto del mundo físico y, por otro, el desarrollo de criterios propios ante la presión de la sociedad (moral heterónoma).

En la teoría definitiva de Piaget, los individuos se constituyen mediante su actividad en el mundo. Para Piaget, lo social proporciona contenido para las operaciones cognitivas. Dicho en otros términos, se aprende a pensar mediante el cuerpo: las funciones cognitivas provienen de la organización y adaptación, que son funciones biológicas; ellas, en efecto, dan lugar a categorías mentales de razón. A partir de aquí, Piaget sostiene el desarrollo cognitivo por etapas, las que resultan universales (aquí es sinónimo de "inevitable"), en cuanto provienen de regulaciones fisiológicas (la equilibración ante las diversas experiencias).

De este modo reaparece, aunque profundamente replanteado, el innatismo kantiano: si los estadios del desarrollo cognitivo están determinados biológicamente, se implica con carácter de necesidad que están determinados por la genética, que determina a su vez

---

<sup>740</sup> KANT, E.; *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., Introducción, Parte I.

la actividad sensorio-motriz (su punto más elevado es lo que se denomina “comportamiento moral”), por lo que resultan innatos.

La aplicación de la reflexión de Millán Puelles a Piaget deja en claro que los alcances y los límites de toda su doctrina del conocimiento consisten en que está presentada en términos funcionales. Esto lo afirmamos en dos sentidos: por un lado, la negación de la inteligencia como facultad; si se la entiende funcionalmente, coincide con la antropología aristotélica, según la cual el intelecto, al principio, no es más que una tabla rasa en la que nada hay escrito; por otro lado, el estado de equilibrio hacia el cual tienden todas las adaptaciones de orden sensorio-motor y cognoscitivo sostiene la definición piagetiana de inteligencia y nos lleva a presentar el problema siguiente ¿hay una naturaleza más profunda sobre la que acontezca la función?

Millán Puelles nos permite comprender que el funcionalismo acérrimo, lleva a Piaget a confundir la naturaleza del conocimiento con la naturaleza de las funciones, pues presenta la inteligencia únicamente por su funcionalidad. Por esta razón, cuando explica el cambio de la percepción a la inteligencia, echa mano –en clara contradicción con lo anterior- al paso de la irreversibilidad al equilibrio reversible. Como se desprende de las enseñanzas de Millán Puelles, Piaget ha absolutizado estos principios, y ha querido ver en ellos la naturaleza misma del conocimiento humano, reduciendo el orden del ser al del obrar; consideramos que ésta es la raíz de su actitud anti-metafísica.

Si bien podemos admitir que los términos de Piaget, que describen procesos orgánicos, resultan aplicables para comprender los procesos del conocimiento (no el acto, que Piaget desconoce como tal), lo verdaderamente significativo, en el aula, es que los educadores carecen de herramientas para seguir seriamente las interacciones educativas que se plantean.

El descrédito de la metafísica en el pensamiento de Piaget ha implicado desarrollar una teoría que abandona el estudio del ente en cuanto ente que se da en la mente humana por el conocimiento en cuanto verdadero. La Gnoseología queda desarticulada de la ontología y de la teodicea, anulando la posibilidad de una teoría metafísica del conocimiento.

Piaget hereda directamente esta revolución copernicana, aunque se aplicó especialmente a sus consecuencias metodológicas. En efecto, los principios de estructuración de los objetos descansan en las consecuencias subjetivas de su conocimiento. Se cumple así la premisa kantiana de identificar este filosofar crítico con el método. Resulta claro, en íntima consonancia con lo anterior, que la teoría constructivista de Piaget no está dirigida a las cosas, sino al pensar.

Desde sus orígenes Presocráticos, el principio de la filosofía es la idea de que la realidad posee leyes propias que el hombre no decreta (*arkhé, principium*), sino que reconoce mediante la razón teórica y que, a su vez, en su uso práctico, se encuentra llamado a ponerlas en línea con sus propios intereses, lo cual permite considerar la bondad o no de aquellos intereses.





# BIBLIOGRAFIA

## FUENTES PRIMARIAS

PIAGET, J. "Esquisse d' autobiographie intellectuelle". *Bulletin de Psychologie*, Vol. XIII (1959-1960), num. 169.

- *Autobiographie*. In Murchison, C. & Boring, G. *A History of Psychology*. Worcester (Mass): Clark University Press, 1952. T. IV.

- *Jean Piaget. Autobiografía*, Anuario de Psicología de la Universidad de Barcelona, Número 4 (En línea), traducción de Montserrat Moreno Marimón.

[www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/59732/87080](http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/59732/87080)

- *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid: Aguilar, 1981.

- *Sabiduría e Ilusiones de la filosofía*. Barcelona: Península, 1970.

- *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Psique, 1977.

- *El Estructuralismo*, Bs. As.: Proteo, 1969.

- *Problemas de Psicología Genética*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1973.

- *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Labor, 1991.

- *Biología y Conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos*. México: Siglo XXI, 1980. (*Biologie et connaissance*. Paris: Gallimard, 1967.).

- *Introducción a la Epistemología Genética*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1974.

- *L'Épistémologie génétique*. Paris: PUF, 1970.

- *The child's conception of movement and speed*. London: Basic Books, 1970; New York: Routledge and Kegan Paul, 1970.

- , INHELDER, B. *The Child's Conception of Space*. London: Routledge y Keegan Paul, 1948.

- *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1998.

- *La toma de conciencia*. Madrid: Ediciones Morata, 1985.

- *Psicología y Epistemología*. Bs.As: Emecé, 1972.

BETH, E. W., PIAGET, J. *Relaciones entre la lógica formal y el pensamiento real*. Madrid: Ciencia Nueva, 1968 [original 1961].

DE SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1972.

HEGEL, G. F., *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985

HEIDEGGER, M. *La experiencia del pensar*. Bs.As.: Vórtice, 2014. [Introducción, traducción y comentario de Claudio Calabrese].

KANT, E. *Crítica de la razón pura*. 2ª ed. 1787. [Consulta: 2 marzo 2017] Disponible en internet: <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000570.PDF>

KOFFKA, K. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge and Kegan Paul, 2001. Reprinted original edition, 1955.

LEVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. [Trad. Eliseo Verón. *Antropología estructural*, Barcelona; Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1978.].

MILLÁN-PUELLES, A. *Teoría del Objeto Puro*. Madrid: Rialp, 1990.

MILLÁN-PUELLES, A. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967.

NAVILLE, E., DEBRIT M. *Oevres inédites de Maine de Biran*. Paris: Dezobry – Magdeleine Libraires - Éditeurs, 1859.

## FUENTES SECUNDARIAS

ACEVEDO, J. *Heidegger: existir en la técnica*. Santiago: Editorial Universidad Diego Portales, 2014.

ACOSTA, M. "La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. (2015), núm. 66, p. 55-69. ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico). Disponible en internet: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/190451>

AEBLI, H. "Von Piagets Entwicklungspsychologie zur Theorie der kognitiven Sozialisation" in Steiner, Gerhard (Hrsg.). *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Band VII: "Piaget und die Folgen" Zürich, Kindler. (1978). pp. 604-628.

AEBLI, H. *Los factores de la enseñanza que favorecen un aprendizaje autónomo*. Madrid: Narcea Ediciones, 2001.

AGUILERA, A. *Análisis epistemológico de la psicología académica y los programas de psicología en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad Cooperativa de Colombia, 2006.

ALARCÓN, E. "Sujeto y tiempo en la Crítica de la Razón Pura". *Anuario Filosófico*. Vol. XX (1987), p. 199-206.

ALVAREZ, A. "El constructivismo estructuralista: La teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu". *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. (1996), núm. 75, p. 145-172. [Consulta: 21 febrero 2017] Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/40184032>

ANTHONY, J. "Freud, Piaget and Human Knowledge: Some Comparisons and Contrasts". *Annual of Psychoanalysis*. Vol. 4 (1976), p. 253-277.

APOSTEL, L., et al. *La Filiation des Structures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

AQUECI, F. "La sémiologie de Piaget entre Peirce et Saussure". *Cahiers Ferdinand de Saussure*. (2003), núm. 56, pp. 193-212.

ARGUEDAS, M., DARADOU MIS, T., & XHAF A, F.; "Analyzing How Emotion Awareness Influences Students' Motivation, Engagement, Self-Regulation and Learning Outcome", *Educational Technology & Society*, 19 (2), 2016, 87–103.

ARREGUI, V., CHOZA, J. *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp, 1992.

BAGGINI, J., SOUTHWELL, G. "Theory of Knowledge" en BAGGINI J. – SOUTHWELL, G., *Philosophy: Key Themes*. New York: Palgrave and Macmillan, 2012.

BEILIN, H. "Piaget's Enduring Contribution to Developmental Psychology". *Developmental Psychology*. Vol. 28 (1992), p. 199-204.

BALESTRA, D. "The Mind of Jean Piaget: Its Philosophical Roots". *Thought*. Vol. 55 (1980), p. 412-427.

BARNARD, A. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.  
ISBN: 0-511-01616-6 eBook / ISBN: 0-521-77432-2 papel

BARRIO MAESTRE, J. "Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista", *Revista de Educación*. (2000), núm. 321, p. 351-270.

-. "Homo Capax Veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán Puelles" en IBÁÑEZ-MARTÍN, J., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán Puelles*. Madrid: Rialp, 2001, p. 47-89.

-. *La innovación educativa pendiente: formar personas*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2013.

- . *Elementos de Antropología Pedagógica*. 3a Ed. Madrid: Rialp, 2004. ISBN: 84-321-3286-1
- . "Aspectos del inacabamiento humano. Consideraciones desde la Antropología de la Educación". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. LIII (1995), núm. 200, p. 75-103.
- . "Educación y verdad". *Teoría de la Educación*. Vol. 20 (2008), p. 83-99.
- . *Relativismo: ¿Modestia intelectual, o arrogancia?* [En línea]. [S.l.]: Asociación Arvo [Arvo.net], 2009. <http://arvo.net/nuestros-temas-de-hoy/relativismo-modestia-intelectual-o-arrogancia/gmx-niv902-con18009.htm> [Consulta: 23 enero 2017].
- . "Crítica filosófica al constructivismo". Universitat Abat Oliba CEU. Grup de Recerca PROSOPON (Persona i despersonalització: propostes educatives). 2011. <<http://hdl.handle.net/2072/171430>>. [Consulta: 09 enero 2017].
- BASTIEN, C., BASTIEN-TONIAZZO, M. "Du cheminement aux cheminements...", *Revue française de pédagogie*. Vol. 152 Sciences cognitives, apprentissages et enseignement (2005), p. 21-28. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/41202063>
- BECKER, J., VARELAS, M. "Piaget's Early Theory of the Role of Language in Intellectual Development: A Comment on De Vries's Account of Piaget's Social Theory". *Educational Researcher*. Vol. 30 (2001), núm. 6, p. 22-23.
- BELVEDERE, C.; "La fenomenología como estructuralismo genético natural". *Enfoque*. Vol. XXVIII (2006), núm. 1-2, p. 19-26.
- BENSON, G. "Epistemology and science curriculum". *Journal of Curriculum Studies*. Vol. 21 (1989), núm. 4, p. 329-344.
- BERCIANO, M. "Finitud y Tiempo en Kant y en Heidegger". *Revista Portuguesa de Filosofía*. Vol. 61 (2005), núm. 3-4, p. 819-839. [Consulta: 7 enero 2017] Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/40338192>.
- BERMEJO, V. "La formación de conceptos". *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 44 (1986), núm. 171, p. 25-36. [Consulta: 17 septiembre 2016] Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/23765030>.
- BERTHOLET, D. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Odile Jacob, 2008.
- BESSIRE, J., BEGUELIN, S. "Did Jean Piaget's Conversion from Malacology to Psychology Happen in the Faculty of Arts?" in PERRET-CLERMONT, A. – BARRELET, J. M., *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*. New York: Psychology Press, 2008, p. 112- 128.
- BLACKWELL, R. J. "A Structuralist Account of Scientific Theories". *International Philosophical Quarterly*. Vol. 16 (1976), p. 263-274.

BLANCHAUD, P. "Saussure, Guillaume, Hjelmslev". *Cahiers de praxématique* [En ligne]. Vol. 51 (2008), p. 61-86. [Consulta: 6 agosto 2016] Disponible en internet: <https://praxematique.revues.org/1068>.

BLASCO, J., GRIMALTAS, T. *Teoría del conocimiento*. Valencia: Universitat de Valencia, 2004.

BÖDEKER, K. *Die Entwicklung intuitiven physikalischen Denkens im Kulturvergleich*. München (Berlin): Waxmann, 2006 (E-book), pp. 86-94 [Die Entwicklung intuitiven physikalischen Wissens nach Piaget].

BRAINERD, C. J. "The Role of Structures in Explaining Behavioral Development", in RIEGEL K. - MEACHAM J., *The Developing Individual in a Changing World: Historical and Cultural Issues*. Chicago: Mouton, 1976, vol. I, p. 206-218.

BRAINERD, C. J. "Entwicklungsstufe, Struktur und Entwicklungstheorie" in STEINER G. (Hg.), *Piaget und die Folgen*. Zurich: Beltz, 1984, p. 207-219.

BRAUNSTEIN, N., et. al. *Psicología: ideología y ciencia*. México; Bs.As: Siglo XXI, 2003.

BRIEF, J. C. *Beyond Piaget: A Philosophical Psychology*. New York: Teachers College Press, 1983.

BRUNNER, F. *Science et réalité*, Paris: Aubier, 1954.

- "L'analogie entre Dieu et le monde". *Revue de théologie et de philosophie*. Vol. 22 (1972), núm. 4, p. 246-254. [Consulta: 28 junio 2016] Disponible en internet: <http://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=rtp-003:1972:22>

- *Introduction à la philosophie*. Zurich: Éditions du Grand Midi, 1995.

BUNGE, M., ARDILA, R. *Filosofía de la psicología*. México: S. XXI, 2002.

BUNGE, M. *Evaluando filosofías. Una protesta, una propuesta y respuesta a cuestiones filosóficas descuidadas*. Barcelona: Gedisa, 2015.

BUSCAGLIA, M. "La Biologie de Jean Piaget: Cohérence et Marginalité". *Synthese*. Vol. 65 (1985), núm. 1, p. 99-120. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/20116183>.

BUSTOS, F. "Peligros del Constructivismo". *Educere*. Vol. 6 (2002), núm. 18, p. 204-210.

CALLAWAY, R. *Jean Piaget: A Most Outrageous Deception*. New York: Nova Science Publishers, 2001.

CAMPBELL, R. "Constructive Processes, Abstraction, Generalization, and Dialectics" in MÜLLER, U. – CARPENDALE, J. – SMITH, L., *The Cambridge companion to Piaget* [online], Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 150-171. [Consulta: 4 enero 2017]

<http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9781139002660>

CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.

CAPACHO, J. *Evaluación del Aprendizaje en espacios virtuales-TIC*. Barranquilla: Editorial Universidad del Norte, 2011.

CORAZÓN, R. *Filosofía del Conocimiento*. Pamplona: EUNSA, 2002.

CARRARA, M., GIARETTA, P. *Filosofía e Logica*. Cosenza (Italia): Rubbettino Editore, 2004

CASAU BÓN, J. "Contradicciones de la teoría del 'puro objeto' u 'objeto sin ser'", Universidad Nacional del Cuyo. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza, 1949, Vol 2, p. 1123-1128.

CASTORINA, J., CARRETERO, M. *Desarrollo cognitivo y educación. Los inicios del conocimiento*. Bs.As.: Paidós, 2012.

CASTORINA, J. "Biología y conocimiento de Jean Piaget". [Tarea]. *Memoria Académica*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP [Universidad Nacional de la Plata]: Argentina, 1972. Vol. 3, p. 73-90.

[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1142/pr.1142.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1142/pr.1142.pdf) [Consulta: 22 agosto 2016]

CASTRO, A., MORENO, M., CONDE, J. *La evolución del pensamiento en el niño: Del pensamiento Pre-operatorio a las operaciones concretas*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2006.

CATURELLI, A. *Filosofía cristiana de la educación*. Córdoba: Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1981.

CELLERIER, G. "Jean Piaget et la philosophie". *Revue européenne des sciences sociales*. Vol. 11, (1973), núm. 30. p. 21-25.

CIVAROLO, M., AMBLARD, S., CARTECHINI, S. *Bleichmard, Gardner y Piaget: apreciaciones sobre la inteligencia*. Villa María (Argentina): Eduvim, 2012. (Cuadernos de Investigación; 7)  
ISBN 978 987 699 004-2

CHAPMAN, M. "Equilibration and the Dialectics of Organization" in BEILIN, H. - PUFALL, P. (Eds.), *Piaget's Theory. Prospects and Possibilities*. Hillsdale (New Jersey): Lawrence Erlbaum Associates, 1992, p. 39-61.

CHISHOLM, R. *A Realistic Theory of Categories: An Essays on Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

COBLE, D. "Lo a priori trascendental en Kant (una investigación lógico-conceptual)". *Factótum*. Vol. 9 (2012), p. 43-122. [Consulta: 9 julio 2016]

COCKCROFT, K. "Piaget's constructivist theory of cognitive development" in WATTS, J. - COCKCROFT, K. – DUNCAN, N. (Eds.), *Developmental Psychology*. Cape Town (South Africa): UCT Press, 2009, p. 224-343.

COLEMAN, J., HENDRY, L. *Psicología de la adolescencia*. Madrid: Ediciones Morata, 2003.

COULET, J. "Développement cognitif" in DELEAU, M. (Ed.). *Psychologie du développement*. Paris: Bréal, 2006, p. 107-153.

CUBERO PÉREZ, R.; *Perspectivas constructivistas. La intersección entre el significado, la interacción y el discurso*, Barcelona, Graó, 2005.

CRESPO, M. "¿Hay una teoría no idealista de la constitución?" *Revista de Filosofía*. Vol. 65 (2009), p. 105-114.

D'ONOFRIO, S., KALTER, M. *Claude Lévi-Strauss*. Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici / Electa Napoli, 2008.

DE TRIBOLET, M. "Arthur Piaget (1865– 1952): Background of Jean Piaget's Father," in PERRET – CLERMONT, A. – BARRELET, J. (Eds.), *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*. New York: Psychology Press, 2008, p. 49-68.

DE ZUBIRÍA, J. *Teorías contemporáneas de la inteligencia y la excepcionalidad*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 2006.

DELVAL, J. *El aprendizaje y la enseñanza de las ciencias experimentales y sociales*. México; Bs.As.: Siglo XXI Editores, 2013.

DELVAL, J. *El desarrollo humano*. Bs.As.; Madrid: Siglo XXI, 2008.

DEVRIES, R. "Early Education and Piagetian Theory: applications versus implications", GALLAGHER, M. - EASLEY, J. (Eds.), *Knowledge and development. Piaget and Education*. New York; London: Plenum Press, 1978, p. 76-92.

DIAS, A. "A Filosofia da Educação no contexto das relações da Filosofia com as Ciências". *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 38 (1982), núm. 3, p. 107-117. (Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia).

DÍAZ, F., GARCÍA, J. *Evaluación criterial del área de las matemáticas. Un modelo para educación primaria*. Barcelona: Praxis, 2004.

DÍAZ, J. "Lo absoluto del saber absoluto". *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. (2009), núm. 11, p. 10-34. [Consulta: 26 julio 2016] Disponible en internet: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65415751002>

DIÉGUEZ, A. "Realismo y epistemología evolucionista de los mecanismos cognitivos". *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 34 (2002), núm. 102, p. 3-28. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/40104537>

DÖBERT, R. "Die Entwicklung und Überwindung von 'Universalpragmatik' bei Piaget". *Zeitschrift für Soziologie*. Vol. 21 (1992) núm. 2, p. 96-109.

DONALDSON, M. *Come ragionano i bambini*. Milano: SpringerVerlag-Italia, 2010.

DONGO, A. "La teoría del aprendizaje de Piaget y sus consecuencias para la praxis educativa". *Revista de Investigación en Psicología*. Vol. 11 (2008), núm. 1, p. 167 – 181.

DOSSE, F. *History of Structuralism*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998. Vol 2: "The Sign Sets, 1967-Present" (Traducción de Deborah Glassman).

DOYLE, J. "Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects". *The Review of Metaphysics*. Vol. 48 (1995), núm. 4, p. 771-808  
Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/20129762>

DRIVER, R., OLDHAM, V. "A constructivist approach to curriculum development in science". *Studies in Science Education*. Vol. 13 (1986), p. 107-112.

DROZ, R., VOLKEN, H. "L'équilibration piagétienne : portée heuristique et devenir d'un concept utopique". *Revue européenne des sciences sociales*. Vol. 29 (1991), núm. 89, p. 55-73. [L'homme et la Société Dix ans après Piaget : Vlle colloque annuel du Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories"]

DUCRET, J. "The intellectual journey after the Neuchâtel period", in PERRET – CLERMONT, A. – BARRELET, J. (Eds.), *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*. New York: Psychology Press, 2008, p. 148-166.

DUCRET, J. *Jean Piaget: savant et philosophe*. Paris; Genève: Libraire Droz, 1984.

DURANTI, A. *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*. Roma: Meltemi, 2002.

ECHAVARRÍA, M. *Corrientes de Psicología Contemporánea*. La Plata: Universidad Católica de La Plata, 2011.



- "Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona". *Espíritu*. Vol. LIX (2010), ·núm. 139, p. 207-247.

- "¿Objetivismo o constructivismo? La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo". *Sapientia*. Vol. LX (2006), núm. 21, p. 415-430.

- "'Esse et Intelligere' en Tomás de Aquino Según el 'Realismo Pensante' de Francisco Canals Vidal". *Revista Portuguesa de Filosofia* [Metafísica: Perspectivas Históricas e seus Actores / Metaphysics: Historical Perspectives and its Actors]. Vol. 71, núm. 2-3, p. 545-566.

ERNOUT, A., MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. 3a ed. Paris: Klincksieck, 1951.

ESCANDELL, J. "La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles". *Espíritu*. Vol. LXIII (2014), · núm. 147, p. 69-98.

ESCUADERO, A. "Ser y tiempo: una obra interrumpida". *Eikasia*. Vol. 41 (2011), p. 133-150.

FERNÁNDEZ, C. *Psicologías sociales en el umbral del siglo XXI*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2003.

FERNÁNDEZ, M. *Del Yo al Cuerpo. Esbozo de una Historia de la Filosofía Contemporánea en relación con la Filosofía española actual*. Morrisville (North Carolina): Lulu.com (EBook), 2011.

FERREIRO, E. *Vigencia de Jean Piaget*. Bs.As.: Siglo XXI, 2005.

FERREYRA, H., PEDRAZZI, G. *Teorías y enfoques psicoeducativos del aprendizaje. Aportes conceptuales básicos*, Bs.As.: Noveduc, 2007.

FICARA, E. *Die Ontologie in der "Kritik in der reinen Vernunft"*. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2006.

FINDLAY, J. *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

FONT, V., ACEVEDO, J. "Intuición, existencia y metáfora objetual en las matemáticas" en POCHULU, M. – ABATE, R. – VISOKOLSKIS, S., *La metáfora en la educación*. Villa María: Eduvim, 2009, p. 65-94.

FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp, 1992.

FOSSATI, G. *Generando inteligencia: desafíos en un mundo sin fronteras*. Montevideo: Grupo Magro, 2007.

FOX, E., RICONSCENTE, M. "Metacognition and Self-Regulation in James, Piaget, and Vygotsky". *Educational Psychology Review*. Vol. 20 (2008), núm. 4, p. 373-389.

GABUCIO, F. *Psicología del Pensamiento*. Barcelona: Editorial UOC, 2005.

GADAMER, H. G. *Antología*. Salamanca: Sígueme, 2001. Sección III, Heidegger y el lenguaje de la metafísica, p. 331-342.

GALLARDO, B. "El lenguaje y la mente" en LÓPEZ G., Á. – GALLARDO P. B. (Eds.), *Conocimiento y Lenguaje*. Valencia: Universidad de Valencia, 2005, p. 85-120.

GARCÍA, R. "Sujeto y verdad en el Prólogo de la Fenomenología del Espíritu, de Guillermo Federico Hegel". *Revista Espiga*. Vol. XII (2013), núm. 26, p.1-10.

GARCIA S., M. "Idealismo trascendental y realismo empírico". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 25 (1993), núm. 74, p. 65- 104.

GARCIA E., R. "Intención e intencionalidad: Estudio comparativo". *Anales de Filosofía*. Vol. IV (1986), p. 147 - 156.

GARCÍA L. J. "La Teoría del Objeto Puro de A. Millán Puelles". *Anuario Filosófico*. Vol. 25 (1992), núm. 1, p. 321-347.

GARCÍA M., J., DELVAL, J. *Psicología del Desarrollo I*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010.

GARCÍA, J. M. *Los estilos cognitivos y su medida: estudios sobre la dimensión dependencia-independencia de campo*. Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1989.

GARCÍA, R. *El conocimiento en construcción: de las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa, 2000.

GARRIDO, F. "Razón práctica e imaginación trascendental". *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*. Vol 4 (2013), núm. 1, p. 16-28.

GAVILÁN, P. "Aprendizaje cooperativo. Papel del conflicto sociocognitivo en el desarrollo intelectual. Consecuencias pedagógicas". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 67 (2009), núm. 242, p. 131-148.

GENTO, S. *Bases neurológicas y psicopedagógicas del tratamiento educativo de la diversidad*. Madrid: UNED, 2010. (Estudios de la UNED).

- GERRING, J., ZIMBARDO, P. *Psicología y Vida*. 17 ed. México; Bs.As.: Person Educación, 2005.
- GILSON, É. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1979. (1953).
- GILSON, É. *El Realismo Metódico – Le Réalisme Méthodique*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997. (Edición bilingüe con Introducción de Eudaldo Forment y Traducción de Valentín García Yebra).
- GOLDMANN, L. "Jean Piaget et la philosophie". *Revue européenne des sciences sociales*. Vol. 4 (1966), núm. 10, Genève: Librairie Droz, p. 5-25.
- GOMEZ, P. "Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario". *Gaceta de Antropología*. Vol. 26 (2010), núm. 1. [Consulta 29 julio 2010] Revista electrónica disponible en internet: <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2010-1.html>
- GONZÁLEZ, M. "Franz Brentano: Equivocidad del Ser y Objeto Intencional". *KRITERION*. Vol. 43 (2002), núm. 105, p. 97-118.
- GONZÁLEZ, C., HERNÁNDEZ, L. "La epistemología de Jean Piaget en el contexto de la Filosofía Contemporánea". *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM* [en línea]. Vol. XIX (2009), núm. 1, p. 27-50. [Consulta: 14 octubre 2015] Disponible en internet: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65415751002>
- GONZÁLEZ, E. "Existencialismo y Humanismo ante la crisis de la Psicoterapia. Una revisión". *Fundamentos de Humanidades*. Vol. VII (2006), núm. I-II, p. 183-192.
- GREEN, G. "Structure and Sequence in Children's Concepts of Chance and Probability: A Replication Study of Piaget and Inhelder". *Child Development*. Vol. 49 (1978), núm. 4, p. 1045-1053.
- GRIMAL, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Barcelona; Bs.As.; México: Paidós, 1998.
- GRIZE, J.B. "Logique naturelle, activité de schématisation et concept de représentation". *Cahiers de Praxématique* [En ligne]. Vol. 31 (1998) [Consulta: 5 agosto 2016] Disponible en internet: <http://praxematique.revues.org/1234>.
- GROSSMANN, R. "Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object". *Noûs*. Vol. 8 (1974), núm. 1, Symposia Papers of the American Philosophical Association in St. Louis, Missouri. p. 67-82. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/2214646>
- GRUBER, H., BÖDEKER, K. *Creativity, Psychology and the Theory of Science*. Dordrecht (The Netherlands): Springer, 2005, p. 293-364. ("Tracking the Ordinary Course of Development: Piagetian Reflections").

GUMPPENBERG, R. „Kant und die Transzendentalität des Seins. Zur Seinslehre in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 24 (1970), núm. 3 p. 399 - 412. [Consulta: 24 de febrero de 2017] Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/20481869>.

GUTHRIE, W. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 2012. (Tomos I: “Los inicios y los presocráticos”).

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GYULA K. “The Changing Role of ‘Entia Rationis’ in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction”. *Synthese*. Vol. 96 (1993), núm. 1, p. 25-58.

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs.As.: Katz Editores, 2008. ISBN 97-898-712-837-12

HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.

HARK, M. *Popper, Otto Selz and the Rise of Evolutionary Epistemology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004. Section 4 “Otto Selz and the Science of Problem Solving”, p. 87-114.

HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento en Kant*. Madrid: Cátedra, 1988.

HAYNAL, A. „Freud und Piaget, Parallelen und Differenzen weiter Entwicklungspsychologien“. *Psyche*. Vol. 29 (1975), p. 242-272.

HEATH, T. *A History of Greek Mathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1960. Vol. I.

HEIDEMANN, D. (ed.). *Kant and the Non-Conceptual Content*. New York: Routledge, 2013. ISBN 97-804-156-230-56

HEINÄMAA, S. “Phaenomenological Responses to Gestalt Psychology” en Heinämaa, S. - Reuter, M., *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*. Dordrecht (Netherlands): Springer, 2009. Vol. 8: Studies in the History of Mind, p. 263-284.

HENRICH, D. *Identität und Objektivität. Einer Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter, 1976.

HERSH, R., REIMER, H., PAOLITTO, D. *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*. Madrid: Morata, 2002.

HESSEN, J. *Teoría del conocimiento*. Madrid: Espasa Calpe, 1966 (Tr. de José Gaos).

HÖFER, U. "Über Wahrscheinlichkeit bei Meinong" in ANTONELLI, M. – DAVID, M. (Eds.), *Logical, Ontological and Historical Contributions on the Philosophy of Alexius Meinong*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014, p. 103-160.

HUSSER, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: UNAM – FCE, 2013. [Antonio Ziri6n Quijano trabaj6 sobre la versi6n de Jos6 Gaos].

KALINOWSKI, G., *L'impossible M6taphysique*. Paris: 6ditions Beauchesne, 1981.

KAPLAN, A. "Clarifying Metacognition, Self-Regulation, and Self-Regulated Learning: What's the Purpose?" *Educational Psychology Review*. Vol. 20 (2008), p. 477-484. [Consulta: 26 julio 2016] Disponible en internet: <http://dx.doi.org/10.1007/s10648-008-9087-2>

KELLY, L. *The mirror of grammar: Theology, Philosophy and the Modistae*. Amsterdam: John Benjamins, 2002.

KERSTEN, R. Die Ordnung der Blicke. Perspektiven eines interaktionistischen Konstruktivismus. Bd. [Vol.] 1 Berlin: Luchterhand, 1998. Kap. II 3.4 „Das Unbewusste bei Freud und Piaget“, p. 454-497 [Consulta: 24 julio 2016] Disponible en [http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich\\_works/aufsatze/index.html](http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsatze/index.html).

KESSELRING, T. *Jean Piaget*. M6nchen: Beck, 1999.

KING, B., WERTHEIMER, M. *Max Wertheimer and Gestalt Theory*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2009, pp. 290-292.

KITCHENER, R. "Bibliography of Philosophical Work on Piaget." *Synthese*. Vol. 65 (1985), n6m. 1, p. 139-151. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/20116185>

KLEIN, A. "La philosophie scientifique d'Alfred Binet". *Revue d'histoire des sciences*. Vol. 62 (2009), n6m. 2, p. 373-393.

KNEBEL, S., SCHMUTZ, J. "Entre logique mentaliste et m6taphysique conceptualiste: la distinctio rati6nis rati6cinantis". *Les 6tudes philosophiques*. (2002), n6m. 2, p. 145-168.

Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/20849464>

KOHLER, R. *Jean Piaget*. London; New York; Bloomsbury, 2014.

LABRADA, M. A. "La anticipacion kantiana de la postmodernidad". *Anuario Filos6fico*. Vol. XIV (1981), p. 85-104.

LALLI, N. "J. Piaget: sintesi di una teoria complessa". Centro di psicoterapia dinamica "Nicola Lalli". 2005. <http://www.nicolalalli.it/pdf/piaget.pdf> [Consulta: 5 agosto 2016]

LANZA, H. "Matemática y física en el *Timeo* de Platón. Poliedros regulares y elementos naturales". *Praxis Filosófica Nueva serie*. (2015), núm. 40, p. 85 – 112.

LARA, A. "Agente adaptable y aprendizaje". *Estudios Sociológicos*. Vol. 31 (2013), núm. 92, p. 581-606.

LÁSZLÓ, G. "Theoretical Psychology. Interview with Laszlo Garai on the Activity Theory of Alexis Leontiev and his own Theory of Social Identity as referred to the Meta-Theory of Lev Vygotsky". *Journal of Russian and East European Psychology*. Vol. 50 (2012), núm. 1, p. 50–64.

LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur la "Critique de la faculté de Juger"*. Paris: Armand Colin, 1970.

LÉPORI, R. "La igualdad geométrica en Platón: Un principio ético, político, cosmológico". [En línea]. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. [IVº Jornadas de Investigación en Filosofía, Facultad de Humanidades]. Universidad Nacional de La Plata.

Disponible en internet: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=eventos&d=Jev179>

LERBET, G. "Actualité de Jean Piaget". *Revue Française de Pédagogie*. Vol. 92 (1990), pp. 5-14.

Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/41163021>

LITOWITZ, B. "Freud and Piaget: une fois de plus". *The genetic Epistemologist*. Vol. 27 (1999), núm. 4.

[Consulta: 22 julio 2016] Disponible en <http://www.piaget.org/GE/1999/GE-27-4.html>.

LLANO, A. *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA, 1991.

-. *Teoría del conocimiento*. Madrid: BAC, 2015.

-. "Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad". *Revista de Filosofía*. Vol. V (1992), núm. 7, p. 211-216.

LONDOÑO, C. "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Vol. 10 (2008), núm. 10, p. 73-96.

LONDOÑO, C. "El lenguaje y la descentración del sujeto. La polémica Piaget-Vygotski sobre el lenguaje social". *Revista Pensamiento y Acción*. (1999), núm. 4-5, p.133-144.

LOTRINGER, S., COHEN, S. *French Theory in America*. London; New York: Routledge, 2001.

MAYZ E. *El problema de la nada en Kant*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

MALASPINA, U., FONT, V. "The role of intuition in the solving of optimization problems". *Educational Studies in Mathematics*. Vol. 75 (2010), núm. 1, p. 107-130. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/40928549>

- MALMBERG, B. *Los nuevos caminos de la lingüística*. México; Bs.As.: Siglo XXI, 2003 (1967).
- MANJARREZ, J. "Crisis de las crisis de las Psicologías" en TORRES, H. – MIRANDA, A. *Crisis y emergencia de paradigmas en Psicología*. México: UNAM, 1998.
- MANNHEIM, K. *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010 (edición electrónica).
- MAREK, J. C. "Exemplarization and self-presentation: Lehrer and Meinong on consciousness". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. Vol. 161 (2012), núm. 1, p. 119-129.
- MARTÍ, E. *Psicología evolutiva: teoría y ámbitos de investigación*. Barcelona: Anthtopos, 1991.
- MARTÍN, M. "Implicaciones epistemológicas de la noción de forma en la psicología de la Gestalt". *Revista de Historia de la Psicología*. Vol. 31 (2010), núm. 4, p. 37-50.
- MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002.
- *Ser y Educar. Fundamentos de Pedagogía Tomista*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2004.
- "Generación animal, generación humana". *Espíritu*. Vol. LX (2011), núm. 141, p. 51-69.
- MARTÍNEZ M, F. *Cálculo y ser*. Visor: Madrid, 1991.
- MEDRANO, M. "Desarrollo Cognitivo" en BELTRÁN, J. – BUENO, J. (Eds.), *Psicología de la educación*. Barcelona: S.A. Marcombo, 1995, p. 124-128.
- MEERBOTE, R. "The Unknowability of Things in Themselves" in WHITE, L., *Kant's Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress*. Dordrecht; Boston: Riedel Publishing Company, 1974, p. 166-174
- MÉNDEZ, Z. *Aprendizaje y cognición*. San José de Costa Rica: Editorial UNED, 2008.
- MENÉNDEZ, M. "Conciliar las propuestas: Amado Alonso interpreta a Vossler y De Saussure". *Texturas*. Vol. 8 (2008), núm. 8, p. 143-160. [Consulta: 16 agosto 2016] Disponible en internet: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/Texturas/issue/view/281/showToc>
- MESONERO, A. *Psicología del desarrollo y de la educación en la edad escolar*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1995.

MIENERT, M., PITCHER, S. *Pädagogische Psychologie: Theorie und Praxis des lebenslangen Lernens*. Germany: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

MINNAMEIER, G. *Strukturgenese moralischen Denkens. Eine Rekonstruktion der Piagetschen Entwicklungslogik und ihre moraltheoretischen Folgen*. Münster; New York: Waxmann, 2000.

MITRY, J. *La semiología en tela de juicio (cine y lenguaje)*. Madrid: Ediciones Akal, 1990.

MODGIL, S. MODGIL, C. BROWN, G. *Jean Piaget: An Interdisciplinary Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 2006.

MONTENEGRO, J., MAURICE-NEVILLE, D. *Piaget or The Advance of Knowledge*. London: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.

MOUNOUD, P. "El desarrollo cognitivo del niño: desde los descubrimientos de Piaget hasta las investigaciones actuales". *Contextos Educativos*. Vol. 4 (2001), p. 53-77.

MUELLER, I. "Mathematics and the Divine in Plato" in KOETSIER, T. AND BERGMANS, L., *Mathematics and the Divine: A Historical Study*. Amsterdam; Boston: Elsevier, 2005, p. 101-120.

MÜLLER, U. "Introduction I. The context of Piaget's Theory" in MÜLLER, U. – CARPENDALE, J. – SMITH, L. (Eds.), *The Cambridge Companion to Piaget*. Cambridge: Cambridge University Press [Online Publication], 2010.

NEUMANN, H. "Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant". *Ideas y Valores*. Vol. 65 (2016), p. 9-34.

NORIEGA, J., GUTIERREZ, C. *Introducción a la Epistemología para Psicólogos*. México: Plaza y Valdés, 1995.

NORRIS, S., PHILLIPS, L. "Scientific Literacy" in OLSON, D. – TORRANCE, N. (Eds.), *The Cambridge Handbook of Literacy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

NORTES, A., SERRANO, J. *Operaciones concretas y formales*. Murcia: Universidad de Murcia, 1991.

NORTON, A. "Re-Solving the Learning Paradox: Epistemological and Ontological Questions for Radical Constructivists". *For the Learning of Mathematics*. Vol. 29, (2009), núm. 2, p. 2-7.

ORGANISTA, P. "Conciencia y Metacognición". *Avances en Psicología Latinoamericana*. Vol. 23 (2005) p. 77-89.

OROPALLO, L. *Arte come scienza: saggio sull'epistemologia del primo romanticismo tedesco*. Mantova: Universitas studiorum, 2015.



OROZCO, E. "Las teorías asociacionistas y cognitivas del aprendizaje: diferencias, semejanzas y puntos en común". *Revista Docencia e Investigación*. Vol. 34 (2009), núm. 19, p.175-192.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la Técnica*, en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964. Vol. V.

PAGANINI, E., RIBERIO DE SÁ, C. "A Tomada de Consciência da Crise de Identidade Profissional em Professores do Ensino Fundamental". *Schème. Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genética*. Vol. 2 (2009), núm. 3, p. 220-241.

PADRÓN, J. "Tendencias Epistemológicas de la Investigación Científica en el Siglo XXI", en *Cinta de Moebio* [en línea]. Vol. 28 (2007), p. 6-7. [Consulta: 16 junio 2016]. Disponible en internet: <http://www.moebio.uchile.cl/28/padron.html>

PALAU, G. "Lógica y Psicología" en ORAYEN, R.– MORETTI, A., *Filosofía de la Lógica*. Madrid: Trotta, 2004, p. 43-66.

PÉREZ, J. *La filosofía de Bertrand Russell*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2014.

PEREZ, A. "Conciencia, Praxis y Verdad en J. P. Sartre" en BERTORELLO, A. (et al.), *Ensayos sobre la verdad*. Bs.As.: Ediciones del Signo, 2000, p. 141-172

PERINAT, A., LALUEZA, J. *Psicología del desarrollo. Un enfoque sistémico*. 3ª ed. Barcelona: Editorial UOC, 2007.

PIEPER, J. *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp, 1974.

PINKER, S. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2005.

PIULATS, O. "La Filosofía Trascendental de Kant y la cuestión del escepticismo". *Thémata. Revista de Filosofía*. (2012), núm. 45, p. 331-342.

PÖGGELER, O. *El camino del pensar de M. Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986. (Traducción: Félix Duque Pajuelo).

POLO, L. *Curso de teoría del Conocimiento*. Pamplona: EUNSA, 1989. T. II.

POZO, J. *Teorías cognitivas del aprendizaje*. Madrid: Morata, 2006.

QUEPONS, I. "Intencionalidad de Horizonte y Reducción Trascendental en la Fenomenología de Husserl". *Investigaciones Fenomenológicas*. (2012), n. 9, p. 269-289. [Consulta: 27 julio 2016] Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4047207.pdf>

- RAMÍREZ, A. "Inferencia abductiva basada en modelos. Una relación entre lógica y cognición". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 43 (2011), núm. 129, p. 3-29.
- REYNOLD, C., FLETCHER-JANZEN, E. (Eds.). *Encyclopedia of Special Education*. New Jersey: John Willey & Sons, 2007. T. 1. s.v. "Intelligence".
- RICHMOND, P. *Introducción a Piaget*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1970.
- RICOEUR, P. *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2009.
- RICOEUR, P. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- RIEGO DE MOINE, I. "Recordando a Henri Bergson. Una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía". *Veritas*. Vol. III (2008), núm. 19, p. 293-329.
- RIGAL, R. *Educación motriz y psico-motriz en Preescolar y Primaria*. Barcelona: INDE, 2006.
- RODRÍGUEZ, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.
- ROLLINGER, R. D. *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong and others on Mind and Object*. Frankfurt; Paris; Lancaster: Ontos Verlag, 2008.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: University Press, 1953.
- RUSSELL, D. "Piaget's Structuralism: A Reply". *Journal of Advanced Composition*. Vol. 14 (1994), núm. 1, 1994, p. 281-289.
- SÁINZ, M., ANGUERRA, B. (Eds.). *Historia de la Psicología*. Barcelona: Editorial UOC, 2009.
- SAMBURSKY, S. *The Physical World of the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963. [Cap. II: "Natura and number", p. 26-49].
- SAUNDERS, R., BINGHAM – NEWMAN, A. *Perspectivas piagetianas en la educación infantil*. Madrid: Morata, 2000.
- SCAVINO, C. "Hacia un análisis de las relaciones entre psicología y educación desde la historia de la psicología" in ELICHIRY, N. *Aprendizajes escolares. Desarrollos en psicología educativa*. Bs. As.: Manantial, 2004, p. 101-118.

SCHALLER-JEANNERET, A. "Early Schooling" in PERRET-CLERMONT, A. – BARRELET, J. M., *Jean Piaget and Neuchâtel: The Learner and the Scholar*. New York: Psychology Press, 2008, p. 69-91.

SCHNEEWIND, J. B. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. México: F.C.E., 2009.

SMITH, K., COWIE, H., BLADES, M. *Understanding Children's Development*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2015, p. 443-470.

SCHMIDT, J. *GETRUNG UND STRUKTUR: die Geltrung der Kategorien und Anschauungsformen bei Kant und Piaget*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

SCHMIDT, L. *Necessary Knowledge. Piagetian Perspectives on Constructivism*. Hove (U.K.): Lawrence Erlbaum Associates, 1993.

SCHUHL, P. *Études sur la fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

SHULMAN, V., RESTAINO-BAUMANN, L., BUTLER, L. (Eds.). *The Future of the Piagetian Theory. The Neo-Piagetians*. New York: Plenum Press, 1995.

SOLDZ, S. "The construction of meaning: Kegan, Piaget, and psychoanalysis". *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 1988. Vol.18, p. 46–59.

SPELKE, E. "Constraints on the development of intermodal perception" en LIBEN, L. (ed.), *Piaget and the Foundations of knowledge*. New York; London: Psychology Press, 2014.

STOCZKOWSKI, W. *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*. Paris: Hermann, 2008.

TEJADA, J. "Estrategias didácticas para adquirir conocimientos". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 58 (2000), núm. 217, p. 491-513. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/23765822>

TENBERG, R. *Didaktik lernfeldstrukturierter Unterrichts: Theorie und Praxis beruflichen Lernens und Lehrens*. Hamburg: Verlag Handwerk und Technik, 2006.

THATCHER, R., WALKER, R., GIUDICE, S. "Human cerebral hemispheres develop at different rates and ages". *Science*. Vol. 236 (1987), p. 1110-1113.

THEWS, G., MUTSCHELER, E., VAUPEL, P. *Anatomía, fisiología y patofisiología del hombre*. Barcelona; Bs.As.: 1983.

THIBAUT, P. *Bien jouer ensemble. Une étude des activités de coordination des joueurs de jeux de rôle en ligne massivement multi-joueurs*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2015.

THOMPSON, M. "Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology". *The Review of Metaphysics*. Vol. 26 (1972), núm. 2, p. 314-343 Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/20126210>.

TILLEMA, E. "Functions of symbolizing activity: a discussion". *For the Learning of Mathematics*. Vol. 30 (2010), núm. 1, p. 2-8.

TITONE, R. "Aspectos generales del desarrollo lingüístico del preadolescente". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 22 (1964), núm. 85, p. 23-30.

TORTONESE, P. (Ed.), *C'è del metodo in questa follia. L'irrazionale nella letteratura romantica*, Pisa, Pacini Editore, 2015

TOURIÑAN, J., RODRIGUEZ, A. "La significación del conocimiento de la educación". *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 49 (1993), núm. 1-2, pp. 29-62. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/40337024>.

TRYPHON, A., VONECHE, J. (Eds.). *Working with Piaget: Essays in Honour of Bärbel Inhelder*. New York: Psychology Press, 2001.

TRIGOS, L. "Significado e Intencionalidad". *Forma y Función*. Vol. 23 (2010), núm. 1, p. 89-99.

HACI-HALIL, U. *Handlung und Erkenntnis. Die pragmatische Perspektive John Deweys und Jean Piaget Entwicklungspsychologie*. Münster; New York: Waxmann, 2001.

URTUBIA, C. *Neurología de la visión*. Barcelona: Ediciones UPC, 1999.

USLUCAN, H.H.; *Handlung und Erkenntnis. Die pragmatische Perspektive John Deweys und Jean Piaget Entwicklungspsychologie*. Münster; New York: Waxmann, 2001.

VALIÑA, M., MONTSERRAT, M. "Razonamiento silogístico" en CARRETERO, M. – ASENSIO, M. (Eds.). *Psicología del pensamiento*. Madrid: Alianza, 2014, p. 133-154.

VARGAS, J. "Constructivismo, Fenomenología y Educación. Un análisis del paradigma en psicología". *Revista Diversidades*. Universidad de León. Vol. 7 (2004), p. 43-48.

VARGAS, G. *Tratado de epistemología: fenomenología de la ciencia, de la tecnología y la investigación social*. Bogota: Sociedad San Pablo, 2006.

VÁZQUEZ, S. "Rendimiento escolar, estilos cognitivos y pensamiento formal". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 48 (1990), núm. 187, p. 461-479.

VÁZQUEZ, S. "Los contenidos curriculares". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 59 (2001) núm. 219, p. 217-228. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/23765844>

VIDAL, F. *Piaget antes de ser Piaget*. Madrid: Ediciones Morata, 1988 (*Piaget before Piaget*, Harvard University Press, 1994).

VIDARTE, F., RAMPÉREZ, F. *Filosofías del Siglo XX*. Madrid: Síntesis, 2008.

VIGO, A. *Arqueología y aleiteología*. Bs.As.: Biblos, 2008.

VILANOU, C. "Sobre la génesis y evolución de la pedagogía contemporánea (a propósito de la herencia kantiana)". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 56 (1998) núm. 210, p. 245-262. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/23765114>.

VILLACAÑAS, J. *La filosofía del Idealismo alemán*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001. Vol. I: "Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling".

VILLAGRASA, J. "Realidad, irrealidad e idealidad en Teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles". *Alpha Omega*. Vol. 5 (2002), núm. 3, p. 443-472.

VILLEGAS, J. *Contribución a la crítica de la educación*. México: Palibrio, 2011.

VOLLMERS, B. "Learning by Doing: Piagets konstruktivistische Lerntheorie und ihre Konsequenzen für die pädagogische Praxis". *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education*. Vol. 43 (1997), núm. 1, 1997, p. 73- 85. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/3444959>

VOLLRATH, E. "Kants These über das Nichts". *Kant-Studien*. Vol 61 (1970), p. 50-65.

VON GLASERSFELD, E. "Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching". *Synthese*. Vol. 80 (1989), núm.1 p. 121–140.

WALKER, R. *The Coherent Theory of Truth*. London; New York: Routledge and Kegan, 1989.

WEINREB, N., BRAINERD, CH. "A Developmental Study of Piaget's Groupement Model of the Emergence of Speed and Time Concepts". *Child Development*. Vol. 46 (1975), núm. 1, p. 176-185. Disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/1128846>

WERTSCH, J. V. *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1985.

WIDOU, J. *La libertad y sus servidumbres*. Santiago: Centro de Estudios Tomistas - RIL Editores, 2014.

WOOD, D. *Cómo piensan y aprenden los niños*. México: Siglo XXI Editores, 2000.

WOOLFOLK, A. *Psicología y educación*. México: Pearson Educación, 2010.

WOOLFOLK, A. *Psicología educativa*. México; Bs.As.: Pearson Educación, 2006.

YUNI, J., URBANO, C. *Psicología del desarrollo. Enfoques y perspectivas del Curso Vital*. Córdoba (Argentina): Brujas Editorial, 2005.

ZEMELMAN, H. *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México: Universidad de las Naciones Unidas - El Colegio de México, 1987.

ZAPELLI, G. *La huella creativa*. San José CR: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003.

ZUÑIGA, I. *Principios y técnicas para la elaboración de material didáctico para niños de 0 a 6 años*. San José, C.R.: UNED, 1998.