

Introducción a la modernidad: Desde el Racionalismo Francés y el Empirismo Ingles hasta la noción de esquema:

Esta es una compilación de dos trabajos realizados para la cátedra de Epistemología Genética de Benbenaste.

Racionalismo Francés

(Charla realizada en la Cátedra de Epistemología Genética - Benbenaste - Octubre 2002)

Me propongo en la charla de hoy de hacer un muy suscinto recorrido que permita extraer algunas de las nociones fundamentales de tres de los más importantes autores de la modernidad. Intentaremos situar de esta manera algunos de los pasos que van desde la antigüedad y la edad media hasta el contexto de producción en que se encuentra Kant cuando escribe su obra.

Ejes de trabajo

Los ejes que vamos a tomar son los siguientes:

- 1- La cuestión del fundamento de lo real. (Este eje será objeto de un trabajo separado de estos autores pues siguiendo a Hegel la cuestión del fundamento es algo propio de la modernidad de la que se propone como culminación y no propio de cada autor).
- 2- La concepción de sustancia y el sujeto (desde el punto de vista gnoseológico)
- 3- Los principios en que se basa cada una de sus metafísicas.
- 4- El bien y el problema del mal.
- 5- Espacio y Tiempo.
- 6- Libertad, predestinación y contingencia.

La cuestión del fundamento:

En primer lugar me gustaría situar la principal oposición entre el mundo antiguo, el mundo medieval y el mundo moderno desde el punto de vista del conocimiento de lo real. La cuestión del fundamento será aquí tomada como punto de partida y a al mismo tiempo luego como punto de llegada, pues será Kant quién precisamente le de la vuelta final a la cuestión del fundamento de lo real en el mundo moderno. Esto no implica que Kant no se haya favorecido con legado de autores anteriores para terminar de plantear claramente los términos, principalmente les debe mucho a Leibniz y Hume.

Para los autores antiguos, Platón y Aristóteles, el fundamento de lo real estaba puesto en lo real mismo, ya sea el mundo de las ideas para Platón o, lo que nos interesa más a nosotros en la Physis para Aristóteles. El fundamento, es aquello que hace posible el conocimiento del mundo y por ende lo real. En Platón se trata de un descubrimiento o evocación de las ideas en el contacto con las cosas del mundo. En la posición de Platón hay como una suerte de realismo de las ideas, constituyendo esto lo más real del mundo. En Aristóteles, la cuestión del fundamento es claramente ubicada en su concepción de sustancia. El fundamento del mundo, lo que lo hace cognoscible en su verdad, está precisamente puesto en el mundo mismo, es algo a extraer del mundo.

En la edad media, en la cultura occidental, el fundamento de todas las cosas está puesto en Dios, lo que no quiere decir que en los medievales no se haya realizado un gran

trabajo del pensamiento. Para Hegel, sería preciso ponerse las botas de siete leguas para pasar corriendo a través de la edad media y pasar rápidamente desde la antigüedad a la modernidad. Sin embargo no es cierto que la edad media haya sido más que una especie de oscurantismo tal como muchas veces es pintado su panorama. El intento de conciliar o separar la Fe y la Razón ha causado un impresionante, llevado a cabo por los clérigos en el ámbito de los monasterios lo que no quita importancia a la elocuencia de su trabajo. No es el tema de la charla de hoy, pero autores como Orígenes, Filón de Alejandría, San Agustín, Abelardo, San Anselmo, Duns Scoto, Guillermo de Ockam, Santo Tomás, por nombrar solo algunos han sido una importante influencia sobre varios aspectos de los campos conceptuales de los autores de la modernidad.

Para Hegel, casi parafraseando a Kant, la modernidad produce una negación absoluta del lugar en donde ha sido puesto el fundamento en la antigüedad –recordemos que Hegel no le da gran importancia a la Edad Media- Dice que la modernidad produce una inversión crucial en el sitio en donde ubicar el fundamento, lo que implica un camino distinto para el conocimiento y el dominio de lo real que la modernidad prepara. En lugar del fundamento estar ubicado en lo real mismo, como en los antiguos, para Hegel los modernos se caracterizan por ubicar el fundamento en el sujeto que conoce.

Hegel se ubica a si mismo como el último moderno, y critica en Kant la manera en que realiza la negación del fundamento situado en el mundo por no tener en cuenta el proceso de determinación que llevo hasta esa negación, es decir, la negación y el proceso. Muchas veces se confunden los términos Hegelianos diciendo que en la fenomenología habla de una tesis, antítesis y síntesis en la cual la síntesis resolvería la contradicción entre la tesis y la antítesis.... etc, Estos términos no es posible ubicarlos en ningún lugar en la fenomenología sino que son los términos utilizados por G.Fichte –pero tampoco exactamente en el mismo sentido que Hegel-. Hegel habla de Afirmación, Negación y Negación de la Negación que precisamente superaría, anularía y contendría a los miembros anteriores al dar cuenta del proceso de determinación a través del cual se llevó a cabo la negación, esto precisamente sería el despliegue de la verdad y es lo que dice que Kant no realiza en su negación del fundamento antiguo. Pero al mismo tiempo, el problema que presenta Hegel es que vuelve a elevar y llenar la cuestión metafísica que había sido depurada al extremo en Kant, reintroduciendo la historia, el proceso hacia el saber absoluto en una especie de nueva metafísica del mundo.

Descartes (La Haya, 1596-1650) y el Sujeto, los principios y la posibilidad de los conocimientos verdaderos:

Debemos a Descartes una radical nueva conceptualización del sujeto que dió origen a la modernidad y a la ciencia misma. Muchas veces se separan dos de sus obras que guardan una íntima relación como lo son el “Discurso del Método” y las “Meditaciones Metafísicas”. En las meditaciones de prima filosofía... o meditaciones metafísicas, el método desarrollado en el discurso muestra todo su esplendor en el desarrollo de las concepciones metafísicas primeras. El mismo método lo lleva a Descartes dudar de todo y a llegar a la mínima certeza de la que no puede dudar y es que “es una cosa que piensa”. Es decir, de acuerdo al método y en su intento de partir de los elementos mínimos que permitan iniciar un camino certero en el conocimiento de lo verdadero, se ve reducido a su mínima expresión, “ser una cosa que piensa”, y es a partir de allí que va a plantear los principios sobre los que debe basarse toda prima filosofía. Es este “Yo

pienso, existo...”, lo que va a determinar una concepción de sujeto absolutamente original en el mundo.

La primera consecuencia que tiene el plantear al sujeto como una cosa que piensa es que va a producir esta suerte de dualismo en lo que lo único cognoscible con absoluta certeza es el sujeto mismo en tanto sustancia pensante, en contacto indiferenciado con el intelecto mismo. Esto va a enfrentar a la cosa pensante con aquello que no se conoce por medio del intelecto sino por medio de los sentidos que será esta cosa extensa, incognoscible de manera certera y verdadera. De acuerdo a la concepción de lo verdadero que plantea en la cuarta meditación, consecuencia necesaria de la formulación del método, solo es verdadero, aquello que puedo conocer de manera clara y distinta. Las cosas del mundo, en la medida en que me anoticio de ellas a través de los sentidos, que no proporcionan un conocimiento certero -que es precisamente aquello que decide no adoptar por estar dentro del campo de lo dudoso- son incognoscibles de manera clara y distinta. No hay conocimiento verdadero de las cosas del mundo como tales, el conocimiento parte de ciertas ideas que en las segundas meditaciones colocó del lado de la cosa pensante, heterogénea a la cosa extensa, y en cuanto a tal incognoscible de manera clara y distinta, en tanto solo se conoce de manera clara y distinta aquello que tiene que ver con el espíritu.

Puedo conocer la sustancia, pero este conocimiento no será por los sentidos ya que no puedo mediante ellos conocerla de manera clara y distinta. Para ejemplificar esto en las segundas meditaciones va a tomar el trozo de cera, al que reconozco como sustancia a pesar de las informaciones que me llegan de los sentidos, lo que recuerda los argumentos Piagetianos acerca de que nada hay en lo meramente empírico que me permita afirmar la conservación de la sustancia.

Es de destacar que esta cosa que piensa, que es la manera en como define al sujeto, no es conciente de si misma. La autoconciencia del yo no existe en Descartes.

A través del momento metódico de la duda es que Descartes va a fundar una única certeza que está en la base de la constitución de la ciencia. Dejando a la garantía del lado de Dios, y partiendo de que soy una cosa que piensa, puedo aventurarme por los caminos de la ciencia sin preocuparme de demonios malignos que quieran engañarme, si utilizo de manera adecuada aquello que es lo mejor repartido en el hombre: La Razón.

La negación operada por Descartes

Esto trae como resultado la inmediata desaparición de la antigua concepción del conocimiento en donde por medio de la abstracción se extraía la verdad directamente de las cosas del mundo. La primera consecuencia de esta concepción de sujeto, como cosa pensante es que no hay más teoría de la abstracción. Si hay un conocimiento verdadero, es decir claro y distinto, es un conocimiento que es posesión del espíritu y no del cuerpo. Esto es tan así que se ve precisado en colocar la garantía de que lo real se condice con estas ideas del espíritu, en el arbitrio de Dios. La sustancia, los cuerpos físicos ya no son más un compuesto de materia y forma, sino que lo único que poseen es la extensión, de hecho ni atribuye la posibilidad de una existencia de una fuerza en lo que sería el ámbito de la cosa extensa, cuya principal característica va a estar relacionada con su extensión en tiempo y espacio.

La cuestión del mal y del bien.

Es interesante ver como los pensadores modernos se las arreglaron para dar respuestas a este problema que se remite a la temprana edad media de la existencia del mal en el mundo. Para Descartes, la existencia del bien o el mal en el mundo va a ser el producto simplemente del arbitrio divino. Las cosas son solo de acuerdo a la manera en que Dios quiere que sean. No hay nada por lo cual Dios pueda elegir entre una cosa y otra más que su solo arbitrio. Esto desde luego es producto de su infinita perfección y omnipotencia e incluso puede quedar incomprensible para la sustancia creada, o sea el espíritu. Lo único que llega a decir Descartes en sus meditaciones acerca de la imperfección o del error es que es puro defecto, que no hay un ser allí sino una falta de ser. En esto su respuesta se acerca mucho a las respuestas dadas por San Agustín para pensar la existencia del mal en el mundo. Es decir, el mal, analogado por Descartes al error o ausencia de lo verdadero, va a ser una consecuencia de la imperfección de la creatura.

Libertad predestinación y contingencia

Es interesante en Descartes que él justifica la existencia del error por un obrar no adecuado de la infinita libertad de la creatura en el mundo, a su vez consecuencia de su imperfección misma. En su quinta meditación Descartes produce una suerte de recuperación de las causas finales –en el sentido aristotélico del término–, en la metáfora de la cosa que piensa como el obrero de una obra majestuosa que no alcanza a percibir la totalidad, es decir los fines últimos de la obra como podría alcanzarlos el arquitecto de tamaña creación. Es muy interesante, y es una de las cuestiones que permite el surgimiento de la ciencia, que sin embargo ubica estas causas finales como fuera del alcance de la finitud humana, dejando para la ciencia de las cosas extensas por fuera la cuestión de estas causas finales inaprehensibles por la naturaleza imperfecta y limitada del espíritu humano. Es decir, deja abierto el campo a la ciencia para pensar eficientemente el mundo sin necesidad de pensar en las causas finales.

Por otro lado, adscribe a Dios una voluntad infinitamente libre y no sometida a ninguna coerción. Esta forma de la libertad va a ser retomada como fundamental para la concepción Sartriana de la libertad del hombre, de la libertad de decir no. En Descartes esta libertad es absoluta e infinita. Las cosas son buenas solo porque Dios lo quiere, y efectivamente podría quererlo de otra manera y eso no sería menos bueno adecuado o verdadero. En esto Descartes retoma concepciones de la voluntad divina y el libre arbitrio medievales como Duns Scoto y Guillermo de Ockam que se oponen a la concepción de la voluntad Divina cristiana tal como la entiende Santo Tomás.

Spinoza (Ámsterdam, 1632-1677) y la sustancia.

Spinoza se dedicaba a enseñar Descartes y su escrito de la “Ética demostrada según el orden geométrico” intenta aplicar el método geométrico a demostrar cuestiones relativas a Dios y la sustancia, base esencial para lo que luego va a ser su planteo ético. Abordar su libro más conocido puede resultar extremadamente árido si uno intenta recorrer punto por punto cada uno de los caminos de su demostración. Tarde o temprano uno termina perdiéndose en medio de postulados, axiomas y consecuencias. Sin embargo, abordar su libro a partir de los escolios, y fundamentalmente su apéndice se llega a aprehender claramente lo que intenta plantear.

A diferencia de Descartes, que establece la existencia de dos sustancias heterogéneas, la res cogitans y la res extensa, para este autor no puede sino haber una única sustancia

infinita. Res cogitans y extensa no serían sino dos modos de ser o atributos de una única sustancia. La definición de sustancia es bastante particular pues aún en la misma definición un enfoque ontológico:

...Aquello que es en si y se concibe por si...”

con un enfoque gnoseológico:

... Esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse....

Siendo los atributos aquello de la sustancia que es capaz de percibir por el entendimiento y los modos de ser serían las afecciones de la sustancia, es decir, aquello que es en otra cosa.

Los caracteres fundamentales de la sustancia para este autor son los siguientes:

- Anterior a sus afecciones
- Única
- No puede ser producida por otra sustancia
- A su misma naturaleza le pertenece el existir
- Es necesariamente infinita
- Es indivisible.

Para este autor el mundo entero es necesariamente un modo de existir en Dios, puesto que a la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir, y siendo única e indivisible, todo lo que es es en Dios.

Libertad predestinación y contingencia

Para este autor, a diferencia de Descartes, la voluntad nunca puede entenderse como una causa libre sino únicamente necesaria. La necesidad del mundo para Spinoza no deja lugar a ninguna contingencia. Todo lo que “es”, es de manera absolutamente necesaria. No hay libertad en la creación sino mera necesidad. El orden del mundo es necesario, lo que al entendimiento humano se le aparece como desorden o no conforme a la razón del mundo no es más que una limitación de la finitud del intelecto del hombre. Desde el punto de vista de Dios, nada hay que no sea necesario. El mundo en Descartes podría haber sido producido de cualquier otra manera, pero Dios lo ha querido así. En Spinoza por el contrario, las cosas no han podido ser producidas de ninguna otra manera ni conforme a ningún otro orden que como han sido producidas. La absoluta perfección con que Dios ha producido al mundo no deja lugar a contingencia alguna, todo es necesidad.

El bien y el problema del mal.

Para este autor, es muy interesante que todo aquello que tiene que ver con el error, el mal o lo no verdadero es producto de la poca confiable imaginación del hombre. La principal crítica que hace a esta imaginación de los hombres es el prejuicio de que las cosas naturales y ellos mismos obran por un fin, aún este prejuicio es extendido a Dios mismo quien haría las cosas orientándose a un fin particular. Para Spinoza esto está en la base de la gran mayoría de los prejuicios humanos que funcionan como si la creación estuviera hecha para un fin y aún para su propio provecho. Por ejemplo pensar que los ojos están hechos para ver, que los oídos para escuchar, que los alimentos que extrae de la tierra están puestos allí para él, que lo bello ha sido creado para su beneplácito, el mar para criar peces, etc. Con esto, Spinoza no está dejando lugar alguno para la causa final tal

como la concebía Aristóteles. De este prejuicio de la causa final, que es como la ventana por la cual el hombre ve al mundo surgen todos los demás como ser el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad. Para él, las causas finales no son más que ficciones humanas con las que el hombre intenta guiarse en medio de la necesidad de la creación. La Naturaleza nunca se ha prefijado ningún fin, todo en ella es necesario, todo orden es tal y no puede ser de otra manera, y si algunos de estos elementos tiene un carácter negativo o descalificador ello no es más que ficciones humanas, pues no hay ni bien ni mal en la creación divina, solo absoluta necesidad.

El sujeto y el entendimiento

Spinoza opone tajantemente imaginación y entendimiento, es por eso que intenta demostrar su ética a partir de demostraciones geométricas, para intentar evitar al máximo caer en las ficciones que la imaginación no deja de hacerle aparecer al hombre. De este hecho es que surge la diversidad de opiniones sobre lo que es bueno o malo, bello o feo, etc..., en síntesis, todas las controversias que impliquen juicios de valor.

La forma de acceso que concibe para entender la naturaleza es la vía de la matemática, como único ámbito en que los acuerdos son absolutos y no hay lugar para la diferencia. En su ética va a proponer una concepción de hombre en la que se intente liberar al máximo posible de sus ataduras respecto de la imaginación para el entendimiento de las cosas, ésta va a ser su labor fundamental.

Res Extensa y concepción de tiempo y espacio.

Para Spinoza, la sustancia divina tiene infinitos atributos e infinitos modos. No hay tiempo y espacio en la sustancia divina en tanto es infinita y eterna, con absoluta necesidad y predestinación. La idea de la existencia de la res extensa, no es más que uno de los infinitos atributos de la sustancia divina y en tanto tal es una de las maneras en que el hombre puede relacionarse con las cosas. Aquí la res extensa es un atributo de dios como una manera de los hombres a través de los sentidos de relacionarse con algo de la sustancia divina. No hay en la sustancia, único existente una delimitación espacial, esto es producto de la imaginación del hombre. Al igual que al tiempo que es la manera en que la imaginación del hombre puede representarse la secuencia de los acontecimientos que ya están predestinados de antemano por un intelecto infinito con necesidad y perfección.

Para él, la esencia del universo, es simplemente el ciego despliegue de una esencia divina con absoluta necesidad y perfección. La cuestión medieval de la determinación completa llega en él a su máximo expresión.

La mónada Leibniziana

El modelo para la concepción de sustancia en Leibniz (Leipzig, 1646-1716) se encuentra muy ligado a su concepción de yo autoconciente. Cada mónada es edificada sobre este modelo y su diferencia principal va a estar dada por los grados de despertar.

Noción Completa y los principios que tienen lugar en ella

En Leibniz hay una noción completa que implica que la mónada se encuentra integralmente determinada por esta noción completa. Esta noción completa incluye dos partes:

- Noción específica (verdades de razón).
- Noción individual (verdades de hecho).

A su vez, a cada una de estas nociones les corresponde uno de los siguientes principios:

- Principio de no contradicción.
- Principio de razón suficiente
- Principio de lo mejor

A la noción específica solo le corresponde el principio de no contradicción, estando los restantes dos jugados en la noción individual. Para dar cuenta de esta noción específica, Leibniz pretende que en el campo de las representaciones armar una suerte de combinatoria universal de elementos simples de manera de acceder a conceptos más allá de la contingencia de toda experiencia. Pero lo interesante de su pensamiento que deja un reducido margen en la determinación completa de la mónada para la decisión o la contingencia. Sin embargo, hay ciertas determinaciones de la mónada que hacen que no pueda haber contradicción, es decir, desde el punto de vista de su noción específica la monada está sometida a una legalidad por más que no pueda representársela. En este ámbito solo impera el principio de no contradicción

Actualidad de las concepciones Leibnizianas

Leibniz es un pensador que cuando uno lo lee, sea en el “Discurso de la metafísica” o en la “Monadología”, tanto por su estilo como por sus planteos, le parece estar leyendo a un autor medieval. Si se toma literalmente su obra parecería ser un religioso empedernido, pero si se considera la alegoría como forma de escribir pueden recuperarse claramente la rigurosidad y la actualidad de las concepciones Leibnizianas.

La relación que establece entre noción específica y noción individual es claramente la relación de las clases con sus objetos. Lo que en la teoría de los sistemas aparece hace unos pocos años como la gran revolución, la programación orientada a objetos, no es si se la mira detenidamente, más que la relación en juego en cualquier clasificación, en donde la clase es la abstracción de un objeto pero al mismo tiempo le da su determinación y de ella depende la instanciación de sus objetos individuales. Y esta es la manera en que plantea Leibniz la relación entre ambas nociones de la mónada.

La forma en que recupera el finalismo desterrado por Spinoza también es maravillosa. Se acerca tanto a las tan actuales teorías del Caos que a uno le da escalofríos pensar la manera en que la mente de este genio precoz se anticipó a su siglo (1618). Para él, por más que para el nivel intermedio de despertar de la mónada espiritual humana aparezca algo como caótico y sin orden, para lo que sería un despertar completo, es decir una comprensión absoluta de las verdades de la razón, siempre es posible encontrar una razón de determinación. Los sistemas caóticos son justamente sistemas que desde todo punto de vista parecen caóticos, pues una mínima variación en alguna de sus variables puede implicar un cambio radical en la constitución del sistema, al punto que su variabilidad puede ser tan grande como ir de la existencia a la desaparición del sistema. Los fractales, que son realizados en base a esta teoría así lo demuestran. Para los teóricos del caos, en donde ante nuestros ojos solo hay caos, frente a una mirada mucho más rigurosa es posible llegar a encontrar ciertos patrones que se repiten hasta el infinito y dan lugar a las más diversas formas naturales. Hoy se utiliza la teoría del caos fundamentalmente en el estudio de los fenómenos meteorológicos o en geología dando lugar a explicaciones racionales que antes no era posible encontrar. Estos sistemas, en algún punto pueden axiomatizarse y encontrar su “verdad de razón” en términos Leibnizianos.

La recuperación de la contingencia, la causa final y el mecanicismo.

Es muy interesante su planteo pues da cuenta por un lado de la determinación necesaria y en la que se excluye toda negación o contradicción y por otro recupera la contingencia en la noción individual, lo que produce una suerte de liberación respecto de la necesariedad absoluta y sin salidas de Spinoza

El universo físico y las posibilidades de una ciencia física

Respecto del universo, en la res extensa o las mónadas físicas para Descartes, lo que la caracteriza es la extensión. Para Leibniz en cambio, lo que da cuenta del universo físico no es su extensión sino la “fuerza”. Para Leibniz la concepción del espacio es puramente subjetiva. En esto discute con Newton y su concepción del espacio como continente. No es la extensión lo que caracteriza a la cosa extensa sino la fuerza. Leibniz comienza su obra en indagaciones sobre física, lo que le permite separarse de la concepción en su momento generalizada que lo que caracteriza a las cosas del mundo es su extensión y unidad.

Lo que produce Leibniz es la concepción de un espacio infinitamente divisible, con lo cual parecería ser que se pierde toda posibilidad de unidad, sin embargo, recupera las formas sustanciales medievales como nueva forma de pensar la unidad de la sustancia.

Al mismo tiempo, a la sustancia única indivisible de inifinitos atributos Spinoziana, le opone la infinita divisibilidad de la sustancia bajo la forma de mónadas, pero la noción específica le permite recuperar la unidad a pesar de la infinita divisibilidad

Así, respecto del universo físico, encuentra que no hay en él causa final sino eficiente, que no hay ningún finalismo inmanente en la explicación de los fenómenos físicos. Esto es el punto más importante, luego de la fundación del sujeto cartesiano, para el desarrollo de la ciencia. Pues de existir algún finalismo en las causas físicas no podría ser la física objeto de estudio de la ciencia.

Asimismo, una ciencia fundada en el capricho de Dios de no engañarnos tal como lo formula Descartes no es muy prometedora de llegar hasta la verdad. Pues la verdad en última instancia depende del capricho de Dios. En cambio a partir de su concepción de determinación completa de las mónadas desde el punto de vista de su noción específica es otra cuestión. Por otro lado la recuperación de la causa final como algo externo al universo físico le permite plantear, más allá de Dios, un orden de determinación superior no sujeto al capricho de Dios, sino que el Dios Leibniziano siempre actúa en el ámbito representacional desde el principio de no contradicción, -no puede no hacerlo-, y en el ámbito de la individuación conforme al principio de lo mejor, -tampoco puede no hacerlo-. Así se recupera una legalidad incommovible y a la que el mismo Dios está sometido, pero a diferencia de Spinoza, la recuperación de la contingencia en la individuación, permite salir del círculo asfixiante de la necesariedad absoluta de la predeterminación completa. Asimismo su concepción de las mónadas físicas le permite hacer finalmente compatible:

- Mecanicismo (Hace posible la ciencia).
- Finalismo (Orden último).

Es decir que el finalismo no es físico, pero la física debe tenerlo en cuenta como última razón. Nada en el mundo es sin razón. Pero esta razón que da cuenta del finalismo no es una razón basada en el principio de no contradicción, sino que es una razón basada en el principio de lo mejor.

Las mónadas cerradas y la armonía que permite su comunicación.

Para Leibniz las mónadas son completamente cerradas y sin ninguna posibilidad de intercambio con las demás mónadas. La forma en que entiende la comunicación de las mónadas entre sí es lo que denomina “Armonía preestablecida”. Para explicar esto, postula que toda mónada tiene en si la representación del universo completa, es decir, en cuanto a representación el universo entero está contenido en cada una de las mónadas individuales. Esto no implica la individuación, sino solo el aspecto representacional de determinación completa de la mónada. De esta manera, por más que una mónada no pueda más que comunicarse con si misma, puede buscar en sus propias representaciones la explicación del universo completo pues hay una suerte de armonía infinita preestablecida que hace que desde el punto de vista de la representación todas las mónadas estén en el mismo lugar. De lo que dependerá el nivel de claridad que obtengan respecto de las propias representación será del nivel de despertar, cuyo grado último sería el intelecto superior de Dios que conoce todas las ideas de manera clara y distinta, y cuyo grado intermedio más logrado de las mónadas existentes es el hombre.

Las sustancias espirituales, el sujeto.

La separación entre sus dos nociones de la mónada le permite también dar lugar a la responsabilidad, pues ante la contingencia de la individuación de la mónada, es la responsabilidad la que viene a jugar su parte.

Las sustancias espirituales o mónadas espirituales se diferencian de las físicas por su grado de despertar. Toda mónada se compone de:

- representación o intelecto por un lado y;
- apetición o voluntad por el otro

La apetición de toda mónada no es más que existir, en este sentido, lo posible quiere existir, esto es lo que hace posible un progreso, que recuerda a San Agustín y el progreso hacia la ciudad de Dios a través del principio de lo mejor. La única novedad que introducen las sustancias individuales es justamente la posibilidad de la voluntad, una suerte de espontaneidad hacia lo bueno, lo que va rescatar Sartre para criticarlo en tanto que lo bueno encadena y hace desaparecer la libertad. La voluntad de las sustancias espirituales:

- Es libre.
- Es hacia el bien.

Lo que las diferencia de las mónadas físicas es su disposición a volver sobre si, es decir sobre sus propias representaciones. Es decir, su facultad de pensar. Las sustancias espirituales se caracterizan por su yoidad, su simismidad. De esta manera y a partir de su voluntad una mónada espiritual tiene la capacidad de volver sobre sus representaciones que están allí desde siempre, son innatas, pertenecen a la esencia de toda mónada. La ideas están siempre presentes en la mónada aunque no necesariamente en un acto de conciencia. Esta conciencia de si de la mónada espiritual es lo que permite conocer a priori al universo entero.

Para dar cuenta de la legalidad última de la causa final y sus relaciones con las sustancias espirituales que son los hombres Leibniz va a utilizar la metáfora del arquitecto y el albañil. Dice que es posible que el albañil no alcance a comprender la razón de determinada acción que debe realizar, pues en su pensamiento no se encuentra la perspectiva, el despertar suficiente, como para concebir el edificio en su totalidad como sí

está en el arquitecto. Pero asimismo el arquitecto conoce determinadas razones desconocidas para el albañil pero a las que sabe que debe someterse para que su creación no se venga abajo.

La responsabilidad acerca del mal y del bien, una respuesta augustiniana.

Respecto de la existencia del mal en el mundo, en la medida en que la creación actúa basado en el principio de lo mejor, la respuesta que va a dar Leibniz es un poco menos drástica que Spinoza que decía que no hay mal en el mundo más que para la imaginación del hombre. Para él, el mal no es más que carencia de ser. En este sentido, en tanto la creación actúa por principio de lo mejor supone siempre un camino hacia lo mejor, lo que no quita que no existan regiones en que el ser no es absolutamente completo, existen regiones del universo con diferentes grados de ser. Esto es una consecuencia necesaria de la recuperación de la contingencia bajo la forma del principio de lo mejor. Si no fuera así no habría posibilidad de progreso ni lugar alguno para la responsabilidad subjetiva descartada de cuajo por Spinoza y relevada por el arbitrario capricho divino en Descartes.

Kant (Koenigsberg, Prusia, 1724-1804) y sus antecedentes inmediatos modernos.

Si bien no es el tema de esta charla, es interesante destacar unos suscintos puntos que son el antecedente inmediato de las concepciones del moderno que más logró depurar la metafísica reduciéndola a su principio último y base de toda la ciencia que es Kant.

Conserva de Leibniz:

- La importancia de la determinación.
- La importancia de la libertad.

El mundo nouménico que para Leibniz en última instancia nos queda vedado, para Kant es posible accederlo a través de una crítica de la razón que nos permita depurarla al máximo reduciendo al mínimo posible su consistencia metafísica. El mundo fenoménico para Kant es el mundo de la física y la experiencia, al que solo podemos acceder desde un punto de vista fenoménico ya que la cosa en si es inaprehensible.

De Descartes toma fundamentalmente la filosofía de la conciencia, pero por el sesgo de la autoconciencia Leibniziana.

El mundo de las ideas como innato y lo que constituye a través de sus categorías la condición de la experiencia, es mantenido casi de la misma manera que el mundo de las representaciones para Leibniz. En este punto también la razón como propia de la conciencia es un elemento lejano tomado de Descartes pero por la vertiente Leibniziana.

La razón como la ciega legalidad a la que todo está sometido es una originalidad Spinoziana, pues el Dios de Spinoza no puede sino estar a ella sometido, es más es el mero despliegue de esta legalidad necesaria.

El reino moral kantiano de su “Metafísica de las costumbres” y su “Crítica de la razón práctica”, no es más que esta unificación de todas las sustancias espirituales del Leibniz en la que se plantea una homogeneidad de los espíritus entre si y con Dios.

La concepción de los conceptos vacíos Kantianos tiene su origen en la noción de idea engañosa -como se dijo para la idea de la perfección divina- como idea vacía en la medida en que incluye ciertas contradicciones. Para Leibniz, en el ámbito de la noción específica de la mónada, no hay lugar a la contradicción.

Lo que es la principal novedad en Kant es la irrupción del ámbito de la sensibilidad como constituyente de todo conocimiento para que no se trate de un conocimiento vacío, es decir del ámbito de lo posible más allá del mero intelecto y la voluntad. Sin embargo también Leibniz se permitía admitir ciertas ideas del espacio acordes a la teoría del espacio newtoniano o los fenómenos espaciales conocidos mediante la imaginación, solo que estas ideas eran sumamente confusas y era preciso ir más allá para conocerlas de manera clara y distinta. Por eso dejaba un ámbito de la realidad, de lo posible más allá de toda determinación en que no imperara el principio de no contradicción. La mónada leibniziana, para lograr extraer las representaciones del análisis de sus propios conceptos también requiere contenidos proporcionados por la sensibilidad aunque estos sean confusos, pero como para Kant, la sola recepción pasiva de datos por parte de la sensibilidad no alcanza para construir conceptos verdaderos.

Sin embargo, Kant le critica duramente a Leibniz la universal intelectualización de los fenómenos, pues para Leibniz sería posible en determinadas circunstancias pasar por alto la sensibilidad como condición ineludible del conocimiento verdadero. En esto Leibniz se muestra casi como un neoplatónico, y eso no es admisible por Kant

En síntesis, Kant “navega por la corriente Leibniziana”, lo que no le impide a través de sus influencias del empirismo inglés bajo el nombre de Hume criticarlo en sus aspectos más intelectualizantes de la realidad de su pensamiento. Es por eso que Kant habla de que Hume lo despertó de su sueño dogmático. Los meros conceptos, duramente criticados por Hume, le resultan muy problemáticos a Kant, es decir, es posible la existencia de juicios analíticos, basados en el simple análisis de los conceptos, pero esto no permitiría avanzar nunca en el conocimiento, no sería posible agregar conocimientos más allá de lo ya contenido en los conceptos. Y esto es el problema fundamental de la crítica de la razón pura en donde Kant intenta dar cuenta de su despertar respecto de su sueño dogmático.

Entre el dogmatismo francés y el empirismo inglés.

Es por esta vertiente que Kant va a intentar armonizar las críticas de Hume respecto de la posibilidad de leyes universales deducidas a partir de la experiencia y esta concepción de necesidad absoluta de las representaciones desde las que es posible la formulación de leyes universales. Para que exista universalidad necesariamente debe existir necesidad. Pero al mismo tiempo, esto no explica la extensión o expansión de los conocimientos legítimos.

Nada puede obtenerse mediante el juicio analítico de un concepto que no se halle allí de antemano a la manera Leibniziana. Un juicio analítico no agrega en su predicado nada que no esté contenido en el sujeto ¿Cómo conciliar esto con la sensibilidad? ¿Cómo conciliar la experiencia con la enunciación de leyes universales sobre ellas? Este va a ser el fundamental problema de la “Crítica de la Razón Pura”, es decir, analizar la posibilidad de la formulación de juicios sintéticos a priori, lo que no quiere decir independientes de toda experiencia -si no Kant sería un dogmático más- sino que carecen de justificación en la experiencia y sin embargo se presentan como necesarios.

Es en otro lugar que la experiencia en donde hay que buscar la legalidad, la lógica, la justificación necesaria, pero no son compatibles:

- la pretensión de obtener un conocimiento verdadero; y
- la independencia de la experiencia

Si fuera así no se trataría más que de un concepto vacío, y por ende, tal como Leibniz lo plantea, un concepto vacío no es un concepto verdadero, carece de toda realidad.

Como ejemplificación de una ciencia que efectivamente aumenta el conocimiento y al mismo tiempo sus juicios son legítimos Kant propone a la matemática y la física Newtoniana. Disciplinas que avanzan a partir de juicios sintéticos a priori y cuyo modelo pretende aplicar a la metafísica en la crítica de la razón pura.

El empirismo inglés y su superación por el concepto de esquema.

Brevísimas palabras acerca de la historia del concepto de “Esquema”

Originariamente el concepto de esquema fue utilizado por los antiguos atomistas para los cuales el mundo completo estaba compuesto de átomos exactamente iguales cualitativamente y cuya conformación u organización (orden) era lo que les proporcionaba aspectos distintos. A estas diversas formas de organización de los átomos es a lo que llamaban esquemas. (Esquema o forma).

Aristóteles utilizó este concepto para nombrar a las distintas figuras del silogismo.

El concepto general de esquema supone un cierto procedimiento aplicable a un objeto sensible. En Kant se llama esquemas trascendentales a ciertas representaciones mediadoras entre sensibilidad y entendimiento. Estas representaciones permiten la aplicación de las categorías a los fenómenos dando origen a la experiencia. Es importante destacar, para diferenciarlo de lo que podría llamar “Esquema” Piaget, que estas representaciones que permiten la experiencia, son sin embargo puras, es decir no formadas a partir de la experiencia sino a priori. Para Kant, las categorías han de disponer de un procedimiento tal para poder ser aplicadas a la multitud de objetos que se piensan bajo ésta.

El “Esquema” en la psicología.

Los americanos han utilizado este concepto con diferentes niveles de rigurosidad y especificación.

En cuanto a los cognitivos, han tomado en cuenta “algo” llamado esquema que es considerado importantísimo en el desempeño práctico-intelectual de las personas Ellos consideran que el “esquema” es un componente esencial de lo que marca la diferencia de rendimiento entre especialistas y novicios por ejemplo.

La noción de esquema, en el sentido Piagetiano, posee una elevada influencia de Bergson como se verá más adelante.

El “esquema” Piagetiano.

La noción de esquema le permite a Piaget, superar las limitaciones del empirismo sin caer necesariamente en el racionalismo en que ciertos conocimientos se encuentran a priori en el sujeto. Obviamente también le permite la superación de esta última tendencia Al respecto vimos en una charla anterior las posiciones gnoseológicas de los principales racionalistas como Descartes, Spinoza y Leibniz. Por el momento dejamos fuera el debate con Kant quién propone una síntesis bastante interesante entre los dos extremos racionalismo y empirismo, a quien sin embargo Piaget le critica su conceptualización sobre las categorías puras a priori que son condición de experiencia para Kant. En esta

crítica Piaget destaca la importancia de la acción como formadora de estas categorías, que por lo tanto no son a priori; sin embargo tampoco su posición es la del empirismo en que las categorías se adquirirían por simple asociación de ideas extraídas de la experiencia. Ya nos detendremos más adelante en el lugar que tiene la acción como fuente de todo conocimiento en medio de la interacción sujeto - objeto.

Tomaremos provisionalmente la noción de esquema Piagetiano como el conjunto de los caracteres generalizables de la acción. Es decir de una misma acción que se repite se extraen aquellos caracteres susceptibles de ser aplicados en la acción sobre ulteriores objetos.

¿En qué esto le permitiría a Piaget superar al empirismo?

Unas breves palabras acerca del empirismo y sus principales exponentes.

En este apartado tomaré algunos aspectos de tres de los principales exponentes del empirismo inglés.

En los momentos en que la ciencia de la naturaleza se encontraban realizando importantes progresos, en los que, por un lado se atenía a la experiencia de los hechos, por el otro ordenaba los datos de la experiencia de acuerdo a una perfecta sistematización que terminaba realizándose en las fórmulas matemáticas y el establecimiento de las leyes.

A pesar de los racionalistas, la experiencia proporcionaba al hombre una ampliación bastante confiable de sus conocimientos, llegando a, en la ciencia contemporánea a cada vez mayores posibilidades de intervención en lo real. Cuando se relegaban los hechos en beneficio de ciertos principios apriorísticos, la investigación era mucho más pobre en sus resultados que cuando se tomaban en serio los hechos de la experiencia. Como vimos en la charla anterior, la correspondencia de los principios evidentes a priori con la realidad objetiva se suponía dogmáticamente o se fundaba en suposiciones metafísicas como por ejemplo la veracidad divina cartesiana.

Mientras tanto Galileo y Newton en su experimentalismo, partían de la verificación de ciertos hechos, y luego superaban los hechos formulando leyes generales que luego permitían anticipar los hechos ¿Cuál era la justificación de semejante formulación de leyes generales? Si la experiencia nos da idea o representación, ¿Qué justifica que de estas ideas o representaciones nos elevemos hacia conceptos y leyes universales? ¿Qué relación guardan estas leyes con la experiencia?

Es a esta crítica de la ciencia y el conocimiento humano que la Inglaterra de Bacon (1561-1626) con sus ídolos, Hobbes (1588-1679) con su materialismo mecanicista de la naturaleza y Ockam como temprano iniciador del nominalismo, daba el terreno propicio para su desarrollo.

John Locke (Wrington, 1632-1704):

Es uno de los principales adversarios del innatismo. Para él todas las ideas derivan de la experiencia. Las fuentes de toda idea son por una parte la sensación y por la otra la reflexión. Recibimos pasivamente los estímulos por la vía de la sensación y la reflexión es a la manera de un espejo, es decir el mero reflejo de los actos y estados del alma.

Plantea la existencia de ideas simples e ideas complejas. Las ideas simples no son más que representaciones elementales producidas en nosotros por acción de los objetos del mundo. Locke se encuentra muy influenciado por el nominalismo. Las ideas no son sino nombres para guiarnos en la realidad. No es posible rebasar el cerco de las ideas y

conocer la estructura íntima de las cosas. Critica duramente la noción de sustancia de los racionalistas, diciendo que lo que se llama sustancia no es más que la mera unión de ideas simples coexistentes en función de una unión no conocida por nosotros.

Las leyes y las clasificaciones de las ciencias naturales no tienen ningún valor de conocimiento objetivo, no son más que nombres o “esencias nominales” sin existencia objetiva alguna. Las ideas matemáticas, si tienen alguna existencia o realidad solo la tienen en el espíritu humano y no en la realidad objetiva. Sin embargo no son menos verdaderas que las ideas que se producen como consecuencia del impacto de la realidad en nuestros órganos sensoriales.

Locke ingresa así en la historia de la filosofía y de las ciencias como el primer exponente de un nuevo programa que luego desde nuestra perspectiva actual llamamos empirismo. Su sistema es interesante pero simplemente inicia ciertas cuestiones fundamentales que serán desarrolladas luego por los dos autores siguientes como ser la crítica de la noción racionalista de sustancia, principalmente del dualismo cartesiano, entre otras.

George Berkeley (Irlanda, 1685-1753):

Gran parte de su obra es un intento de combatir contra los “librepensadores”, es decir que en muchos casos su obra tiene objetivos metafísico-religiosos.

También heredero del nominalismo, extrema dicha tesis, pues históricamente el problema que estaba en juego en el nominalismo de Ockam por ejemplo era el valor de las ideas universales. De hecho el principal debate entre el nominalismo y el realismo (de quien Duns Scotto es el principal exponente) giró en torno al problema de los universales introducidos en la edad media como tema de la lógica vetum por Porfirio. Tanto el realismo como el nominalismo no negaban la existencia de los nombres universales, sino que se debatían si su realidad era existente en el mundo o simplemente algo que se extraía por “abstracción” de los elementos comunes de varios objetos. En esto Berkeley es mucho más terminante, la idea existe solamente en cuánto es percibida por la mente, y no sólo eso sino que además la idea, considerada como lo que se halla presente en el intelecto, es siempre particular, es decir no hay ideas generales o abstractas.

Extrema el empirismo al punto tal que ni siquiera puede hablarse de idea general sin cierta referencia a una imagen particular que es la que afecta a los sentidos. A lo sumo las imágenes particulares podrán ser descarnificadas al punto de tener una especie de esquema genérico, pero este esquema genérico no por ello dejará de ser una representación particular. El nombre puede ser general, pero no expresa una idea general sino que sugiere al intelecto un gran número de ideas particulares. A esta doctrina se la ha calificado a veces de antiabstraccionismo.

Pero lo más importante para el tema que nos ocupa hoy, es que para el caso de los universales, en el marco mismo del empirismo inglés, Berkeley es un autor que destaca el carácter “activo” del intelecto en la formación del esquema general del que hablamos más arriba. Es decir, nos encontramos con un empirista extremo que sin embargo destaca el valor de actividad del sujeto, sin embargo no describe claramente de qué se trata esta actividad. En este sentido nos encontramos con un antecedente importante de lo que luego va a ser la formulación psicológica del concepto de esquema que destaca el lugar de actividad del sujeto, más allá de la recepción pasiva de estímulos o impresiones.

David Hume (Edimburgo, 1711-1776):

Sin embargo, quien realiza de manera más lograda el programa del empirismo iniciado por Locke es David Hume, quien logra realizarlo sin el recurso al sentido común demasiado presente en Locke y sin las desviaciones metafísicas en las que se interna Berkeley sobre todo por su fe religiosa.

Un punto importante de este autor es que pone en primer lugar al hombre. El objeto fundamental de la Filosofía para él es el hombre, es la única base sólida de todas las ciencias, incluso las ciencias físicas y matemáticas.

El mundo presente a las conciencias se basa en por un lado impresiones (sensaciones que varían en fuerza, originalidad y vivacidad); y por el otro en ideas, es decir el rastro que estas impresiones dejan en el sujeto. Volvemos aquí a una posición absolutamente pasiva del sujeto. Explícitamente para Hume el objeto está en la subjetividad por la vía de las ideas. En la formación de estas ideas, no interviene en nada el sujeto, sino que éstas constituyen el simple rastro que la sensación va dejando de las impresiones sufridas.

Estas ideas no están sueltas en las conciencias, sino que se asocian de acuerdo a diferentes modos:

- semejanza,
- contigüidad (tanto en espacio como en tiempo), y
- relaciones de causa efecto.

Como consecuencia de estos tres modos de asociación entre las ideas simples (rastros dejados por la sensación) se forman en el intelecto las ideas complejas, que son el objeto común de nuestro pensamiento. Para el conocimiento sólo hay certeza en cuanto a: cosas de hecho; o relaciones entre ideas (universalidad y necesidad de las ideas matemáticas).

Lo que aparece como un problema grave para Hume es aplicar las relaciones entre las ideas a cosas de hecho, es decir salir e ir más allá del campo de las ideas. Para él no hay ninguna posibilidad de otorgar validez objetiva a las ideas de

- Espacio
- Tiempo
- Causa y efecto
- Sustancia corpórea

Aplicadas a las cosas hablando de “conexiones necesarias”

Espacio y Tiempo

No existen impresiones espaciales y temporales primitivas, por lo tanto no hay de donde derivar objetivamente estas ideas. No solo carecen de realidad objetiva, sino que además tampoco como ideas tienen una existencia separada. Son solo modos de sentir de nuestro espíritu (no tienen relación con las cosas). Sin embargo ¿Cómo es que llegamos a creer en ellas? Para él es a través de una aprehensión subjetiva del modo en que otras impresiones se presentan a la conciencia.

Causa-Efecto o la noción de causalidad

Con la crítica demoledora que realiza de la noción de causalidad, se propone poner en cuestión el edificio fundamental de la ciencia que se estaba creando. Se propone nada más y nada menos que desvalorizar la noción de causa eficiente que venía siendo la delicia de los metafísicos y de los hombres de “ciencia” desde que Aristóteles la formula.

La crítica es muy similar a la de Espacio y Tiempo, pues dice que la causa eficiente es una idea a la que no corresponde ninguna impresión y que el hábito es lo que da la idea de conexión “necesaria” entre el antecedente y el consecuente (Siempre que vemos un rayo, luego esperamos oír un trueno.). Es decir que el hábito de esperar, una vez observado A, la aparición de B es lo que motiva que creamos que $A \rightarrow B$ es una conexión necesaria, pero nada más que eso. Nada garantiza que eso vuelva a ocurrir siempre de la misma manera por más que hasta el momento en todas las ocasiones ya ocurridas.

De las tres impresiones de las que la imaginación induce la causalidad:

- Contigüidad (espacial o temporal) de la causa y el efecto
- Prioridad en el tiempo de la causa sobre el efecto
- Necesidad de la conexión

Su crítica precisamente se va a dirigir al punto más débil del edificio: La necesidad de la conexión.

Sustancia, mundo exterior y yo:

En cuanto a la sustancia dice Hume que una tendencia nos impele a creer en la existencia de un universo exterior subsistente a nuestra percepción. Respecto de la sustancia critica tanto la posición Lockeana de postular Cualidades Primarias (impenetrabilidad, solidez, movimiento) y secundarias (sabores, olores) que coexisten unidas en virtud de un lazo que no conocemos, como la postura de la doble existencia de las ideas Berkeliana.

Dice de la sustancia que se trata simplemente de una colección de ideas que corresponden a impresiones diferentes pero que son unidas por la imaginación, por lo cual tampoco la noción de sustancia aplicada a las cosas tiene validez objetiva. Nada indica que cada vez que me ponga una cereza en la boca, produzca en mi su sabor o su aroma característico.

Es para Hume el mundo exterior una mera ficción creada por la imaginación, es la ficción de una existencia continuada que por semejanza llena los intervalos y lagunas de la percepción intermitente.

Lo mismo ocurre con la conciencia del Yo (la sustancia espiritual). Tampoco es otra cosa que una ficción, producto de la asociación de ideas por semejanza. Somos simplemente un Haz o colección de diferentes percepciones, unidas por la imaginación en virtud de la semejanza existente entre las ideas que la percepción suscita.

En conclusión, la única forma y el único objeto de conocimiento es la impresión, es decir el rastro dejado por el acto del sentir. Sin embargo Hume no es un escéptico, sino que se propone:

- Templar con la duda saludable la violencia de las afirmaciones demasiado resueltas de los hombres de ciencia y el fanatismo de una Fe obstinada.
- Despertar las mentes del sueño dogmático en el que tienden a aquietarse.

Propone una forma de razón escéptica (no un escepticismo radical) que se limite a:

- Razonamientos demostrativos de relaciones entre ideas (matemática)
- Relaciones frecuentes de hecho entre los fenómenos

Una crítica de Henri Bergson (1859-1941) al empirismo fundamentalmente Humeano:

Bergson ha tenido una notable influencia en muchos autores con su “Filosofía de la Vida”. De hecho también Piaget se vio fascinado en algún momento con las concepciones Bergsonianas y este autor ha dejado una impronta importante en toda su obra.

También ha sido una influencia importantísima de los existencialistas, tanto Heidegger, como Jaspers y en menor medida Sartre.

Lo que nos ocupa hoy es la noción de “esquema” que propone este autor, en donde se rozan ciertas críticas notables al empirismo, y una función del esquema similar a la tomada por Piaget. Piaget hace una brevísima mención, no la desarrolla en nada, a la noción de “Esquema Dinámico” en el primer capítulo de la “Psicología de la Inteligencia”.

El pensamiento de la Duración:

. Para la “Filosofía de la vida” existe en el mundo dos clases de materia:

1. Materia Bruta
2. Materia Organizada

Paralelamente existen sistemas

1. Naturales, que se caracterizan por la “Duración”
2. Artificiales, que son el objeto de la ciencia y representan una especie de instantánea del movimiento de la vida que todo lo abarca.

La “Duración” es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir que se hincha o agranda al avanzar. Junto con éste, un concepto solidario es el de “Memoria” que para él no es ni una especie de cajón en que se guardan papeles viejos, no es un mero registro, y tampoco una facultad pues toda facultad se ejerce intermitentemente y la memoria es solidaria de la duración por lo cual no se puede caracterizar por ninguna interrupción. Si buscamos lo más separado de lo exterior y lo más hondo de nosotros mismos nos sumimos en la pura “Duración” en que el pasado, siempre en marcha, se dilata sin cesar en un presente absolutamente nuevo. La principal novedad filosófica que introduce Bergson en el mundo es la concepción de un presente entendido en términos de duración.

Nuestro pasado se manifiesta, no como recuerdo, sino que se manifiesta íntegramente en nosotros por su impulso y por su tendencia, aunque solo una pequeña parte se convierta en representación conciente, manteniéndose el resto del proceso inconsciente.

No hay diferencia de tiempo entre percepción y recuerdo, ambos surgen juntos. Se desdoblan desde el surgimiento den dos chorros simétricos, uno hacia el pasado y el otro hacia el futuro (la acción presente).

La extensión que caracteriza al mundo físico es como lo psíquico invertido, puesto fuera. Lo físico no es sino producto del mismo movimiento de la duración pero puesto fuera. La vida no es sino Duración que crea cada vez unidades más complejas, más extensas. Nosotros mismos somos producto del mismo movimiento de la vida, ni punto de llegada ni punto de partida, somos presente en términos de duración. Nuestro pasado, relegado a lo inconsciente, es lo que determina nuestro presente, nuestra acción presente que inmediatamente que se produce pasa a ser duración, el mismo movimiento que se enriquece con cada nueva acción. Es así como plantea que el inconsciente rige nuestros actos, que nuestro presente no es sino enriquecimiento del mismo movimiento de la vida.

La percepción y el esquema:

Lo más interesante de esta concepción de la vida como duración para lo que hoy nos convoca es la manera en que Bergson da cuenta de las impresiones.

Trabaja detenidamente las teorías científicas de su época acerca de las relaciones entre las ideas, las imágenes acústicas, y los recuerdos. Da un ejemplo muy sencillo. Se pregunta ¿Qué ocurre cuando escuchamos la palabra de otro? Para entender e interpretar lo que dice ¿Esperamos pasivamente a que las impresiones sensoriales vayan a buscar sus imágenes acústicas que llamamos palabras? Percibimos sonidos, es cierto, pero un cierto esquema es el que nos permite en esos sonidos primero identificar palabras, luego referirnos al significado de esas palabras, etc. ... Es decir que un esquema producto de nuestro pasado se entreteje en nuestro presente de manera tal que nos permite escuchar palabras organizadas allí donde solo hay sonidos. El esquema de la lengua es lo que permite identificar allí los diferentes componentes del discurso, es decir que la interpretación dista mucho de ser un proceso pasivamente vivido, sino que requiere de un esfuerzo, o una actividad organizada del intelecto para que pueda llevarse a cabo.

El que la lingüística por ejemplo identifique allí componentes, como así también la psicología, como ser ideas, recuerdos, imágenes auditivas, es consecuencia de la tendencia a pensar las cosas más que los progresos (las duraciones). Bergson dice que en la interpretación se pone en juego un progreso continuo entre idea→recuerdo→imagen auditiva... sin discontinuidad entre ellos y guiados por un esquema motor que recubre la manera en que percibimos esos sonidos. Dice que lo característico de todo el proceso, tal como transcurre en la realidad, da cuenta de una nebulosa de la idea que poco a poco se desarrolla en recuerdos, imágenes, para finalmente solidificarse en su coalescencia con los sonidos percibidos. El pensamiento científico, por su necesidad de figuración simbólica detiene y solidifica en cosas acabadas las principales fases de esta evolución, aún sin que haya una línea de demarcación establecida. La ciencia identifica entonces:

- Palabras completas
- Imágenes auditivas
- Ideas como todo

Y los erige como todos independientes.

Así, al “Esquema motor”, lo define como un “Esquema mental” lo que implica

- Una espera de imágenes.
- Una actitud intelectual destinada a preparar la llegada de una cierta imagen.
- Una actitud intelectual destinada a organizar un juego más o menos prolongado entre imágenes (imaginación creadora)

El esquema mental, permite pensar en términos de devenir lo que las imágenes nos dan como completamente hecho. Permite presentar dinámicamente lo estático.

Para Bergson el Esquema está presente y actuando en el trabajo de evocación de las imágenes y desaparece tras las imágenes evocadas.

Llegado este punto, se defiende de la objeción que le harían los empiristas, diciendo que la existencia del “Esquema” implicado en la percepción es una mera hipótesis, diciendo justamente que lo que constituye una hipótesis es la reducción de toda representación en imágenes calcadas sobre el modelo del objeto es lo que sería una hipótesis, mientras que la existencia del esquema es un hecho.

Si la imagen constituyera el todo de nuestra vida mental ¿Cómo se diferenciaría el estado de concentración del estado de dispersión intelectual sin la existencia de un esquema que estructurara este material de la percepción?

Esto se explicaría precisamente por un esquema que me permite vincular mi pasado, la experiencia aprendida, los contenidos obtenidos, con la lectura presente (realización), al mismo tiempo que la lectura presente moldea la lectura inmediatamente posterior.

. Lo que hace que determinadas ideas acudan y no otras a la resolución de un problema es una identidad de significación o igual capacidad de resolución ante ese problema específico. Y esto último constituye un modo de representación distinto de la representación en imágenes, aunque no pueda definirse más que en relación con ellas, al lado de ellas.

La superación Piagetiana del racionalismo y el empirismo:

Retomando la definición dada anteriormente en que un esquema es aquello que hay de generalizable, transponible, o diferenciable en una acción, susceptible de ser aplicado a una nueva situación pasaremos a pensar de qué manera esto le permite a Piaget superar las posiciones antedichas.

En primer lugar es preciso destacar que la acción es la fuente de todo conocimiento, con lo cual, partiendo de este supuesto, es imposible pensar que conocer consiste en copiar lo real de acuerdo a como lo quería el empirismo.

Si un objeto no "entra" completamente en lo esperable para el esquema que rige la acción aplicada sobre el objeto, o no entra de ninguna manera, el objeto será deficiente o nulamente conocido. Es por esto que no es sostenible la posición empirista de que los objetos producen simples impresiones sobre las conciencias tal como lo vimos en los autores antes mencionados.

Pero al mismo tiempo, esta sola afirmación (de que la acción es la fuente de todo conocimiento) tampoco permite afirmar que puedan existir conocimientos sin que previamente medie cierta acción ejercida sobre los objetos, con esto queda refutada la idea de la existencia de ciertos conocimientos a priori, que como en Kant son condición de la experiencia pero que no dependen de ella.

Cuando se comprende un objeto, se lo hace en función de un sistema de transformaciones que determina el obrar sobre este objeto. El esquema de acción se constituye en el marco esencial para que una asimilación sea posible, y por ende la comprensión que esta trae aparejada.

El concepto de "asimilación" viene aquí a relevar a uno de los principales conceptos del empirismo que es la asociación y permitir su definitiva superación.

Aún en lo que serían las transformaciones lógico matemáticas, ideas supuestamente a priori como sumar, restar, multiplicar, es mayor que son los elementos interiorizados en que se prolongan las acciones de reunir, separar, repetir, ordenar etc.,

Las operaciones matemáticas son para Piaget una consecuencia de las acciones prácticas correspondientes, interiorizadas bajo la forma de esquemas de acción. La interiorización entonces va a ser lo que permita coordinar estos esquemas con nuevos objetos cada vez más alejados de los que motivaron la acción primitiva, como así también la coordinación con otros esquemas lo que constituiría para Piaget una estructura. Coordinar directamente acciones se prolonga en coordinar esquemas interiorizados.

De esta manera también para el caso que a simple vista parece más difícil de explicar como es la constitución de las operaciones lógico-aritméticas, es posible encontrar el lugar de estos “esquemas” en la resolución de estos problemas. Lo que parecía más alejado de ser adquirido por la experiencia para los innatistas, aparece aquí como producto de ésta.

La “acomodación” viene aquí a cumplir un papel fundamental en la superación del racionalismo pues tiene un papel fundamental en la conformación de las estructuras subjetivas que van permitir las operaciones lógico-aritméticas. Por este solo hecho no pueden ser independientes de la acción, es decir de la experiencia sobre los objetos y las modificaciones que la resistencia a la asimilación que estos objetos oponen, va a ser esencial en la conformación y constitución de estas estructuras.

Al mismo tiempo, la noción de “esquema de acción” va permitir superar la dicotomía en la que quedan encerradas las teorías epistemológicas no genéticas entre pensamiento y acción. Pues consideran al pensamiento previo a la acción y que la acción es la aplicación del pensamiento. En este punto en Piaget la acción misma va a constituir las estructuras mentales, a su vez la acción estará regida o configurada por estas estructuras mentales que se van conformando en la acción misma. Aunque por la vía Bergsoniana, Piaget así va a tomar una posición similar a la del materialismo dialéctico que precisamente trata de superar la dicotomía entre conocimiento y acción a través de la noción de praxis.

Algunas disquisiciones terminológicas.

“Esquema” presenta ciertas dificultades de traducción, pues en francés existen dos sentidos bien diferenciados: Schéma y Schème que muchas veces se traducen con el mismo término al español “Esquema”.

Schéma se refiere a algo más bien estático, como una figura geométrica o una representación mental reducida a los trazos esenciales. Por ejemplo la representación del cuerpo propio puede ser denominada “Esquema corporal” en este sentido. El sentido de este término implica un sentido más que nada figurativo, y Piaget muchas veces utiliza este término en sentido figurativo.

En cambio “Schème” tiene el sentido más preciso de esquema utilizado tanto por Kant, como dijimos anteriormente como representaciones intermediarias como por Bergson para su esquema motor. También Piaget utiliza este término cuando se refiere a su sentido operacional. Este sentido alude más a cierta representación móvil como muchas veces fue definido por autores como Burloud para quién el “esquema” es una forma de movimiento interior y no la representación de una forma (sentido figurativo). En psicología por la influencia de Piaget se lo utiliza para designar la estructura de una conducta operatoria.

Entonces en la obra de Piaget es muy conveniente ubicar el contexto en que el término es utilizado para poder entender si se trata de su sentido figurativo u operacional. Cuando utiliza el término “Schéma” parecería ser que lo hace para referirse a imágenes perceptivas, sean visuales o kinestésicas. Incluso el plural “Schémata” es el plural adecuado de este sentido.

“Schème” es utilizado en el sentido de una estructura cognitiva, que en lo esencial contiene al menos operadores lógicos que pueden o no estar acompañados por imágenes. Pero por sobre todas las cosas debe contener operaciones, e incluso puede consistir solo en ellas.

En este último sentido operacional, la utilización del término por Piaget, puede analogarse a lo que en los actuales sistemas de información se llama “procedimiento” que contiene un set de instrucciones de operaciones a realizar casi de la misma forma (modelo de acciones); y en etología como a lo que se denomina “modelo fijo de acción” o “pattern”. Es decir es una estructura cognitiva que controla los modos de acción y al mismo tiempo el modo o modelo de acción mismo. Simultáneamente un “procedimiento” y “un modelo de acción fijo” que puede sin embargo cambiar dinámicamente en razón de su ejercicio.

Estos dos sentidos parecen acercarse mucho a la noción de esquema como el conjunto estructurado de los caracteres generalizables de la acción, aquellos que permiten repetir la misma acción o aplicarla a nuevos contenidos.

Lic. Mariano Acciardi

Texto publicado en el libro “Por qué la Epistemología Genética es una teoría científica”, Año 2004.