

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Marco Antonio Braghetto Gallardo

Magíster en Comunicación Política, Universidad de Chile

[mbraghetto@gmail.com](mailto:mbraghetto@gmail.com)

Eje 9: Teorías. Epistemologías. Metodologías

### **Los límites del “yo”: La modernidad y sus ecos filosóficos en psicología**

El gran gesto teórico de la modernidad reside en el punto de partida cartesiano por definición, a saber, el camino que el filósofo francés ha decidido edificar “independientemente”, trazándose a sí mismo la ruta hacia el “conocimiento verdadero”: su *método*. Éste ha sido sometido a crítica en el campo de la filosofía ya desde Spinoza, y más adelante, por pensadores diversos, como Nietzsche o Heidegger. ¿Cuál es el porqué de este cuestionamiento? ¿Dónde está el error de Descartes y cómo se ha hecho visible en las distintas áreas del conocimiento –si es que se nos concede la posibilidad de delimitarlo arbitrariamente–? ¿Es que acaso tuvo alguna incidencia en el desarrollo de la propia psicología, encargada de indagar en los procesos cognitivos de los individuos? Y si es así, ¿en qué escuela psicológica es posible rastrear la huella de una posible filiación cartesiana, y aún más, cuál ha sido el *costo* político de esta procedencia?

Para acercarnos a estas preguntas, daremos cuenta de los pilares del método cartesiano y de sus posibles vínculos con la psicología de Piaget. Asimismo, indagaremos en la ontología spinozista y en sus lazos con la psicopedagogía y los conceptos tanto de pensamiento como de lenguaje en Lev Vygotsky. Se trata ante todo de tender puentes entre visiones filosóficas y psicológicas fundamentales para la modernidad, y en particular para el siglo XX. Nos aproximaremos a estos temas con la ayuda de otros autores igualmente relevantes en este sentido, con la intención de seguir el hilo invisible que de alguna manera hermana distintas concepciones teóricas sobre el “yo” determinantes para la época actual. Trataremos al mismo tiempo de relevar aquellas condiciones que han permitido la preponderancia de unas sobre otras: será un sobrevuelo que facilite visibilizar el carácter “hegemónico”, si cabe el término, de una cierta lectura esencialista del yo –y del sujeto, por cierto– en el seno de la modernidad.

Para acercarnos a nuestro propósito, recordemos que Descartes estructura cuatro preceptos a la base de su método. Démosle aquí la palabra para mayor claridad:

“El primero era no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que aquello que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinase, en tantas partes como fuera posible y como requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que adquiriese la seguridad de no omitir nada” (1984: 63-64).

Resuena en estas precondiciones la vocación totalizante del discurso cartesiano, y la posibilidad misma de aprehender la complejidad del mundo a partir del pensamiento. A mayor redundancia, “*Cogito, ergo sum*”: La más absoluta confianza en el ejercicio mental del “yo”, el individuo como alfa y omega del infinito entero, el antropocentrismo como fundamento de la época moderna y como negación u olvido del ser, de la relación inherente a las cosas del mundo y al hombre, entre ellas.

Pero no nos precitemos. Vayamos paso a paso. Dice Descartes en su primer precepto: “No aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era”. El acceso a la verdad misma aparece determinado entonces por la “evidencia”, que el filósofo define siempre en oposición a la “conjetura”. Lo evidente es aquello cuya verdad se manifiesta al espíritu de modo inmediato, sin necesidad de ninguna otra operación mental que justifique esa verdad. El acto mediante el cual

captamos la evidencia es la intuición –de carácter intelectual–, al ver claramente ante nosotros la idea. Para Descartes entonces la evidencia es causa de certeza, y la afirmación de un juicio que carezca de evidencia resulta un error en el campo de la filosofía y de la ciencia, que –valga recordarlo– es el que más nos interesa aquí. Además, sostiene Descartes, una idea es clara cuando su contenido está inmediatamente presente al entendimiento; y distinta, cuando vemos en ella sólo cuanto le pertenece, con exclusión de aquello que es propio de otras ideas. Así, por ejemplo, el *Cogito* comprueba la existencia por la claridad y distinción de su contenido. Premunido de estas nociones, el filósofo moderno procura ordenar su método, cuidando conducirse rigurosamente por la escalera de sus conquistas intelectuales. Finalmente, todo quedará al alcance de su microscopio, de modo que él se podrá formar victoriosamente la convicción de tener “la seguridad de no omitir nada”.

Charles Taylor, en su libro *Fuentes del yo. Construcción de la identidad moderna*, dedica un capítulo a la influencia de Descartes en la modernidad. Allí recuerda la frase según la cual éste se declara “convencido de no poder tener conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí”. Entonces agrega Taylor: “Y esta concepción del conocimiento termina por parecer indiscutible en cuanto se abandona la concepción del conocimiento en términos de una realidad autorreveladora, como son las Ideas”, en referencia a Platón. Afirma este autor:

“Ahora es necesario construir una representación de la realidad. Mientras que la noción de la ‘idea’ emigra de su sentido óptico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos, las cosas ‘en la mente’, del mismo modo el orden de las ideas deja de ser algo que encontramos para convertirse en algo que construimos” (1996:160).

Y es que en realidad, en una perspectiva cartesiana, ser racional no significa ya estar en sintonía con un supuesto orden cósmico al que uno debiese tender y amar a la manera de Platón, sino que se trata de percibir la facultad del pensamiento como la capacidad que tenemos para construir órdenes –estructuras, nos atreveríamos incluso a decir– que cumplan con los parámetros exigidos por el conocimiento, la comprensión o la certeza, vale decir, los parámetros de la evidencia. De este modo, el autodomínio de la razón permitirá que nuestras vidas se configuren por los órdenes contruidos por

nuestra capacidad de razonar según los parámetros apropiados. En un plano ético, el mundo es entendido aquí como un mecanismo, un ámbito de posibles medios y no ya como establecedor de fines. Y entonces aparece también como un espacio de potencial control instrumental, en el que liberarnos de las pasiones y obedecer a la razón significa supeditar las primeras a esa dirección instrumental. Con todo –sostiene Taylor–, entender la hegemonía de la razón como control racional, como el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, asumiendo una postura completamente instrumental frente a ellos, supone que las fuentes de la fortaleza moral no se sitúan fuera de nosotros, sino que se interiorizan. La ética del control racional encontrará entonces sus fuentes en el sentido de la dignidad y la autoestima. Para Descartes, finalmente, estas virtudes se despliegan en el dominio interior de la pasión por el pensamiento.

Pues bien, el énfasis en la metáfora arquitectónica de la construcción devela el carácter edificante del “yo” cartesiano, su vocación por levantar desde sí mismo, desde la razón, el edificio del conocimiento. Con Descartes, creemos, la modernidad nos habla desde su condición exitosa. El hombre puede dar cuenta de la totalidad guiado por la recta razón, y en este sentido la ciencia se constituye en la herramienta perfecta para materializar el dominio del mundo.

Sin adentrarnos aún en la sospecha que este modo de pensar hubo de despertar inevitablemente en otros referentes de la filosofía, quisiéramos detenernos en sus implicancias psicológicas, puesto que el pensamiento y el método de Descartes se encuentran a la base no sólo del sentido común, a fuerza de repetición, sino que también determinaron con claridad concepciones esencialistas del yo –o del sujeto, en otra lectura– en los más diversos ámbitos del quehacer humano. Un “yo” transparente a sí mismo, sustancial, diferenciado por completo de lo que no “es” él. Tal es el edificio que la modernidad levanta para validarse a sí misma, para justificarse también políticamente. Y aquí cabe preguntarnos: ¿En qué manifestación de la psicología moderna se hace más evidente semejante acto de fuerza? ¿Quién siguió a Descartes con mayor presteza?

Jean Piaget es reconocido como quien “demostró” que la lógica del “yo” se construye progresivamente, siguiendo sus propias leyes, y que por ello la vida del niño se desarrolla a través de distintas etapas hasta alcanzar su *telos*, el nivel adulto. Para el psicólogo suizo, el “yo” se define por oposición al ambiente, y existe una dicotomía

entre ambos. Así, mediante la búsqueda constante de su equilibrio, el individuo (el yo) tratará de adaptarse al ambiente en el cual está inmerso. En este lugar –conformado por todo aquello que no es el yo, vale decir, los objetos o los otros sujetos–, el yo experimentará diversos estímulos percibidos a través de los órganos sensoriales.

“El sujeto puede no haber adquirido o elaborado todavía los medios u órganos de adaptación necesarios para llevar a cabo determinadas tareas: su desarrollo es a menudo un proceso largo y dificultoso”, dice Piaget en sus comentarios críticos a la obra *Pensamiento y Lenguaje*, de Lev Vygotsky. Y agrega:

“La adaptación es un estado de equilibrio entre la asimilación de los objetos a las estructuras de la acción y la acomodación de estas estructuras a los objetos; las estructuras pueden ser innatas o estar en proceso de formación, o pueden haberse formado ya a través de la organización progresiva de las acciones” (en Vygotsky, 1973: 200-201).

Así, la marcha del desarrollo del individuo apunta constantemente hacia su “equilibrio”, como su meta última. Según Piaget, tal como el organismo evoluciona hasta alcanzar un nivel de relativa estabilidad, así también la mente del ser humano camina hacia una forma de equilibrio final, definida en la adultez, de modo que el desarrollo está marcado por un permanente tránsito de un estado de equilibrio inferior a otro de equilibrio mayor. Asimismo, las funciones superiores de la inteligencia y de la afectividad –a diferencia de lo que ocurre con las funciones orgánicas (caracterizadas por un equilibrio final estático, de acuerdo al cual, una vez concluida la evolución ascendente del individuo, comienza una evolución regresiva que lo lleva a la vejez)–, tienden hacia un “equilibrio móvil”, que adquiere estabilidad a medida que aumenta su movilidad. En esta perspectiva, los estadios son períodos de desarrollo del yo que marcan la aparición de estructuras variables consecutivamente construidas, y en términos piagetianos existen seis: el estadio de los movimientos reflejos, el de los primeros hábitos motores y de las primeras percepciones organizadas, el de la representación, el de la intuición, el de las operaciones concretas y el de las operaciones abstractas. Sin referirnos mayormente a cada uno de ellos, diremos que la aparición del pensamiento propiamente dicho surge en esta arquitectura psicológica gracias a la representación, que, en el período de la infancia, permite el almacenamiento de las

experiencias vividas en la memoria del niño. Más adelante, vendrá la intuición, un esquema de la realidad resultado de las experiencias. En la intuición primaria, el niño organizará todos los esquemas que se encuentran en una representación y los aplicará a una estructura de la realidad; en la intuición anticipatoria, reorganizará los esquemas mentales sensomotrices y los relacionará con lo que produce el esquema para entonces aplicarlos (los niños empezarán a preguntar acerca de ciertos hechos de la realidad y las respuestas estarán relacionadas con su experiencia vivida). Posteriormente, la operación concreta aparecerá como una reestructuración de las intuiciones, más estable y menos rígida que éstas, que permite al niño ejecutar con el pensamiento unas acciones posibles sobre los objetos, sirviéndole para desarrollar habilidades y para solucionar problemas específicos. Por último, la operación abstracta permitirá que el niño, después de los 11 ó 12 años, pueda “reflexionar” las acciones independientemente de los objetos y reemplazar a éstos por simples proposiciones.

Pues bien, ¿qué implicancia social –y política, por cierto– tiene este enfoque del desarrollo del “yo”? Nuestra pregunta se aclara un poco con la explicación que Piaget entrega a propósito de la socialización, que para Vygotsky es una condición del desarrollo intelectual, y como tal, lo antecede. Aquí, el énfasis individualizante y cartesiano de Piaget resulta evidente, invirtiendo la lógica vygotskyana:

“Todo el pensamiento lógico es socializado puesto que implica la posibilidad de comunicación entre los individuos. Pero tal cambio interpersonal se lleva a cabo a través de correspondencias, reuniones, intersecciones y reciprocidades, es decir a través de operaciones. De este modo, existe identidad entre las operaciones intraindividuales y las interindividuales que constituyen la co-operación en el exacto y casi etimológico sentido de la palabra. Las acciones, ya sean individuales o interpersonales, están en esencia coordinadas y organizadas por estructuras operacionales construidas espontáneamente en el curso del desarrollo intelectual” (en Vygotsky, 1973: 214-215).

Volveremos sobre el énfasis “individualizante” de la óptica piagetiana más adelante, pero no podemos dejar de advertir una cuestión que nos llama profundamente la atención aquí, y que dice relación con la impronta aristotélica que se desprende de los

planteamientos piagetianos. En efecto, las posturas del investigador suizo –junto con remitirnos a una notoria filiación cartesiana en lo relativo al sujeto sustante que se distingue en sus afirmaciones científicas (que no obstante es un sujeto en desarrollo y por lo mismo, en potencia)–, llevan a pensar en la existencia de determinados patrones de desarrollo, considerados normales y fuera de los cuales se cae en anormalidad. Tales patrones tienen una historia antigua. Ya en la *Física*, Aristóteles plantea un camino teleológico del desarrollo de los entes naturales, como el hombre. Así, sostiene:

“Las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide” (*Física*, II, 8, 199b, 15).

El hombre, como animal, es definido, según la famosa clasificación aristotélica (género y diferencia específica) como “animal racional”. En consecuencia, alcanzará su “forma”, su esencia humana, cuando llegue a ser máximamente racional. Este “máximo” se rige por un “régimen” de desarrollo o de crecimiento. En este régimen, recoge Aristóteles la idea según la cual en la naturaleza, además de ser considerados desde el punto de vista de la causalidad, las cosas mismas, el hombre mismo, poseen un principio natural del cambio, y este principio es la conjunción de dos causas: la causa material o potencial y la causa formal, final o actual. Un hombre, en la plenitud de su ser hombre, en este esquema causal del cambio y del desarrollo, llega a ser cabalmente un hombre, es decir, llega a ser hombre en acto, cuando ha alcanzado la finalidad en sí mismo, aquel fin que es por lo demás el fin de todos los individuos de la especie.

Por otra parte, si el hombre es sujeto de cambio y está al mismo tiempo sujeto a régimen de desarrollo, entonces se abre un sinnúmero de posibilidades extensibles o en referencia a la formación o la educación de su esencia formal. La educación –*paideia*–, de padres o de maestros, es el lugar propicio, en consecuencia, para hacer de los niños y jóvenes “hombres cabales”. Aquí queda fuera cualquier insuficiencia o desviación (Cf. *Física*, II, 8) y la educación es vista desde la perspectiva del progreso hacia ese modelo.

Este enfoque también resulta manifiesto en Piaget. El psicólogo moderno recoge del aristotelismo el carácter teleológico del desarrollo del infante, y de alguna manera en la misma medida en que se distancia de Descartes –en la aceptación del cambio del sujeto– se acerca a Aristóteles. Su psicopedagogía lleva consigo el cumplimiento de la meta definida por la adultez del niño, y la vejez –tal como en el planteamiento del estagirita– supone en cierto modo corrupción o decrecimiento. En efecto, Piaget señala:

“La forma final de equilibrio alcanzado por el crecimiento orgánico es más estática que aquella hacia la cual tiende el desarrollo mental, y primordialmente más inestable, de tal modo que, una vez finalizada la evolución ascendente, se inicia automáticamente una evolución regresiva que conduce a la vejez” (Piaget, 1991: 11).

Con todo, ya hemos dado cuenta someramente de las principales aportaciones de Descartes y Piaget a la cantera de la modernidad. En ambos reconocemos un “yo” diferenciado, por completo distinguido del ambiente –aunque, por cierto, no insensible a él, pero sí distinto del medio en que se desenvuelve, de sus circunstancias, a la manera de un acreedor no deudor del mundo–. Se trata de una mirada esencialista del “yo”: enteramente diferente de lo que no corresponde al “yo”; en ella, este “yo” –el sujeto–, aparece como principio explicativo de todo, más precisamente como su punto de partida. (Las implicancias de semejante fundamento son, a decir lo menos, riesgosas. Tanto es así, que si nos detenemos en Piaget, podríamos decir que para él el niño llega a ser pensado ¡precisamente como lo que no es!, es decir, como el adulto que será, o que más bien podría, ¡apenas eventualmente, ser!). Pero, ¿hasta qué punto es posible sostener este tipo de raciocinio? ¿Es que existe algo así como una identidad sustantiva? ¿Estoy “yo” –y cada uno de nosotros– en condiciones de afirmar que la esencia es inmutable y que es en efecto posible hablar, ya sea filosófica o psicológicamente, de un sujeto consolidado en su identidad, de suyo reconocible, transparente a sí mismo? Para asomarnos a estas cuestiones, concedamos en primer lugar la palabra a Friedrich Nietzsche, tan sólo un momento:

“En lo que respecta a la superstición de los lógicos: yo no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan de mala gana, –a saber: que un pensamiento viene



cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’. Ello piensa: pero que ese ‘ello’ sea precisamente aquel antiguo y famoso ‘yo’, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y sobre todo, no es una ‘certeza inmediata’. En definitiva, decir ‘ello piensa’ es ya decir demasiado: ya ese ‘ello’ contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte de él. Se razona aquí según el hábito gramatical que dice ‘pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia–’” (1999: 40).

Resulta difícil hablar entonces no sólo de un “yo”, sino de un “yo” como causa, y en particular, como causa de pensamientos. Con este gesto nietzscheano, sin ir más lejos, se trastoca por completo el valor de la verdad, noción tan cara a la filosofía y a la moral. Y es que, por cierto, caminamos sobre arenas movedizas. ¡El propio Nietzsche se muestra cauto! Sucede que estamos delante de los límites que la verbalización impone al pensamiento. Un problema que puede entenderse en primer término como gramatical –los límites del “yo”–, pero que transita al ámbito de la psicología cuestionando la raíz misma de la construcción identitaria de los sujetos: la distinción, la diferencia abismal entre “yo” y “ambiente” en Piaget.

Pues bien, y si no hay sujeto, si no hay un “yo” cuya silueta se recorte de manera clara y definida contra la pantalla del mundo, ¿entonces qué? ¿De dónde podemos aferrarnos? Así nos acercamos a la crítica quizá más devastadora de la modernidad: la cuestión del sujeto. Y ha sido Michel Foucault quien –como lo recuerda Gilles Deleuze–, constituye, junto con Heidegger (aunque de un modo totalmente diferente), uno de los pensadores que han renovado de forma más profunda la imagen del pensamiento, de la mano de la noción de “proceso de subjetivación”. Dice Deleuze a propósito de Foucault:

“Pensar es, en principio, ver y hablar, pero a condición de que el ojo no se quede en las cosas y se eleve hasta las ‘visibilidades’, a condición de que el lenguaje no se quede en las palabras o en las frases y alcance los enunciados. Es el pensamiento como archivo. Después, pensar es poder, es decir, tejer relaciones de fuerzas, a condición de comprender que estas

relaciones son irreductibles a la violencia, que constituyen acciones sobre otras acciones, o sea actos tales como ‘incitar, inducir, desviar, facilitar o impedir, hacer más o menos probable...’. El pensamiento como estrategia. Finalmente, en sus últimos libros, se descubre el pensamiento como ‘proceso de subjetivación’: es estúpido intentar ver en ello un retomo al sujeto, se trata de la constitución de modos de existencia o, como decía Nietzsche, de posibilidades vitales. No la existencia como sujeto, sino como obra de arte; y, en esta última fase, el pensamiento es un pensamiento-artista” (Deleuze, s.f. a: 82).

¿Qué quiere decir aquí “proceso de subjetivación”? En este nuevo lenguaje, hablamos de la producción de un modo de existencia que no puede confundirse con un sujeto, a menos que se le despoje de toda identidad y de toda interioridad:

“La subjetivación no tiene ni siquiera que ver con la “persona”: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una corriente, un viento, una vida...). Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal. Es una dimensión específica sin la cual no sería posible superar el saber ni resistir al poder (85).

En este escenario ya no cabe entonces hablar de una identidad idéntica a sí misma ni mucho menos de algo así como un “yo” consolidado. Las identidades se vuelven difusas y la noción de sujeto entra en crisis consigo misma. ¿Cuál es el “límite” del “yo” en esta perspectiva? ¿Qué puede diferenciarlo en definitiva del “ambiente”, para ponerlo en términos piagetianos? Se nos presenta aquí una cuestión propiamente ontológica: qué es lo que permite distinguir a un individuo de otro, vale decir, indagar en los presupuestos filosóficos y epistemológicos de la psicología como ciencia. Y quisiéramos brevemente recurrir a Baruch Spinoza para intentar dar con una respuesta, que permita también aproximarnos, posteriormente, a las implicancias psicológicas de este asunto.

Pues bien, el “sistema” del filósofo holandés considera la realidad toda como expresión de una sola sustancia –Dios– que consta de “infinitos atributos”, de los que

sólo conocemos dos, que son aquellos que nos constituyen: el pensamiento y la extensión. Las cosas finitas, cada ente en particular –sea un cuerpo o una idea (como el alma)– en esta perspectiva panteísta, son modificaciones de la sustancia infinita, modificaciones o modos en los atributos. El pensamiento, sin embargo, ni es el reflejo, ni la imagen, ni la “representación” de la extensión, ni ésta el modelo de aquél. Cada uno de estos atributos expresa una “esencia formal” de la sustancia única y lo hace paralelamente a los otros atributos, no existiendo ninguna relación de causa y efecto entre ellos. El pensamiento, entonces, no es causa ni efecto de la extensión. Y las cosas individuales, entre las que debe contarse al hombre, poseen su ser propio, y su potencia propia, como partes de la naturaleza entera.

En esta perspectiva, ¿pueden los individuos cambiar su esencia? ¿Cómo se explica por ejemplo el desarrollo, la transformación de las personas al punto que si dejamos de verlas y pasan muchos años nos parecen ya irreconocibles, como si su “yo” no fuese ya el mismo que “conocimos”? ¿Es posible afirmar que se trata de la misma persona? ¿Hay algo que realmente tengan en común dos individuos tan diversos –un niño y el “mismo” niño devenido viejo–, como para sostener que su esencia es la misma, pero ahora desde una mirada precisamente no-esencialista? Sí, por sorprendente que parezca. Y para ello Spinoza define lo que él da en llamar “afección de la esencia”, un concepto que se encuentra muy vinculado con aquello que con Foucault llamábamos “procesos de subjetivación”, pero en un lenguaje propio de su época, tan cercana a la de Descartes. Por afección de la esencia, dice Spinoza, “entendemos toda organización de esta esencia, ya sea innata (o adquirida)” (citado en Deleuze, s.f. b: 120).

Deleuze explica esta “afección de la esencia” spinozista argumentando que el “yo” está compuesto de una infinidad de partes extensivas, exteriores las unas a las otras, y que le pertenecen bajo una cierta relación. Pero estas partes extensivas están perpetuamente sometidas a la influencia de otras partes que actúan sobre ellas, que no le pertenecen o que sustituye sus partes. Así, puedo considerar el ejemplo de “mi piel”, corpúsculos de piel que me pertenecen bajo ciertas relaciones. Ellos están perpetuamente sometidos a la acción de otras partes exteriores: el conjunto de aquello que actúa sobre mi piel, partículas de aire, partículas de sol, que están bajo una cierta relación (la relación del sol). Los corpúsculos de mi piel están entonces bajo una cierta relación que es justamente característica de mi cuerpo, pero estas partículas no tienen

otra ley que la ley de las determinaciones externas, actuando perpetuamente unas sobre otras. Y entonces se afecta mi esencia, no sólo mi cuerpo existente: “Finalmente no hay más que la esencia. El cuerpo existente, es aún una figura de la esencia. El cuerpo existente es la esencia misma, en tanto que le pertenecen –bajo una cierta relación– una infinidad de partes extensivas”, sostiene Deleuze (s.f.: 121-122).

Ocurre que la esencia para Spinoza es un grado de potencia. A esta esencia corresponde una cierta relación de movimiento y de reposo. En tanto existo, esta relación de movimiento y de reposo es efectuada por partes extensivas que, desde entonces, me pertenecen bajo esta cierta relación.

Pensemos nuevamente en el niño, ahora en esta perspectiva, tal como lo hace François Zourabichvili, otro “spinozista” –si cabe aquí la palabra– francés contemporáneo, quien recuerda que el filósofo holandés no define la infancia negativamente (una definición en la que ésta aparecería caracterizada por la imposibilidad de caminar, hablar o razonar), ni tampoco hipostatizándola como una esencia aparte, interpretando tendencialmente el devenir-adulto como una transformación en su sentido más estricto. Es que tales posturas, en su mirada, expresan prejuicios pedagógicos: o bien en un extremo se espera siempre un proceso de madurez precoz en los niños (el niño como pequeño adulto y moralmente como preadolescente) o bien se recrea el mito nostálgico de una edad de oro que hay que preservar de toda destrucción anticipada (el niño “en su mundo”). Por ello, sostiene Zourabichvili, “la excepción estaría en buscar por el lado de Vygotsky –pero justamente toda su psicopedagogía se ubica bajo el patronazgo de Spinoza–. Esta ilusión doble, dice Spinoza, viene de que razonamos a partir de un hombre perfecto que acordamos por anticipado, en posesión plena de su razón y de su libertad, sobre el modelo de Adán antes del pecado original. El estado de infancia aparece en nosotros desde entonces como la expresión de un vicio de nuestra naturaleza. En suma, no sabemos pensar en la infancia como una ‘cosa natural y necesaria’ (*Ética*, V, 6, escolio)” (Zourabichvili, s.f.).

Cabe aquí traer a colación –sólo como un ejercicio de contraste– algunas palabras preliminares de Piaget sobre el pensamiento del niño pequeño, para un artículo homónimo. Dice el investigador suizo:

“Este estudio muestra, en primer lugar, en qué se diferencia el niño del adulto, o sea, de lo que carece el niño pequeño para poder razonar como un adulto normal que posea una cultura media: se puede verificar, por ejemplo, que determinadas estructuras lógico-matemáticas no actúan en todas las edades y, por tanto, no son innatas” (1991: 97).

La radical diferencia entre ambas perspectivas resulta evidente. De todas maneras, Zourabichvili insinúa en sus palabras que una posible mirada distinta sobre la infancia puede alcanzarse a partir de los estudios de Lev Vygotsky, en los que la infancia aparecería entonces como lo que realmente es: “una cosa natural y necesaria”, tal como varios siglos antes la consideró Spinoza. Su aseveración no es gratuita. Para acercarnos al problema que engloba, nos aproximaremos ahora al concepto de “yo” subyacente en la teoría vygotskyana. Atendamos para ello al propio psicólogo que aquí nos interesa:

“Nosotros consideramos que el desarrollo total se produce en esta forma: la función primaria de las palabras, tanto en los niños como en los adultos, es la comunicación, el contacto social. Por lo tanto, el primer lenguaje del niño es esencialmente social, primero es global y multifuncional; más adelante sus funciones comienzan a diferenciarse. A cierta edad el lenguaje social del niño se encuentra dividido en forma bastante aguda en habla egocéntrica y comunicativa. (Preferimos usar el término *comunicativo* en lugar de la forma de lenguaje que Piaget llama *socializado*, pues considera que ha sido otra cosa antes de convertirse en social.). Desde nuestro punto de vista, las dos formas, tanto la comunicativa como la egocéntrica son sociales, aunque sus funciones difieran. El lenguaje social emerge cuando el niño transfiere las formas de comportamientos sociales participantes a la esfera personal–interior de las funciones psíquicas” (1973: 42).

Así las cosas, en el niño, la vida social, el resto de las personas, son condiciones de sí mismo, a la inversa del planteamiento sustentado por el psicólogo suizo. A mayor redundancia:

“Hasta este punto nuestro esquema de desarrollo (primero social, luego egocéntrico, más adelante lenguaje interiorizado) contrasta tanto con el tradicional esquema conductista (lenguaje oral, cuchicheo, lenguaje interiorizado) como con la secuencia de Piaget (desde el pensamiento autista no verbal al lenguaje socializado y al pensamiento lógico a través del pensamiento y lenguaje egocéntricos). En nuestra concepción, la verdadera dirección del desarrollo del pensamiento no va del individual al socializado, sino del social al individual” (43).

El “yo”, en esta perspectiva, se vuelve relativo, pues es imposible sostener su “identidad definitiva” si para existir necesita de otros. ¿Qué es el lenguaje, entonces, si no el constructo colectivo de una comunidad sin cuya interdependencia éste jamás se hubiera constituido? Por ello, llegados a este punto, acota Zourabichvili, no basta con corregir nuestra concepción de la infancia: es la trayectoria de la vida humana en su conjunto la que demanda ser reconsiderada desde el punto de vista de la infancia (en este sentido, recuerda la proposición XXXIX de la Parte V de la *Ética* de Spinoza). De este modo, la infancia, y todas las etapas de la vida, son naturales. Hay que estudiarlas como singularidades, pues son un estado necesario, no tendiente a un fin en particular, y, como tal, no teleológico y al que nada le falta, sino por comparación. Por ello, si pensamos en política, bien podríamos decir que un niño sabe sobre ella todo lo que necesita saber de acuerdo a su nivel de desarrollo, ni más ni menos. Como vemos, el recurrente desdén por los liderazgos políticos juveniles puede hallarse incluso en el acento puesto en ciertos enfoques tanto psicológicos como filosóficos de la modernidad. También en estos campos del pensamiento es posible advertir posturas hegemónicas y otras más bien olvidadas, omitidas o sencillamente –en los casos más brutales– negadas, como si se tratara de corrientes de ideas desvalorizadas en el “mercado educacional”, émulo de aquel que se bate entre las rutas internacionales de las mercancías materiales.

Llegados a este punto, quisiéramos detenernos con mayor profundidad en la relación entre pensamiento y lenguaje, a la luz de las diferencias reconocidas entre los planteamientos de Jean Piaget y de Lev Vygotsky. Pues bien, el psicólogo suizo, cuando explica las características de lo que da en llamar estadio de la inteligencia práctica o sensorio-motriz, sostiene que la inteligencia, “aparece mucho antes que el lenguaje, es decir, mucho antes que el pensamiento interior que supone el empleo de signos verbales

(del lenguaje interiorizado)” (Piaget, 1991: 20). He aquí una definición implícita sobre el lenguaje: a saber, pensamiento interior que supone el empleo de signos verbales.

Aún más: cuando Piaget se refiere a la primera infancia –de los dos a los siete años-, dice que “el niño es capaz, mediante el lenguaje, de reconstituir sus acciones pasadas bajo la forma de relato y de anticipar sus acciones futuras mediante la representación verbal”. Y agrega:

“De ello se derivan tres consecuencias esenciales para el desarrollo mental: un posible intercambio entre individuos, o sea, el principio de la socialización de la acción; una interiorización de la palabra, o sea, la aparición del pensamiento propiamente dicho, que tiene como soportes el lenguaje interior y el sistema de signos; finalmente, y de forma primordial, una interiorización de la acción como tal, que de ser puramente perceptiva y motriz, pasa a reconstituirse en el plano intuitivo de las imágenes y las «experiencias mentales»” (28).

Con todo, creemos que el lenguaje aparece en esta mirada como anterior al pensamiento, como un mecanismo para su expresión, de modo que la palabra muestra, señala, -podríamos decir- al pensamiento. Para mayor claridad:

“Cuando se compara a un niño de dos a tres años en posesión de expresiones verbales elementales con un bebé de ocho o diez meses cuyas únicas formas de inteligencia son aún de naturaleza sensoriomotriz, o sea, sin otros instrumentos que las percepciones y los movimientos, parece, a primera vista evidente que el lenguaje ha modificado profundamente esta inteligencia en actos iniciales y le ha añadido el pensamiento” (111).

Aunque Piaget reconoce también una fuente del pensamiento en la amplia función simbólica que engloba, además del sistema de los signos verbales, el de los símbolos en sentido estricto, quisiéramos destacar básicamente la importancia que asigna al lenguaje en la génesis del pensamiento y recordar algunas reflexiones de Vygotsky sobre quienes, como él, también se han dedicado a estudiar esta relación entre pensamiento y lenguaje. Dice el investigador ruso que aquellos que consideran ambos

elementos como independientes y “puros”, estudiándolos por separado, *“forzosamente, ven la relación entre ellos como algo simplemente mecánico, como una conexión externa entre dos procesos distintos”* (1973: 23).

Así, Vygotsky plantea que el camino a seguir es diferente; es un “análisis por unidades”: “Cuando hablamos de unidad –dice–, nos referimos a un producto del análisis que, contrariamente al de los elementos, conserva todas las propiedades básicas del total y no puede ser dividido sin perderlas”. Y explica entonces: “¿Cuál es la unidad de pensamiento verbal que reúne estos requerimientos? A esta pregunta respondemos que se puede hallar en el aspecto interno de la palabra, en su significado” (25).

A su juicio, en el significado es donde pueden encontrarse las respuestas a las preguntas sobre la relación entre pensamiento y lenguaje. En él, sostiene, pensamiento y habla se unen para constituir el pensamiento verbal.

Vygotsky considera que una palabra no se refiere sólo a un objeto, sino a un grupo de éstos. Cada palabra es, por lo tanto, una generalización. Se trata de un acto verbal del pensamiento que refleja generalizadamente la realidad. Este reflejo “constituye la esencia del significado de las palabras; y consecuentemente ese significado es una parte inalienable de la palabra como tal, que pertenece, de este modo, tanto al dominio del lenguaje como al del pensamiento”(26).

Advertimos aquí una diferencia sustancial entre las miradas de los dos psicólogos que nos interesan en este estudio. Para Piaget, pensamiento y lenguaje son dos elementos distintos, uno de los cuales conduce al otro. Para Vygotsky, en cambio, si queremos de verdad aproximarnos al problema, debemos entender la comunión que se establece en la palabra entre pensamiento y lenguaje, lo que hace que nos resulte imposible entender uno sin el otro, o de manera estrictamente diferenciada.

El propio Spinoza varios siglos antes se había referido a este asunto. En su *Ética*, de hecho, llama a la cautela a quienes confunden entre sí las imágenes, las palabras y las ideas. Así, explica:



“Quienes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación. Por otra parte, quienes confunden las palabras con la idea, o con la afirmación misma implícita en la idea, creen que pueden querer contrariamente a como sienten, cuando afirman o niegan algo contrario a lo que sienten con meras palabras.

“Pero de tales prejuicios podrá desembarazarse fácilmente quien atienda a la naturaleza del conocimiento, la cual no implica en absoluto el concepto de la extensión, y entenderá así claramente que la idea (supuesto que es un modo del pensar) no consiste ni en palabras, ni en la imagen de alguna cosa. Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en absoluto el concepto del pensamiento” (Spinoza, 1980: 117-118).

¿Cómo entender esta aparente diferencia entre la metafísica spinozista y el planteamiento de Vygotsky en relación al lenguaje y el pensamiento? ¿Cómo entender la distancia entre ambos elementos, por un lado, y la síntesis entre ellos, por el otro?

Para comprenderlo debemos recordar previamente que en la ontología spinozista la idea es representativa sólo de manera contingente, pues los atributos y los modos, es decir, el alma y el cuerpo, actúan o se expresan cada uno con independencia del otro, pero en forma paralela.

Sucede, como ya hemos dicho, que cada uno de estos atributos expresa una “esencia formal” de la sustancia única –Dios– y lo hace paralelamente al o a los otros atributos, sin ninguna relación causa-efecto entre ellos.

Pues bien, poco antes del pasaje de la *Ética* recién mencionado, el propio Spinoza apela a la necesidad de distinguir “entre las ideas y las palabras con las que

significamos las cosas” (117). Creemos que aquí estamos en presencia de la clave para entender los vínculos entre Spinoza y Vygotsky a este respecto, a saber, la relevancia del significado, que aparece en ambos casos como un concepto al que debemos atender.

A nuestro parecer, al hablar de “significado” estamos hablando de un gesto violento, de una convención arbitraria. Dar un significado es siempre asignar un lugar supuestamente “correcto” a un objeto cualquiera, que excluye otros muchos y margina palabras que tal vez pudieran expresar lo mismo de mejor forma. El poeta chileno Enrique Lihn lo explica muy bien cuando dice, a propósito de lo inefable: “Nada tiene que ver el dolor con el dolor / nada tiene que ver la desesperación con la desesperación / Las palabras que usamos para designar esas cosas están viciadas” (1989: 13).

Y sin embargo, es necesario que existan significados para que se produzca efectivamente comunicación. Es el terreno que necesariamente debemos habitar. Elementos tan radicalmente disímiles, como ideas y palabras, se encuentran en este ámbito constituido por los significados, entendidos aquí como generalizaciones y signos. Vygotsky lo aclara en detalle:

“El mundo de la experiencia puede ser ampliamente simplificado y generalizado antes de traducirse en símbolos. Sólo de esta forma se hace posible la comunicación, puesto que la experiencia individual reside únicamente en su propia conciencia, y es, estrictamente hablando, no comunicable. Para convertirse en transmisible debe ser incluida en una determinada categoría, que por convención tácita, la sociedad humana considera una unidad. De este modo, la comunicación verdadera presupone una actitud generalizadora, que es una etapa avanzada en el desarrollo del significado de las palabras” (1973: 27).

Así las cosas, las formas superiores del intercambio de las personas pueden efectuarse sólo porque el pensamiento del hombre refleja una realidad conceptualizada, lo que a gran escala supone un innumerable número de generalizaciones bastante arbitrarias o no necesarias. Todo lo cual nos devuelve al problema del “yo”, y al profundo grado de incidencia social en su formación, teniendo a la vista que para Vygotsky la función primaria del lenguaje es la comunicación entre individuos.

Ahora bien, para Vygotsky el pensamiento y el lenguaje no arrancan de una sola raíz. A su juicio, la palabra es originalmente para el niño “una propiedad más que un símbolo del objeto, y que éste aprehende antes la estructura externa de la palabra-objeto que su estructura simbólica interna” (79). Así, incluso en un niño en edad escolar, el uso funcional de un nuevo signo está precedido por una etapa de aprehensión de la estructura externa del mismo. Por ello, sólo en el proceso de operar con las palabras asumidas primero como propiedades de los objetos, el niño descubre y consolida su función como signos. El pensamiento y el lenguaje se desarrollan a lo largo de vías distintas que convergen en un punto determinado. Es un curso que habrá de continuar más tarde con el desarrollo del lenguaje interiorizado y del pensamiento verbal.

En esta perspectiva, podemos concluir que el desarrollo del pensamiento individual puede alcanzarse sólo si antes se han abierto las puertas al entorno. Los objetos de la realidad circundante determinan fuertemente nuestra propia vida. Bien podríamos decir que antes de comunicarnos con el mundo, es él quien se ha comunicado con nosotros. Es que el “yo” es y está en un intercambio permanente, en una relación constante con el resto de las personas y de las cosas, de modo que éstas configuran también su variable, provisoria, identidad.

### **Bibliografía**

Aristóteles. *Física*. Editorial Gredos, España, 1995.

Deleuze, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Chile, s.f. a.

<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>

Extraído desde Internet el 16 de julio de 2011.

Deleuze, Gilles. *Spinoza, 1978 / 1981, Intégralité Cours Vincennes*. Francia, s.f. b.

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=188&groupe=Spinoza&langue=1>

Extraído desde Internet el 16 de julio de 2011.

Descartes, René. *Discurso del método*. Editorial Sarpe, España, 1984.

Lihn, Enrique. *Diario de muerte*. Editorial Universitaria, Chile, 1989.

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza Editorial, España, 1999.

Piaget, Jean. *Seis estudios de psicología*. Editorial Labor, España, 1991.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ediciones Orbis S.A. Hyspamerica, Madrid, 1980.

Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Editorial Paidós, 1996.

Vygotsky, Lev. *Pensamiento y Lenguaje*. Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1973.

Zourabichvili, François. En *Réponse de François Zourabichvili à Pierre Macherey*. Savoirs Textes Langage, Unité Mixte de Recherche 8163, Francia, s.f.

<http://stl.recherche.univ->

[lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Zourabichvili.html](http://lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Zourabichvili.html)

Extraído desde Internet el 16 de julio de 2011.