

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Mariela Genovesi

CBC-FSOC-UBA

mariela.genovesi@gmail.com

Eje 9: “Teorías. Epistemologías. Metodologías”

Herencias y rupturas. Una lectura histórico-social de la teoría epistemológica de Piaget

Abstract: Este trabajo tiene como objetivo trazar el esbozo de una aproximación socio-histórica que apunte a reconsiderar el lugar que ocupa la noción de representación dentro de la teoría psicogenética y epistemológica de Piaget. Noción deudora del pensamiento de la Filosofía Moderna, pero al mismo tiempo crítica y discontinua. Cuestión que no resulta ser una contradicción sino una muestra del «orden general de configuración» que se instituye como condición de posibilidad de todo saber, de toda pregunta y de todo problema que surge o se traslada de época en época y afecta la conformación de la epistemología y las teorías y prácticas científicas. Sobre la noción de representación, Castoriadis afirma que siempre se ha contemplado en referencia a otra cosa –intelección, sensación, realidad- estando sometida a la normatividad incorporada a la lógica-ontológica heredada, la greco-occidental. ¿Qué herencias del pensamiento moderno se encuentran en la noción de representación postulada por Piaget? ¿Cuáles son los elementos de continuidad y de distanciamiento? ¿Cuál es el vínculo con la problemática del conocimiento y la subjetividad? Preguntas que apuntan a desentrañar la presencia de la lógica-ontológica heredada, para re-pensar algunos de los elementos propios de la teoría epistemológica piagetiana desde una “concepción ampliada” (Marí: 1990) e histórico-social (Castoriadis: 1983) de la filosofía de la ciencia.

Desde su surgimiento, la Filosofía Moderna ha puesto a la noción de representación como uno de sus ejes centrales, principalmente, en relación con la fundamentación del conocimiento y la constitución de subjetividades. Pero la apropiación de esta noción por otras disciplinas, puntualmente durante el Siglo XX y hasta la actualidad, condujo a que las investigaciones y debates en torno suyo se extendieran por fuera de la órbita del pensamiento filosófico. Así la noción de representación ha sido abordada desde las Ciencias Políticas, la Semiótica, las

Artes Visuales, la Psicología, la Literatura –entre otras- para pensar, desde las derivas de la representación política, los procesos de semiosis social, la representación cinematográfica, teatral o estética, hasta las representaciones sociales o los procesos de representación cognitiva. Pero ante ellas subyace el mismo problema, su complejidad conceptual, porque todas estas disciplinas, para diferentes campos y temáticas, remiten al concepto de representación. Pero ¿qué es la representación? ¿Cómo definirla?

Al respecto, consideraremos el trabajo desarrollado por Corinne Enaudeau quien supone que la noción de representación se encuentra apresada por una paradoja. Paradoja que remite al vínculo entre su definición y las dos operaciones de formalización -la transparencia y la opacidad- de las que precisa para ser efectiva.

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

No obstante, si ella es una mediación entre la «ausencia» y la «presencia», es decir, si ella formaliza y le da una existencia a la ausencia mediante una presencia que ella misma produce en el propio acto de sustitución y reemplazo, es ella la que le permite a la «cosa» tener una existencia, ficticia, pero una existencia al fin. Por eso, sostiene Enaudeau «por imperfecta que sea la copia, sin embargo, sigue siendo el único acceso al modelo»¹ puesto que de otra manera no se llegaría a la «cosa»; porque la única forma de conocer lo incognoscible, lo absoluto, se da en el «*espacio escénico*» de la representación. Por lo tanto, prosigue -citando lo expresado

¹ Enaudeau, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006; pp 31

por Derrida en una conferencia titulada «Envío»²- «desde que hay envíos, y los hubo desde siempre, algo como la representación no aguarda, y hay que arreglárselas con ella»³. Siendo la manera de «arreglárselas» con ella, «al hacer de la representación la alienación ilusoria pero necesaria del Logos»⁴, de la construcción de la sociedad, de su doxa y/o episteme.

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

Estas preguntas nos conducen a considerar el carácter socio-histórico de la mediación representativa, motivo por el cual, vale la pena citar nuevamente a Derrida quien sostiene -al hablar de esta operación de formalización- «el aparecer, no se produce sin aparato, en él se hace de repente señalable la presencia o la presentación, que se presta a quedar señalada en la representación»⁵. Ese «aparato» pues, sería la «forma», la forma mediante la cual «las cosas en sí mismas» pasan a ser presentadas, a ser «imágenes», «nombres», «definiciones», «ciencia»; a ser puestas en relación para constituir «leyes», «axiomas», «modelos»; es decir, a ser duplicados alegóricos del lenguaje. No obstante, la forma bajo la cual ese «aparato» se efectivice, o emerja el espacio escénico de la representación –para reponer los términos utilizados por Enaudeau-, dependerá de las condiciones socio-históricas involucradas en el proceso de mediación. Esto significa que «las cosas en sí mismas» tal y como son presentadas, tal y como son puestas en relación, y tal y como pasan a constituir leyes, modelos o axiomas dependen de la estabilidad de un «eîdos», de un arquetipo de

² Conferencia dada en 1968 en el XVIII Congreso de la Sociedad Francesa de Filosofía sobre el tema «la representación»

³ Derrida, Jaques; «Envío» en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996

⁴ Enaudeau, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006; pp 35

⁵ Derrida, Jaques; «Envío» en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996

configuración y articulación histórico-social dentro del cual se establecen ciertos vínculos – entre unas representaciones y otras- de acuerdo con una serie determinada de reglas de producción y de reconocimiento. En consecuencia, para Enaudeau el eídos «asegura una estabilidad, una «aspecto», un «ser» al flujo perpetuo de las cosas, como único modo de hacerlas conocibles (...) porque designa tanto su contorno externo (la figura visible) como su estructura interna (lo inteligible)»⁶. Estabilidad y «garantía de verdad» del eídos que radica en el orden común de configuración que sigue y en el orden de articulación de sentido que engendra, puesto que, para que dicho entramado funcione, las representaciones y los vínculos que entre ellas se establecen, deben ser reconocidos como tales. Esto es así, porque sólo si son reconocidos pueden reproducirse y darle sustento y legitimidad al orden, al *eídos*, que los produce. En palabras de Enaudeau «el *eídos* es verdadero, en cuanto es lo estable, lo identificable» (lo reconocible) «en el movimiento que lo repite y multiplica, lo envía sin fin de un representante a otro»⁷. Esto, a su vez, puede relacionarse con la idea de «tipo» trabajada por Castoriadis y que remite a la creación de la sociedad. Para Castoriadis este entramado, esta articulación entre las representaciones, por un lado, y las significaciones y vínculos asociados a ellas, por el otro, serían creaciones de una sociedad. Creaciones necesarias para darle vida a esa sociedad en un tiempo y espacio determinados puesto que son las que animan el lenguaje social y las prácticas que le son propias. Y –agrega Castoriadis- «esta creación es génesis ontológica, posición de un eídos, ya que lo que de tal manera se pone, establece e instituye cada vez, (...) es *tipo* que permite una reproducción indefinida de sus instancias, las cuales únicamente son en general y son lo que son en tanto instancias de este tipo»⁸.

Según lo expuesto hasta acá, la escisión entre la ausencia y la presencia se resolvería, entonces, articulándose con un eídos, con un orden general y común que supondría «traer a la presencia» lo ausente bajo una forma particular. Separación, por otra parte, que sólo puede ser resuelta en el espacio escénico de la representación en tanto “aparato”, o mejor dicho, en tanto *dispositivo representativo*. En consecuencia, ya no estaríamos en condiciones de hablar sólo en términos de «representación» porque estaríamos hablando de lo imposible, de lo que subyace a toda posibilidad de lenguaje y conocimiento. Por eso mismo, es necesario referirse a la noción de representación en los términos -y dentro de la conformación- de un «dispositivo representativo». Problemática ésta que será abordada a partir de la noción de

⁶ Ibid pp 29

⁷ Ibid, pp 31

⁸ Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, pp 290

dispositivo pensada por Foucault y ampliada por Deleuze. Pero asimismo, y como correlato, es necesario hablar también de las condiciones socio-históricas dentro de las cuales ese dispositivo se constituye y se enmarca. Porque al ser una mediación no determinada, la representación -devenida en *dispositivo representativo*- puede reemplazar, suplir a la “cosa” generando una forma particular que puede cambiar o permanecer estable. O incluso, la definición (*logos*) o la significación que esa mediación adquiera puede ser la que se transforme o perdure, o el vínculo de esa mediación con otra mediación. Es decir, las condiciones socio-históricas nos remiten al «juego cambiante de las fuerzas sociales en una época histórica dada»⁹ que repercuten en el orden general y común a partir del cual se producen las mediaciones representativas y las definiciones, enlaces y significaciones asociadas a ella. Al respecto, Castoriadis establecerá una diferencia entre las “formas instituidas” o las “formas instituyentes”, siendo las primeras, “formas-figuras relativamente fijas y estables” –normas, reglas, leyes- en y por las cuales se le da existencia a la sociedad; y las segundas, “formas-figuras nuevas”, creaciones originales que hacen estallar la fijeza y la estabilidad de esas formas instituidas ocasionando una disrupción en el orden de los *tipos* o en la posición del eidos vigente. Por consiguiente, es necesario retomar al respecto tanto la perspectiva de Foucault como la de Castoriadis para ampliar y exponer la noción de dispositivo representativo en relación con las condiciones socio-históricas o con lo histórico-social.

Continuidades y rupturas: la representación como dispositivo

Por *dispositivo*, entendemos lo expuesto por Foucault. Si bien ésta ha sido una noción largamente trabajada y revisitada por el autor a lo largo de su obra, desde este trabajo recuperaremos la definición que él le otorga en una entrevista concedida en 1977: «lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos»¹⁰. El dispositivo, entonces, sería una especie de «mediación representativa» que

⁹ Marí, Enrique; *Elementos de epistemología comparada*, Bs. As. Puntosur, 1990, pp 145

¹⁰ Foucault, Michel; *Dichos y Escritos*, vol III, Biblioteca de Filosofía; Editora Nacional, Madrid; pp 229

conformaría el «suelo positivo» sobre el cual se asientan los enlaces y las formas que definen el «ordenamiento» de las condiciones de posibilidad de todo preguntar, de toda práctica discursiva, de todo saber, de toda ley; es decir, de todo objeto de conocimiento y tipo de subjetividad. Por consiguiente, el dispositivo -agregaré Foucault- «se halla pues siempre inscripto en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo lo condicionan»¹¹. Dentro de esta perspectiva, el saber resulta ser producto de un orden puntual entre las representaciones y las «cosas» que estas representan, atravesado por relaciones de continuidad y discontinuidad con lo histórico-social. Bajo estos términos, el saber no es entendido como un conocimiento o teoría sobre un objeto, sino como resultado de ese «suelo positivo» de enlaces entre determinados elementos, «elementos de positividad» sobre los cuales han aparecido ciertas ideas, ciencias, reflexiones y no otras. Por ese motivo, el saber se comprende, además, en términos de poder en la medida en que abre todo un campo de «positividades» para producir y legitimar esos enlaces, esos dispositivos que procuran rivalizar o superar a otros. Por eso, agregaré Deleuze, esto supone entender al dispositivo como «una máquina para hacer ver y para hacer hablar»¹² cuya inteligibilidad se encuentra inscripta en un determinado régimen u orden histórico de «curvas de enunciación y visibilidad»¹³ puesto que «cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella»¹⁴. La forma representativa que adquiera la ausencia, su vínculo con otra representación, su definición y su significación social dependerá de esas curvas de enunciación y de visibilidad que le darán una determinada forma, sentido y lazos de conexión de acuerdo con los regímenes de luz, los criterios de unión o disociación que en cada época se produzcan.

Por eso mismo, y si bien el dispositivo representativo engendra al suelo positivo dentro del cual se articularán las mediaciones representativas que darán lugar a los elementos de positividad que establecerán las identidades, los enlaces y las significaciones válidas para el eidos de cada tiempo vigente; resulta oportuno señalar, además, que dentro de ese entramado surge y se gesta también el propio dispositivo representativo. Porque con la conformación del suelo positivo se abre todo un juego de posibilidades, un haz de remisiones –pensándolo en términos de Castoriadis- que no pueden preverse ni predecirse. Es decir, con el devenir

¹¹ Ibid, pp 229

¹² Deleuze, Gilles; “¿Qué es un dispositivo?”, publicado en *Michel Foucault, filósofo*. Ed. Gedisa, 1999, pp 155

¹³ Ibid, pp 155

¹⁴ Ibid, pp 155

histórico-social surgen elementos, relaciones entre elementos u otros significados asociados a esos elementos que en un principio no estaban ni pensados, ni anudados, ni articulados de esa manera. Es que el dispositivo también resulta ser «un conjunto multilineal»¹⁵, un «ovillo», una «madeja» compuesto por líneas de diversa naturaleza que siguen direcciones diferentes sometidas a variaciones y a derivaciones también diferentes. La imagen que hoy, por ejemplo, representa a tal ausencia, la definición de esa mediación y la significación que ésta adquiera puede cambiar a futuro. Asimismo, pueden cambiar una de estas variables -su significación- mientras que las otras -la mediación y su definición- pueden mantenerse estables.

No obstante, la base, el suelo positivo, será el ordenador final y último de esta serie de “multiplicidades” que surjan, muten y se repliquen en su despliegue histórico-social. Multiplicidades que pueden en algún momento contrariar o incluso discrepar con el status quo de esa base positiva si es que afectan a los “elementos de positividad”. Es decir, dado que estas positividades son las que hacen manifiestas, visibles las condiciones de posibilidad “orientadoras” de la futura red de elementos; si las mediaciones representativas que anudan, que definen y que le dan sentido a esas positividades cambian, cambia el orden de configuración del dispositivo representativo. Ahí es donde emergen y se hacen visibles las continuidades y las discontinuidades histórico-sociales. Por lo expuesto, se torna preciso pensar entonces, al dispositivo representativo como producto y como ordenador, a la vez, de cierto orden general de configuración o -para decirlo en términos de Foucault- de cierta *episteme*¹⁶.

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

¹⁵ Ibid, pp 157

¹⁶ Cabe destacar que el término “episteme” ha sido concebido por Foucault de manera diversa a lo largo de sus diferentes etapas de trabajo y desarrollo. En este trabajo en particular se adopta una mirada cruzada entre su concepción expuesta en *Las Palabras y las Cosas* (1966) y en *la Arqueología del Saber* (1969)

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

El término *episteme* le permite a Foucault establecer cortes diacrónicos y transversales sobre el orden de configuración para caracterizar los diferentes momentos en los que el dispositivo representativo cambia de “positividades”, por eso mismo, se pueden trazar ejes de análisis más cortos y precisos. Castoriadis, por el contrario, desestimaría este tipo de abordaje porque su intención es analizar el devenir del orden de configuración que afecta al entramado histórico-social. Es decir, le interesa apreciar la permanencia y la continuidad del eidos en el tiempo porque sólo así se podría dar cuenta del peso ontológico de la lógica greco-occidental, aquella que determina lo indeterminado siguiendo un criterio matemático, una *dimensión conjuntista-identitaria*. Esta lógica “naturalizaría” las mediaciones entre los elementos, sus definiciones y sus relaciones porque expondría el carácter opaco de la representación, eclipsaría los vínculos de contingencia y no-coincidencia que se dan entre ellos, ocultando el trabajo de la trama histórico-social. Pues, esa lógica determinaría qué relación puntual debería gestarse entre una ausencia y una presencia, para determinar definiciones, imágenes, significaciones siguiendo un ordenamiento matemático. Por consiguiente, para Castoriadis no podrían establecerse cortes en el abordaje y en el análisis del «conjunto de los elementos distintos y definidos, que se relacionan entre sí mediante relaciones bien determinadas»¹⁷, aquellos que le dan identidad, fijan e instituyen a una sociedad, porque todo «corte», toda

¹⁷ Castoriadis, Cornelius; *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2007, pp 284

«estructuración» introduciría para Castoriadis una «ocultación de lo histórico-social»¹⁸ al ocultarse el peso y la tradición de esa lógica-ontología heredada¹⁹. Pero ¿Qué es y cuál es la lógica-ontología heredada? ¿Qué relación guarda con lo histórico-social y con su estudio o forma de abordaje? ¿Qué vínculo mantiene con las formas instituyentes? ¿Cómo pueden gestarse estas formas o a través de que dimensión para instituir algo diferente a lo instituido?

En palabras de Castoriadis, “la lógica-ontología heredada está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida histórico-social; hunde sus raíces en las necesidades inexorables de esta institución de las que, en cierto sentido, es su elaboración y su arborescencia. Su núcleo es la lógica identitaria o de conjunto, y es precisamente esta lógica la que campea soberana e ineluctable sobre dos instituciones sin las cuales toda vida social resulta imposible: el lenguaje y la representación social (*legein*) y la acción social (*teukhein*)”²⁰. Esto significa que la mediación entre la “cosa” y la presencia, la forma a través de la cual esa presencia produce la realidad y en consecuencia, crea, instituye la sociedad, se genera al interior de esta lógica-ontología heredada que, para representar y actuar sobre el lenguaje y las prácticas sociales, pone en funcionamiento la lógica identitaria o de conjuntos. Siendo ésta, para Castoriadis, una lógica de la *determinación*, puesto que a través de ella se determinan los elementos y sus relaciones “de causa a efecto, de medio a fin” estableciendo las categorías de todo lo pensable²¹. Por eso, sostiene Castoriadis “El resultado más extremo y más rico de la lógica identitaria es la elaboración de las matemáticas. Es allí, sin duda, donde hay que buscar la razón principal de la fascinación que las matemáticas han ejercido sobre la filosofía desde Pitágoras y Platón hasta Husserl. Esto viene a ser lo mismo que decir que las matemáticas han parecido ofrecer siempre el único modelo disponible y efectivamente realizado de una verdadera demostración, a saber, una determinación suficiente de lo que se dice en su necesidad”. Esto significaría que las matemáticas serían las ciencias que posibilitarían

¹⁸ Ibid, pp 284

¹⁹ Sostiene Castoriadis: «Se sabe que los “estructuralistas” se han distinguido en esta retórica, que les permitía enmascarar el vacío que en ellos hace las veces de reflexión sobre la historia. Así pues, esta última se vuelve mera yuxtaposición de “estructuras” (o en otros campos, de “episteme”) diferentes desplegadas longitudinalmente y cada una esencialmente atemporal. Pero entonces, ¿Por qué hay diversas estructuras o episteme que se “suceden”? Respuesta: porque están sometidas, como ha podido decirse a “erosiones”. Al parecer las estructuras se gastan a fuerza de ser utilizadas. Curiosa propiedad del tiempo ésta, que le permite, sin ser nada, sin postular nada, sin dar existencia a nada, erosionar lo que es» (Castoriadis: 2007: 344)

²⁰ Ibid, pp 281-282

²¹ En palabras de Castoriadis, si dentro de la lógica-ontología heredada “ser” quiere decir ser determinado, la sociedad y la historia sólo son en la medida en que tienen determinado su lugar en el orden total del ser (como resultado de causas, como medio de fines o como momento de un proceso), y al mismo tiempo el orden interno y la relación necesaria entre uno y otro; órdenes, relaciones y necesidades que se expresaban en forma de categorías, es decir, de determinaciones de todo lo que puede ser en tanto que puede ser (pensado)” en *La institución imaginaria de la sociedad*, pp 272

“demostrar”, “explicar” mediante lazos concretos de “necesidad” e “identidades plenas” aquello que descansa en enlaces arbitrarios y representativos.

Es decir, el ordenamiento matemático –o más precisamente la lógica de conjuntos- le suministraría al lenguaje la forma mediante la cual éste debe mediar entre “las cosas” y las presencias efectivas, para “crear”, “determinar” representaciones y dispositivos representativos susceptibles de ser matematizados²². De esta manera, el orden identitario, la *mathesis* universal que se generaría a partir de estos elementos y relaciones entre elementos, permitirían hablar “de un conjunto, o pensar en un conjunto” porque “reunir en un todo” objetos distintos y definidos, significa también, disponer del esquema de la reunión “como colección en un todo, el conjunto es unidad –idéntica consigo mismo- de las diferencias”²³. Así, se definiría un orden de configuración, un eidos legítimo para articular y crear sentido.

En consecuencia, sostiene Castoriadis “la inherencia recíproca de la lógica identitaria y de la teoría de conjuntos (o de las matemáticas formales y formalizables) no es otra cosa que la expresión de un mismo hecho: el de que ambas son elaboraciones y explicaciones de lo que ya se encuentra en funcionamiento en y por el *legein*”²⁴. El lenguaje es conjuntista e identitario, su forma de operar y de efectivizar “ausencias” se desarrolla así, separando, disgregando elementos *no-coincidentes* para luego reunirlos en un todo. Es decir, el lenguaje opera a partir de estos mecanismos de formalización que son inherentes a la problemática de fondo: no hay un representante determinado para una ausencia, para “una cosa” inaccesible e incognoscible. Para presentarla, hay que partir de la disgregación, la separación, la transparencia de la representación –que no es “la cosa”, la ausencia- y que luego adopta la forma opaca de un “todo”, de una reunión efectiva –la representación “es” la cosa. A partir de esto último, surge la determinación, “la postulación del ser como ser-determinado” y “la existencia como determinidad”²⁵. Tesis donde asienta su falsa idea de origen la lógica-ontología heredada -la greco-occidental²⁶-, que busca efectivizar “una elaboración y una extensión totalizadora de sus exigencias” a partir de las matemáticas. Orden a partir del cual se constituye y se le da identidad a la sociedad. Identidad que para Castoriadis es instituida

²² En la definición de *Legein*, Castoriadis contempla estas operaciones: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir: condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición” en *La institución imaginaria de la sociedad*, pp 354

²³ *Ibid*, pp355

²⁴ *Ibid*

²⁵ Por ejemplo partir de la creencia de que la cosa en sí, existe como cosa en sí más allá de que nunca el sujeto pueda acceder a ella.

²⁶ Hace 25 siglos, el pensamiento grecolatino se constituyó, se elaboró, se amplificó y se afinó sobre la base de esta tesis: ser es ser algo determinado (einaí ti); decir es decir algo determinado (ti legein) (...) esta evolución (...) ha sido la institución que Occidente ha realizado del pensamiento como razón. (Castoriadis: 2007: 351)

“como regla y norma de identidad, como primera norma y forma, sin la cual no habría nada que pudiera ser de la sociedad, en la sociedad ni para la sociedad”²⁷.

Ahora bien, a medida que el lenguaje y el hacer social van generando estos dispositivos representativos se va produciendo un orden de configuración y articulación, un eidos –dirá Castoriadis-, un suelo positivo –dirá Foucault- en relación con esa lógica-ontología heredada, pero también, se va conformando al mismo tiempo la dimensionalidad, el despliegue propio de lo histórico-social como eje estructural de las configuraciones y articulaciones posibles para cada tiempo y lugar²⁸. Despliegue que al darse dentro de la “lógica-ontología de lo mismo, de la repetición” no permite la emergencia del “autodespliegue” de una entidad, de una nueva lógica²⁹, “como posición de una nueva organización, de una nueva forma, de un nuevo eidos, para pensar una creación, una génesis que no sea meramente devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo por lo mismo, como ejemplar diferente del mismo tipo”. No hay ruptura entonces para Castoriadis, lo que hay son pequeñas discontinuidades dadas por la *dimensión imaginaria*, por la dimensión significativa del lenguaje que remite a nuevas articulaciones, a nuevos enlaces que instituyen “nuevas formas” que no acaban con la lógica-ontología heredada pero que la dinamizan, extendiendo sus límites. Al respecto, la relación que la *dimensión imaginaria* mantiene con la *dimensión conjuntista-identitaria* es de “inherencia recíproca o de implicación circular”. Esa inherencia recíproca o implicación circular está dada porque la sociedad instituida –el tiempo identitario- no se opone a la sociedad instituyente –el tiempo de la significación- sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas instituidas en y por las cuales lo “nuevo”, lo “disruptivo” puede darse existencia histórico-social. Formas instituyentes que serían significaciones, un “haz indefinido de remisiones interminables” a otras “significaciones y/o no-significaciones - aquello a lo que las significaciones se refieren o aquello con lo que se relacionan” puesto que “el léxico de las significaciones está abierto por doquier; pues la significación plena de una palabra es todo lo que, a partir o a propósito de esa palabra, se puede decir, pensar, representar o hacer socialmente”. No obstante, y si bien la significación escapa a las determinaciones de la lógica identitaria de conjuntos, no puede romper con ella en tanto eidos, en tanto orden de configuración histórico-social. Por este motivo, las “rupturas”, “las discontinuidades” que se observan en los cambios entre los dispositivos representativos se dan en la dimensión

imaginaria, porque no llegan a romper del todo con la dimensión identitaria, que es la que subsiste y la que continúa.

Por consiguiente, y para recapitular, desde la perspectiva de Castoriadis no sería lícito establecer “cortes transversales” para el abordaje de lo histórico social porque al efectuar esos cortes, se estaría “ocultando” lo vigente, lo que perdura, es decir, la continuidad de la lógica-ontología heredada -en tanto dimensión conjuntista-identitaria (formalizada a través de las matemáticas y las operaciones de distinción, segregación, identidad, diferencia y unión)- y en tanto montaje falaz del pensamiento heredado –el greco-occidental- que ubica el origen de lo histórico-social por fuera de lo histórico-social propiamente dicho –porque lo ubica en un ordenamiento matemático y no en las producciones socio-históricas de cada tiempo y lugar. Al pensar a la representación, o al conocimiento como copia, como mimesis de la idea (Platón); o como “realidad objetiva” de “la cosa” (Descartes); o como una “representación para sí” de “la cosa” que se asume como incognoscible aunque dada (Kant); se parte de una determinación inicial, de un ser-determinado. La representación, en consecuencia, surge sobre esa determinidad y ella misma se concibe dentro de esos términos, quedando excluida la posibilidad de entenderla como creación, indeterminación, posibilidad³⁰. La representación entonces, será asociada al conocimiento, o mejor dicho, al acceso, a la formalización del conocimiento y, en consecuencia -y con la constitución del proyecto moderno- al sujeto, cuando la determinación se institucionalice a través de la separación y disgregación del sujeto-objeto. Y así como en un principio estará emparentada con la sustancia pensante (Descartes), más tarde con los sentidos y con los aspectos propios de la cognición de la naturaleza humana (Hume), hacia el final de la *episteme* moderna, estará unida también a las reglas, a las categorías; es decir, a las operaciones formales de la Razón, esas que luego, hacia el siglo XX Piaget intentará explicar a partir de los procesos de formación psicogenéticos.

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

³⁰ La lógica-ontología y el pensamiento heredado han sido gobernados por la negación de la creación, por la necesidad de reducir a toda costa la historia a la repetición y de presentar esta repetición como determinada por una instancia exterior a ella, física, lógica y ontológica. (Castoriadis: 2007: 318)

dispositivo representativo moderno para ver en torno a qué elementos, qué «positividades» se ha conformado el eidos de la dimensión conjuntista-identitaria en lo que respecta a la noción de representación y en su relación con el conocimiento y con el sujeto. Por consiguiente, este andamiaje teórico será el que nos posibilite el arribo a la reconsideración del lugar que ocupa la noción de representación dentro de la teoría psicogenética y epistemológica de Jean Piaget. Reconsideración, de todos modos, que sólo puede aproximarse y tratarse dentro de términos generales a partir de asentar las bases de este tipo de abordaje socio-histórico.

Los órdenes del saber en la Modernidad: la representación, el sujeto y el conocimiento

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

Para Foucault, en el siglo XVII se funda con Descartes el «orden clásico» aquel donde la representación se constituye como el «espacio general del conocimiento» cuyo postulado reside en la convicción de que sólo se puede conocer «representándose» los fenómenos y sus relaciones. Hasta ese momento y durante el Renacimiento, sostendrá Foucault, los enlaces se regían mediante los «lazos sólidos y secretos de la semejanza a lo que marcaban»³¹ porque el mundo se conocía mediante analogías y la resonancia simpática entre cuerpos, dado que entre ellos se desenvolvía cierto tipo de psiquismo³² que le permitía a las cosas comunicarse entre sí. En sintonía con esto, para Heidegger las cosas –o lo ente– pertenecían a un «determinado escalón del orden de lo creado» y «se correspondían» con «la causa creadora (analogía

³¹ Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*, Capítulo II: “La prosa del mundo”; ed Siglo XXI; 2002; pp 33

³² Por ese entonces cobran valor –sobre todo en ámbitos cercanos a la alquimia, la magia, la astrología– las ideas relacionadas con el hилозоísmo (del griego hyle, materia, y zoe, vida - materia dotada de vida) y el pampsiquismo (pan, todo, y psyche, alma – todo posee alma, hasta las cosas, la materia inerte) de los filósofos pre-socráticos

entis)»³³ hasta que, con el advenimiento de la Modernidad, se convierten en «imágenes», en un producto de la actividad representativa del hombre. Lo ente, la cosa sólo es y puede tener presencia en esa representación, que le da un sentido y una forma (arbitraria). Así, «la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas»³⁴ que siguen «criterios» y normas también concretas. Esta concepción de la noción de representación será la que se relacione con la propuesta cartesiana del *ego cogito* y la fundamentación del conocimiento científico. El sujeto cartesiano se constituirá como fundamento del conocimiento verdadero a partir de la vinculación de la representación (el pensar) con la existencia en el cogito («yo pienso»); certeza a través de la cual se conformará un conocimiento sistemático del mundo (*scientia*) amparándose en la verdad de los principios matemáticos intuitivos y en la garantía de verdad que ofrece la existencia de Dios.

Ahora, el orden ya no se funda en la analogía mística ni en el silogismo, sino en lo evidente y en el método demostrativo que conduzca a éste. Entre la cosa y la imagen que se genere de ella, se deberá respetar cierta semejanza sí, pero en términos de correspondencia objetiva, de medida y orden, para conservar y obtener de ella un conocimiento claro. Afirma Descartes, «Si una idea A representa algún objeto X que es F, entonces la característica F que realmente puede estar presente en el verdadero objeto X, se dice que está presente en la idea solo “objetiva” o “representativamente”»³⁵. Por ejemplo: me figuro la idea en mi mente de la torre Eiffel como una torre que tiene la propiedad de ser alta, entonces la altura que, en efecto, pertenece a la torre real, se encuentra presente “objetiva” o “representativamente” en mi idea, porque mi imagen contiene una característica verdadera de la torre. De esta manera, la representación funciona como un instrumento de conocimiento mediato porque supone una cierta equivalencia y correlación entre algunas propiedades del objeto y las propiedades de la “imagen” que lo sustituye en la mente. Con esto se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la episteme de la cultura occidental renacentista.

Pero con Kant se establecerá una ruptura, puesto que al poner en cuestión el fundamento, el origen y los límites de la representación, marcará para Foucault el umbral de la *episteme moderna*. En lugar de focalizarse en la representación y en su evidencia indubitable – tal como sucedía en la episteme clásica-, Kant se dirige a pensar lo que hace posible a la

³³ Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo” en Caminos del bosque. 1938, pp 8

³⁴ Ibid

³⁵ Cottingham, John; *Descartes*; Capítulo II: “El método cartesiano”; UNAM, México, 1995, pp 82

representación en su generalidad. Esto instituye la emergencia de un nuevo dispositivo representativo que promueve otro orden de configuración que afectará a la ciencia y al lugar del sujeto. La ciencia se verá afectada porque se produce una nueva forma de acceso al conocimiento, ya que ahora no es suficiente *conocer* mediante la representación de los fenómenos y sus relaciones (como en la episteme clásica), sino que es preciso anticiparse a ellos. Asimismo, el sujeto se convertirá en objeto de conocimiento porque al importar las condiciones de posibilidad del conocimiento y la experiencia, las preguntas se trasladan del objeto a la objetividad de la representación, objetividad que descansa en el sujeto (trascendental)-. A partir de ahí se entiende la conversión del sujeto en objeto de estudio puesto que se produce un desplazamiento que va de la representación a las condiciones de posibilidad subjetivas de la representación.

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

Más arriba, se hizo mención a Heidegger y a su idea del cartesianismo como fundamento de la era moderna, pero llegados a este punto, sería interesante destacar que para el autor, la metafísica de Descartes no sólo es fundamento, sino también la «consumación de la metafísica occidental»³⁶. Sostiene Heidegger, que con la interpretación del hombre como *subyectum*, como fundamento del conocimiento y garante de la verdad, «Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo»³⁷. Porque de esa manera, la idea platónica -en tanto sustancia inmaterial y pura- ya no sería el centro de constitución de la representación, sino la actividad representativa del hombre, que es la que se instituye como principio y sustancia. En esta relación es que se aprecia además, el origen de la lógica y la ontología greco-occidental heredada denunciada por Castoriadis

Esto nos trae nuevos problemas, la entrada en escena del «hombre» en tanto sujeto empírico y como correlato directo, el surgimiento de las «Ciencias Humanas». Esto último, remite a esa doble posición que ocupa el hombre en ese nuevo ordenamiento, a la vez que se lo considera un “sujeto que conoce”, se convierte en “objeto de un saber”. Por esto mismo, si al ideal de

³⁶ Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*. 1938

³⁷ Idem

ciencia hasta el siglo XVIII lo constituían la física y la matemática - orden dentro del cual el hombre era mayoritariamente concebido como sujeto de conocimiento- en el siglo XIX serán la biología, la economía y la lingüística las ciencias que se transformen en los nuevos modelos -al aparecer el hombre como objeto de conocimiento-, en los nuevos órdenes de configuración bajo el cual las demás ciencias (las humanas) se proyecten.

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

La epistemología psicogenética de Jean Piaget

Hablamos entonces del vínculo entre la representación, el conocimiento y el sujeto. Relaciones que dentro del discurso filosófico se darán primero bajo la forma de la gnoseología o la teoría del conocimiento y luego, ya en el siglo XX, de la epistemología, al remitir ésta, más precisamente, al conocimiento científico. Aquí es donde debemos situar a la teoría psicogenética de Piaget cuya propósito radicaba en acudir a la investigación y experimentación psicológica para tratar de construir una epistemología de base científica al sustituir la pregunta metafísica “¿Qué es el conocimiento en sí?” por una pregunta verificable y de índole evolutiva “¿Cómo se pasa de un estado de menor a mayor conocimiento?” Esta pregunta -que guiará todo el andamiaje teórico de Piaget- se sostendrá a través de dos premisas elementales; que la *acción* es el punto de acceso al conocimiento y que la *representación* es la fuente del pensar.

Piaget que había realizado importantes estudios en Biología³⁸ quería asimismo elaborar una explicación biológica del conocimiento para unir el problema del conocimiento – la formación de las estructuras de pensamiento lógico del sujeto o las categorías kantianas- con el de la organización biológica general (las ideas darwinistas acerca de la evolución de la especie). Este desafío es expresamente mencionado por él en el prefacio del primer tomo de *Introducción a la epistemología genética*, libro que publica en 1949 tras 20 años de investigación en el área: «Desde nuestros estudios en zoología, el doble interés por los problemas de la variación y la adaptación y por las preguntas lógicas y epistemológicas nos ha hecho soñar con la construcción de una epistemología biológica fundada exclusivamente sobre la noción de desarrollo»³⁹. En 1964 con la publicación de *Seis Estudios en Psicología* retoma estas cuestiones para mencionar los principios fundamentales sobre los cuales se erige la psicología y la epistemología genética destacando, en dicha oportunidad, la importancia del proceso de equilibración en lo que respecta a la teoría del desarrollo de las funciones cognoscitivas, porque explica la génesis y el pasaje de las estructuras –pre-operatorias y operatorias- a través de los *mecanismos de asimilación y acomodación*⁴⁰. Para eso, recupera gran parte del edificio teórico kantiano con la salvedad de querer mostrar que las estructuras lógicas se encuentran prefiguradas en estructuras más débiles y de carácter pre-lógico (regulaciones sensorio-motrices, perceptivas y representativas a nivel pre-operatorio) y que entre ambas se desarrolla un proceso de equilibración y continuidad. De esta manera, las estructuras lógico-matemáticas ya no serían formas a priori sino el modo continuo de un estado A (esquema sensorio-motor) que desencadena en un estado B (esquema representativo) «siendo el estado B más estable que el estado inicial, sin dejar por ello de ser su prolongación»⁴¹. De esta manera, las categorías, los conceptos puros, las formas bajo las cuales el entendimiento “construye” el objeto, serían *adaptaciones* del sujeto, quien construye su ambiente asimilándolo a esquemas propios al mismo tiempo que acomoda estos esquemas a las restricciones que el ambiente le presenta. Por eso, el sujeto cognoscente sólo puede *conocer* al objeto *actuando* sobre él. Con Piaget aparece la *praxis*, la práctica como instancia generadora de sentido y “constructora de lo real” «tendente a consecuciones y no a enunciar verdades; a resolver problemas de acción»⁴² a construir un sistema de esquemas de

³⁸ Había realizado un doctorado en biología con especialización en biología filosófica en la universidad suiza de Neuchâtel.

³⁹ Piaget, Jean; *Introduction a l'épistémologie génétique – Tome I*; Presses universitaires de France; 1949; pp 5

⁴⁰ La asimilación designa la incorporación de elementos extraños o novedosos a las estructuras precedentes; y la acomodación, la acción en sentido contrario, a una modificación que el sujeto experimenta en virtud del objeto.

⁴¹ Piaget, Jean; *Seis estudios en psicología*; 1964; pp 180.

⁴² Piaget, Jean e Inhelder, B; *Psicología del niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1984.

asimilación basado en estructuras causales y espacio-temporales⁴³ que le permiten al sujeto a la vez que conocer, estructurar el conocimiento. Pero esta estructuración, este conocimiento no pasa por la conciencia explícita sino que en su devenir, la va conformando. Por este motivo, dentro de la teoría piagetiana, el objeto no se concibe como una construcción de la representación, sino como una construcción producto de la relación dialéctica que mantiene con el sujeto debido a las transformaciones que ambos sufren en el proceso de interacción -lo que sí será producto de la representación, cuando está logre conformarse, es el conocimiento racional que el sujeto obtendrá de esa relación con el objeto.

La separación sujeto-objeto constitutiva de la teoría del conocimiento racionalista y empirista, se resuelve para el constructivismo en el marco de concebir al conocimiento del sujeto como una construcción, como una actividad - ya no a la manera kantiana en términos de aperccepción trascendental y síntesis de la objetividad- con carácter dinámico, situacional entre el sujeto y el objeto. Al respecto, Piaget rescata las ideas de Bergson, quien ya comprendía la relación del sujeto con el mundo en términos de acción, y aprecia las intuiciones husserlianas en la medida en que se dirigen a los fenómenos sin una separación del sujeto y el objeto. Al respecto, afirma Vuyk en *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget* «La explicación de Piaget de los estadios del periodo sensorio-motor nos proporciona una descripción de la experiencia pre-reflexiva que desempeña una importante función en la fenomenología. De acuerdo con Bolton, Piaget estaría “seguramente de acuerdo con la idea de Merleau-Ponty de que el hecho primario de la conciencia no es “pienso” sino “puedo”»⁴⁴

Por consiguiente, el análisis de la elaboración y uso de la noción de representación realizada al interior de la teoría piagetiana debería efectuarse dentro del marco de abordaje socio-histórico trazado, puesto que en ella es posible observar la permanencia de concepciones heredadas y la emergencia de elementos disruptivos que cambian los vínculos y las significaciones de los “elementos de positividad”. Pese a respetar una mirada en cierto sentido kantiana de la cuestión –debido a la relación entre las condiciones de posibilidad trascendentales y empíricas que aún subsisten a la hora de construir su noción de representación-, Piaget también acude un enfoque transdisciplinar a los fines de su proyecto psicológico y epistemológico. Conceptos propios de la economía, la lingüística, la biología, la filosofía aparecerán en los diferentes aspectos que atañen a la función, al surgimiento y a la

⁴³Dichos esquemas son engendrados por repeticiones que no ocurren simplemente al azar, sino que los movimientos que inicialmente aparecen de manera caótica se van ordenando paulatinamente, se regularizan y se van repitiendo en forma coordinada. Se trata entonces de movimientos organizados con un objetivo determinado.

⁴⁴ Vuyk, Rita; *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget*; Alianza Editorial; pp 407

consolidación de la actividad representativa. Pero más allá de eso, y de los aportes diferenciales arrojados por su teoría respecto de la relación sujeto-objeto y de la formación práctica, activa, dialéctica del conocimiento; en términos generales, la representación será concebida como la fuente del pensar, como un acto consciente y subsidiario de esquemas de conocimiento elementales, comunes y no reflexivos -por no ser lógicos ni propios del saber científico (esquemas representativos). Asimismo, su interiorización será pensada a la manera clásica, como una imagen mental que sustituye el modelo ausente. Por consiguiente, se aprecia la continuidad de esa lógica-ontología heredada que denunciaba Castoriadis puesto que la representación sigue siendo entendida como una determinación y en consonancia con esa concepción inaugurada por el cartesianismo.

Bibliografía General

ARFUCH, Leonor: "Representación" en *Términos críticos de Sociología de la cultura*, Bs As, Paidós, 2002

CARPIO, Adolfo; *Principios de Filosofía*; Capítulo X "El idealismo trascendental. Kant"; Ed Glauco

CASTORIADIS, C: *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2007

CASTORIADIS, C: *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.

CASTORINA, A; KAUFMAN, A; LENZI, S (comp): *Psicología genética: aspectos metodológicos e implicancias pedagógicas*, Bs As, Miño y Dávila, 1984

CASTORINA, José Antonio; CASAVOLA, Horacio y KAUFMAN, Ana María (1988). *Temas de Psicología y Epistemología Genética*. Buenos Aires, Tekné. Clase nº 4: "Nociones fundamentales de la teoría" y Clase nº 1: "Origen de la Psicología Genética a partir de problemas epistemológicos".

COTTINGHAM, John; *Descartes*; Capítulo II: "El método cartesiano"; UNAM, México, 1995, pp

CRAGNOLINI, Mónica y MALIANDI, Ricardo (Comps); *La Razón y el Minotauro*; Ed Almagesto; Bs As; 1998

DELEUZE, Gilles; “¿Qué es un dispositivo?”, publicado en *Michel Foucault, filósofo*. Ed. Gedisa, 1999

DERRIDA, Jaques; “Envío” en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996

DESCARTES, René; *Meditaciones Metafísicas*; Caronte Filosofía; Buenos Aires; 2004

ENEADEAU, Corinne; *La paradoja de la representación*; Paidós; Buenos Aires; 2006;

FERREIRO, Emilia; Jean Piaget, el hombre y su obra; 1999

FOUCAULT, Michel; *Dichos y Escritos*, vol III, Biblioteca de Filosofía; Editora Nacional, Madrid

FOUCAULT, Michel: Las palabras y las cosas, Siglo XXI, Bs As, 2002

FOUCAULT, Michel: Arqueología del Saber, Siglo XXI, Bs As, 2000

GARCÍA, Rolando (1996). “Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia”. En: *Boletín de la Academia de la Investigación Científica*, 1996 (28). México. Pp. 5/9.

HEIDEGGER, Martin. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*. 1938

HUME, David; *Investigación sobre el conocimiento humano*; Introducción y Secciones I, II, III, IV, V, VI y VII; Ed. Biblioteca Nueva; Madrid; 2002

KANT, Immanuel; *Crítica de la razón pura*; Prólogo de la Segunda Edición (1787); Colihue Clásica; Buenos Aires; 2009; pp 256

LAMMANA, Paolo E; *Historia de la Filosofía III - De Descartes a Kant*; Capítulo X – El criticismo: Kant; Librería Hachette; Buenos Aires; 1964, pp 385

MARÍ, Enrique: Elementos de Epistemología Comparada,

PIAGET, Jen: Seis estudios de psicología, Buenos Aires, Corregidor, 1974.

PIAGET, Jean: La formación del símbolo en el niño. Buenos Aires, FCE, 1990.

PIAGET, Jean: *Biología y conocimiento*. México: Siglo XXI, 1989.

PIAGET, Jean e INHELDER, B.: Psicología del niño, Madrid, Ediciones Morata, 1984.

VUYK, Rita; *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget*; Alianza Editorial; 2000