

EL JOVEN PIAGET

PILAR PALOP(*)

1. UN PIAGET MUY DESCONOCIDO

Hay un Piaget que no se ha reeditado ni traducido. Es un Piaget lírico y entusiasmado, bastante diferente del metódico hombre de ciencia, de lenguaje sobrio y riguroso. Se trata de un Piaget amigo y amante de filosofar que se nos reveló en *Sagesse et illusions de la Philosophie* (1965). Es un Piaget rabiosamente idealista, para quien «l'action est la servante de l'idée» (1916, p. 10) y el pensamiento la fuente de toda actividad; un Piaget que contrasta con este que conocemos, cuya más genuina enseñanza es, precisamente, la de que el pensamiento lógico racional procede de las acciones sensoriomotrices.

Pero en aquel Piaget, no inédito pero sí olvidado, y tan diferente — incluso antagónico— al que sus libros nos tienen acostumbrados, en aquel joven Piaget novelesco y lleno de misticismo, se encuentran, sin embargo, expresadas, como soberbias y luminosas intuiciones, los conceptos más importantes que desarrollará el Piaget maduro. Podría decirse, incluso, que todas las claves de la obra piagetiana se encuentran ya esbozadas en esas tempranas obras que hoy pocos leen, principalmente en *La Mission de l'idée* (1916), *Rechercher* (1918) y *Deux types d'attitudes religieuses: Immanence et transcendance* (1928).

No existe, pues, ruptura sino continuidad entre esos «dos» Piaget, en apariencia tan dispares. Y esa continuidad descansa, sobre todo, en la presencia tenaz, dentro de la obra del ginebrino, de ciertas ideas filosóficas que concibió en su juventud y que nunca le han abandonado. Son estas ideas las que han inspirado los más fecundos experimentos de la Epistemología Genética y aquellas que este gran psicólogo trató siempre de verificar en el terreno empírico.

El mismo Piaget, en un escrito autobiográfico (1966), advertía, con mirada retrospectiva, que toda su obra se resolvía en la exposición incansable

(*) Universidad de Oviedo.

y bajo formas diferentes de *una única idea*, a saber: una cierta concepción de las relaciones entre los todos y las partes.

Acaso resulte extremada esta afirmación. No es una única Idea la que Piaget ha perseguido sino un conjunto de ellas. Pero un conjunto tan armonioso y trabado que bien pudiera designarse como un «sistema», pese a las protestas del propio Piaget contra quienes le atribuyen el «tener un sistema» (Bringuier, 1977, p. 246).

En todo caso, dentro de ese sistema, su interpretación de las relaciones entre el todo y las partes ocupa un lugar central, como veremos. Pero esa Idea es solidaria, ya desde las obras tempranas de Piaget, de otra convicción no menos fundamental. Se trata de un vitalismo muy afín al bergsonian y que el futuro creador de la Epistemología Genética elabora en la forma de un monismo integral: la Vida —pensada como una realidad cargada de potencialidades «ideales»— es el Todo, es decir, el propio Dios inmanentizado. De ella, a través de su despliegue evolutivo, surgirán las múltiples figuras (biológicas, psicológicas, espirituales) que pueblan nuestro universo.

Lo cierto es que este monismo de la vida no fue nunca independiente de la concepción piagetiana de los todos y las partes. En definitiva, son la especie y el organismo biológicos aquellos paradigmas de totalidad que Piaget adoptará como modelo.

El objeto de este trabajo va a consistir en regresar al primer Piaget para poner de manifiesto cómo se gestaron, en su pensamiento juvenil, esas ideas que, a pesar de ser filosóficas o incluso metafísicas, han prevalecido a través del tiempo, plasmadas siempre a lo largo de toda su obra. Por cierto que, de demostrar que ello ha ocurrido efectivamente así, cabría poner entre paréntesis esa «desconversión» que el propio Piaget dijo haber sufrido con relación a la Filosofía (1965). Y quedaría con ello probado que las ciencias particulares no pueden nunca devenir ajenas ni absolutamente independientes de las ideas filosóficas.

2. LA IDEA Y LA VIDA

La Mission de l'Idée (1916), el primer libro publicado por Piaget (cuando tenía exactamente veinte años) consiste en un conjunto orgánico de meditaciones ingenuas, vehementes y teñidas de religiosidad, pero de sumo interés para ahondar en la génesis biográfica de la Epistemología Genética.

La obra se iniciaba como «Himno a la Idea» en el que Piaget, al modo de un manifiesto, exponía, con no poca exaltación, la tesis central de su escrito: «Tout est idée, sort de l'idée et rentre en l'idée» (1916, p. 4).

Porque la Idea era concebida como la fuente misma de todo cuanto existe y como el lugar en que todo se resuelve; como el motor del mundo («c'est l'idée qui mene le monde», p. 10) y el argumento mismo del ser. Sería pen-

sada, además —al modo del *apeiron* de Anaximandro o de la *materia prima* de Aristóteles— como eternamente joven y constantemente renaciendo y como manantial, siempre renovado, de todo lo existente:

«La idea se renueva sin cesar. Existe desde toda la eternidad y existirá eternamente. Las ideas mueren y se suceden; pero así como la vida sólo es verdaderamente vida extinguiendo día a día los seres y las razas que atraviesa con su ímpetu, así también la idea, en su carrera ascendente, no crea más que aparentando destruir» (1916, p. 4).

A pesar de su sabor hegeliano, no hay que pensar, sin embargo, la «idea» de Piaget con las categorías del romanticismo alemán, sino, más bien, con las del criticismo francés o las del bergsonianismo, pues Piaget había bebido el idealismo ya fermentado en los odres de Boutroux, de Guyau y de Fouillé. En *Recherche* se referirá al criticismo con un elogio apasionado, caracterizándolo como un «mouvement qui incarnait en France une si forte jenseuse, la plus sérieuse peut-être de la nation pensante» (1918, p. 42). Y se confesará tributario de Fouillé:

«Todo Fouillé descansaba en esa noción fecunda según la cual la Idea es la ley de la evolución. La Idea es una fuerza mezclada con las fuerzas materiales, combinándose con ellas para formar la vida (...) El conocimiento de las Ideas-fuerza —conocimiento interior— seguiría, pues, siendo el patrimonio propio de la Filosofía» (1918, p. 45).

Por tanto, la «Idea» de Piaget es, ante todo, la «Idea-fuerza» de Fouillé: una energía espiritual que infundiría en la materia todo germen de vida y todo conato de acción.

A tenor de estas concepciones, el joven Piaget se acoge a un idealismo integral que le impulsa, incluso, a describir la propia acción como «sierva» de la Idea, como secuela o consecuencia del pensamiento y no a la inversa, según defenderá luego a lo largo de toda su obra madura. La siguiente cita puede ejemplificar bien la radicalidad de su idealismo en aquella primera época:

«La revolución se hizo en los paseos de Rousseau y no en las asambleas o en las revueltas callejeras (...). La República futura se gestó gracias a las quimeras de los idealistas (...)

La acción es bella y buena, pero lleva en su seno el germen de su muerte, porque constriñe y desnaturaliza la Idea y porque nada es por sí sola. En cambio, la Idea se basta plenamente» (1916, p. 11).

Con todo, la «Idea» de Piaget no se recluye en la de Fouillé; es también, y a la vez, un transformado del *élan vital* de Bergson y, en esa medida, no se infunde sino que se confunde con la esencia misma de lo viviente y llega, incluso, a oponerse a la inteligencia (Cfr. 1916, p. 19), al menos en tanto en cuanto el intelecto amenaza en el hombre al sentimiento y al instinto.

Al modo de Bergson, Piaget habla de la vida (es decir de la Idea) como «une force, un élan, une courant de conscience» (1916, p. 17) y la explica

como fuente de toda unidad y armonía porque, a través de los oscuros instintos, engendra la solidaridad «dans les unités qu'elle embrasse» (1916, p. 18), generando así totalidades orgánicas cada vez más vastas.

Sin embargo, ese ingenuo híbrido de *idea-fuerza* y *élan vital* que Piaget formulaba con el alborozo de un descubrimiento adolescente contenía ya dos ingredientes genuinamente suyos que caracterizarán siempre el pensamiento piagetiano.

Se trata, en primer lugar, de un monismo de inspiración biologista que le hará pronto desechar el dualismo bergsoniano (Cfr. 1918, pp. 51-52) o el de Fouillée y concebir en una línea continua, sin fisuras, el proceso evolutivo de la materia a la vida, de la sensación al pensamiento, de lo viviente a lo racional. De hecho, la propensión de Piaget hacia un monismo vitalista fue muy temprana: incluso la primera lectura de Bergson, cuando Piaget tenía 15 años, la realizó bajo esa óptica, tal y como se relata en *Sagesse* (1965, p. 12).

«La lectura de Bergson fue para mí una revelación (...): en un momento de entusiasmo próximo a la alegría del éxtasis me sobrecojió la certidumbre de que Dios era la vida, bajo la forma de ese *élan vital*. Ello me procuraba, además, un pequeño campo de estudio que alimentaba mis intereses biológicos. La unidad interior quedaba, así, conseguida en la dirección de un immanentismo que durante muchos años me satisfizo» (1965, p. 12).

Pero además, y en segundo lugar, Piaget manifestaba ya en *La Mission de l'Idée* otra convicción propia, según la cual la evolución biológica se orienta a la configuración de totalidades cada vez más estables, donde las partes o unidades constitutivas alcanzan su realidad en el equilibrio del todo:

«Dónde quiera que esté, la vida aporta armonía, solidaridad entre las unidades que abraza y crea por encima de esas unidades que las engloban y que las sobrepasan» (1916, p. 18).

Es esta segunda convicción la que Piaget llamará «mon unique idée» (1966): la Idea de equilibrio estructural, tan característica de su pensamiento. De esta idea de totalidad de equilibrio serán inseparables las nociones centrales de la Epistemología Genética: el concepto de *estadio*, de *esquema de acción*, de *sujeto epistémico*, de *invariante físico-matemática*, etc. Por ello resulta particularmente interesante examinar la génesis de ese concepto de «equilibrio» en el joven Piaget y releer, a esa luz, *Recherche*, una novela filosófica escrita en 1918 y que contiene ya de un modo explícito el primer esbozo de estas concepciones.

Antes, sin embargo, de hablar de esa novela conviene recordar hasta qué punto el pensamiento de Piaget se nutre de un espíritu de unidad y armonía, habiéndose plasmado en un sistema y en una concepción del mundo tan coherente y cerrada que no carece de cierta belleza plástica.

Se diría que toda la obra de Piaget traduce esa aspiración a la unidad, como si una necesidad interior le hubiese guiado, desde siempre, a buscar la

reconciliación de todo lo real, la estructuración ordenada de sus diferentes partes, la gradación armoniosa de sus momentos. Ello explica que el monismo vitalista de que hace gala no sea, en modo alguno, ajeno a su concepción de las relaciones entre todos y partes. Sólo desde esa íntima aspiración a la unidad y a la armonía es posible entender a Piaget y entender, igualmente, lo que de sí mismo nos cuenta en *Recherche*.

3. A LA BUSQUEDA DE LA CONCILIACION Y LA ARMONIA

Piaget no se manifestó en Recherche como un brillante novelista, pese a lo cual este relato de la zozobra espiritual de sus años mozos será, para cualquier biógrafo del futuro, un testimonio del mayor valor.

El mismo título de la novela es ya indicativo de esa pasión por investigar que caracterizará a Piaget a lo largo de su vida.

Recherche conserva, además, toda la gracia y el impudor adolescentes y refleja —por esa misma inmodestia que la pubertad exhibe— una imitación franca del Descartes torturado por la duda —por ejemplo, el que retrató Baillet (*La vie de Monsieur Descartes*, Daniel Horthemels, París, 1961)— o del atribulado y arrebatado Rousseau de *Las confesiones*. Este último autor es tomado explícitamente como modelo, ya que dice Piaget, refiriéndose a Sebastián, el protagonista de su novela: «Il aurait voulu des discours a la Rousseau, petits d'apparence et gros de germes et de passions» (1918, p. 66).

Sebastián, el citado protagonista de la novela, era en realidad el propio Piaget. En sus *Conversaciones con Jean Piaget* le preguntó Bringuier años más tarde: «¿Sebastián era usted?» «Era yo», respondió Piaget (Cfr. Bringuier, 1977, p. 29).

El motivo de las tribulaciones espirituales de Sebastián es la incertidumbre de la vida moral, tal y como Kant la había dejado planteada, al hacer constar el primado de la razón práctica, también, a la vez, al subrayar la imposibilidad de fundamentarla en la razón pura, i.e., en el conocimiento teórico.

Ese legado de Kant constituyó, como es sabido, el núcleo de las preocupaciones del criticismo francés, pues Fouillée, Guyau y especialmente Boutroux habían erigido en el centro de sus reflexiones el problema de conciliar la ciencia con la moral (y con la fe). Intentaban encontrar un fundamento absoluto para los valores, comparable a esa certidumbre apodíctica que garantiza la verdad en el conocimiento científico.

Si Piaget asumió como suyo y con particular vehemencia este reto, tan caro al criticismo, ello fue —según nos relata en *Sagesse* (1965, p. 12)— porque había vivido, en su experiencia familiar, el problema: su padre, ateo, representaba a sus ojos el espíritu científico; su madre, creyente, los valores morales y religiosos.

Todo ello explica, en gran medida, el contenido de *Recherche*, cuyas primera y segunda partes consisten, fundamentalmente, en una confesión autobiográfica. La tercera parte contiene, en cambio, el esbozo de un pequeño sistema metafísico que, pese a su ingenua formulación, encierra ya todas las ideas que Piaget ha mantenido a lo largo de su obra y que, a partir de ese momento, orientarán el desarrollo de su pensamiento científico.

Sebastián, el protagonista de esa fenomenología espiritual, aparece como un joven necesitado de evidencias absolutas y movido por un amor incondicional a la verdad:

«Su sed de absoluto no retrocedía ante ninguna consecuencia y quería perseguir el ideal a cualquier precio (...) Poco importa nuestra debilidad; la única belleza de la vida es la consagración a la verdad, aun a riesgo de desertar de la vida» (1918, p. 14).

Abrigaba Piaget ya entonces una hermosa convicción que siempre le ha inspirado, según la cual la investigación científica es, ella misma, una actividad ética o incluso religiosa. Porque, para el sabio, la búsqueda de la verdad es un deber moral, así como también la manifestación de una fe: la fe en un Absoluto desconocido, en el cual se hallarían las claves del Universo. Y así, dice Piaget:

«Había en la búsqueda de Sebastián la certidumbre de la victoria, porque toda búsqueda es una religión. Toda búsqueda afirma, por su existencia misma, que hay en la vida, en el Universo, en lo desconocido, un Valor absoluto, fuente de todos los valores de verdad y de bien. De otro modo no habría búsqueda posible. Si todo vale, si lo falso es de la misma naturaleza que lo verdadero, lo malo igual que lo bueno y lo feo idéntico a lo bello, ya no puede haber certidumbre y cuanta mayor incertidumbre más preguntas y más soluciones. Lo verdadero es de naturaleza moral, porque el espíritu decidido a afirmar la verdad y solamente la verdad se compromete, por ello mismo, en una decisión moral» (1918, p. 107).

Ese *pathos* por lo verdadero y por la certeza absoluta lo veía Piaget obstaculizado por la imposibilidad de dar a la fe y a la moralidad un fundamento científico, es decir, por la imposibilidad de conjugar la ciencia con la fe. Ese sería, según Sebastián, «le problème qui est à l'origine de tout le déséquilibre actuel (...) le problème du siècle» (1918, p. 21). Consciente de que el conocimiento científico sólo puede dar constancia de hechos, no de deberes, Sebastián, tal y como Piaget lo describe, se encontraba sumido en una conmoción espiritual:

«Su sed de verdad absoluta le poseía. Sabía que si el ser y el valor son irreductibles, ello es a causa de que no conocemos íntegramente el ser. Si alcanzáramos lo Absoluto sabríamos por qué los valores valen y Sebastián no había renunciado a alcanzar lo Absoluto. Creía en la Metafísica y creía poder conciliar algún día en ella el ser y el valor, la ciencia y la fe» (1918, p. 23).

Atraído primero por las religiones, pero sin conseguir creer en ese dios revelado que permite la ignorancia y el mal (Cfr. 1918, pp. 33 y ss.) y desengañado pronto de ese liberalismo protestante que en un principio le había atraído, Sebastián buscará más tarde en la Filosofía la mediación entre ciencia y ética. Pero tampoco los diferentes sistemas filosóficos contemporáneos, a los que pasa revista, parecen satisfacerle: ciertos filósofos —Boutroux, Bergson— ahondan todavía más en el indeseable hiato entre materia y espíritu, instinto e inteligencia, verdad científica y mística de los valores. Otros fundan la sabiduría en el escepticismo (pragmatistas) o en un cientismo estrecho (positivistas).

El positivismo clásico sí que le producía a Sebastián cierto respeto y veneración, en la medida en que Piaget, como Comte, también aspiraba a unificar todas las ciencias en un sistema y a reconciliarlas con los valores, tratando de fundamentar sobre dicho sistema un programa ético de ingeniería social. De hecho, la Epistemología Genética, ya desde su obra fundacional (Piaget, 1950), retomará el ideario de la unidad de las ciencias, ofreciendo un sistema circular de las mismas (Cfr. 1950, vol. III, pp. 273-278 y 295-296). Se entiende bien que, en este sentido, el joven Piaget haya visto en Comte un precursor:

«Augusto Comte es, en este punto, un precursor mucho más profundo de lo que pudiera pensarse, al haber intentado una de las más interesantes conciliaciones entre la ciencia y la fe. La salud (*salut*) social descansaría, a su juicio, en una síntesis objetiva de las ciencias que nos entregaría las leyes de la naturaleza, las leyes de la vida y las leyes de la sociedad, además de una síntesis subjetiva de las facultades humanas, incluidas el amor y la fe, es decir, la búsqueda de una humanidad organizada en torno a las ideas de orden y progreso. Ya no más dogmatismo, sino sólo una fe pura y una ciencia libre» (1918, p. 86).

Sebastián confesaba no encontrar, sin embargo, en el positivismo ninguna evidencia que permitiera realizar, con certidumbre plena, esa síntesis suprema entre el saber y el deber. Y así, abatido por el escepticismo que creía descubrir en sus contemporáneos y advirtiendo, con creciente temor, la amenaza del nacionalismo, del conservadurismo y del dogmatismo (la ficción de la novela se desarrolla en los años que precedieron a la primera guerra mundial), Sebastián es preso de una gran conmoción intelectual, con tintes que evocan, incluso, la aparatosa escenografía de los sueños de Descartes. También a Sebastián le será revelada una misión:

«Sebastián se veía de nuevo en aquella habitacioncilla con la cama de hierro y las paredes encaladas de blanco, con algunas cuartillas manchadas sobre el escritorio y una vela que hacía vacilar algunas sombras sobre las desnudas paredes. Se hallaba de rodillas junto a su cama, extendiendo todo su ser hacia un Dios desconocido al que ahora comenzaba a comprender. Y, lleno de una emoción sagrada,

acogía con alegría, pero con espanto, la misión divina de reconciliar, a través de su vida, la ciencia y la religión. Sentía a Dios y le dejaba apoderarse de él sin verle, pero escuchando una música augusta que conmovía el fondo de su ser y que hacía brotar de su interior fuerzas desconocidas, un entusiasmo sobrenatural.

Y con los ojos llenos de lágrimas interrumpía su oración para sentarse en el escritorio en el cual, con todo candor, anotaba las primeras evidencias de su filosofía» (1918, p. 96).

A partir de este momento se afianzará en Sebastián la convicción de que debía consagrar su destino a edificar una síntesis de los saberes fundada en una evidencia transcendental: el valor absoluto de la vida. Esa evidencia le permitiría, de un lado, elaborar una «suma» de las ciencias, pero, de otro, se prolongaría necesariamente en un proyecto de *salud* social:

«Sebastián recuperaba, con mayor fuerza que nunca, la fe en su misión. Nunca había estado tan convencido como entonces del valor de la investigación teórica, ya que, gracias a esa investigación se había liberado él mismo del tormento de la incertidumbre (...) Su cerebro en ebullición fabricaba proyectos fantásticos, toda una suma científica a edificar, un curso de síntesis de las ciencias de la vida, equivalencia y prolongación del Curso de filosofía de Comte y que pretendería, como este último, aportar la salvación social» (1918, p. 113).

4. LA LOGICA COMO CUALIDAD DE LA VIDA

Si Sebastián era, efectivamente, Piaget, y si las ideas que se esbozan en *Recherche* fueron, efectivamente, las que conmovieron sus años de adolescencia, resulta indudable que a este gran pensador le fue revelado su destino de una forma gozosa, casi mística; al menos así fue como él mismo lo vivió.

Este destino —su *misión*, como él mismo lo llamaba— permanecerá desde entonces ligado a ciertas evidencias que se habrán de ir decantando a lo largo de una actividad copiosa y prolongada. La más importante y central de esas evidencias, la que subyacerá, de hecho, al edificio entero de la Epistemología Genética, es aquella según la cual la realidad biológica lleva inscritos o prefigurados, en su materia, los más altos valores del espíritu y de la razón. O, dicho de otro modo: que el *logos*, es decir la racionalidad, preside nuestro mundo de una manera transcendental, porque sus caracteres se hallan virtualmente encerrados, no sólo en el pensamiento sino en las raíces materiales de la organización viviente.

Pues bien, esta evidencia, cuya versión más acabada lo constituye *Biología y Conocimiento* (Piaget, 1967) es, de modo principal, la que en cierto momento de su juventud Piaget creyó descubrir, presintiendo en ella una verdad que le pareció inamovible y en la cual cifró la esperanza de poder fundar, de una vez para siempre, todas las restantes verdades. Por boca de

Sebastián, Piaget la formulaba entonces como la evidencia en el *valor absoluto* de la vida:

«... la voluntad primitiva es la de afirmar el valor de la vida y la negación de ese valor es una voluntad derivada.

Hay, pues, un valor absoluto, tanto para el Universo como para el yo, puesto que la vida está directamente presente en el orden de las cosas» (1918, p. 167).

La vida se constituiría en fundamento trascendental del conocimiento y de la actividad ética. Del conocimiento a causa de que esas evidencias que nos aparecen como necesariamente verdaderas son el resultado de nuestra constitución cerebral, tal y como la evolución orgánica la ha configurado en nuestra especie. Y es de esta manera —*more biológico*— como habría que interpretar el a priorismo kantiano. Pero también la vida fundamentaría trascendentalmente la moral, ya que el principio de conservación se identificaría con el Bien, así como el Mal se relacionaría con todo aquello que atenta contra la potencia de la vida. Tal habría sido el núcleo de la doctrina de Spinoza y de los más importantes sistemas éticos.

La virtualidad explicativa de lo viviente emanaría, según Piaget, de la presencia en las realidades biológicas, de un *principio de organización*, él mismo racional. Esa racionalidad no sería de naturaleza *cuantitativa* —como la que preside, a través de las Matemáticas, el mundo físico— sino de tipo *cualitativo* (Cfr. 1918, pp. 149-154). Es decir, consistiría en una racionalidad lógica y no matemática, habida cuenta de que Piaget, siguiendo a Bergson (Cfr. Bergson, 1889, pp. 90-92 y 80-83) ha propendido a asimilar la lógica a totalidades cualitativas, frente a los sistemas cuantitativos o matemáticos (Cfr. Piaget, 1971).

Piaget entendía en este sentido que frente a las realidades físicas, que se explicarían en función de partes discretas, las totalidades vivientes formarían siempre conjuntos continuos y orgánicos, para los cuales no cabría la cuantificación de las partes, sino solamente el análisis cualitativo de su relación con el todo.

Las totalidades de esta segunda clase —fueran biológicas, psicológicas o sociales— constituirían *géneros* o bien *organismos*, es decir en cualquier caso, totalidades de tipo lógico, establecidas en función de una *identidad* de naturaleza *esencial* (la de la especie en relación a los individuos) o *sustancial* (la que define, por ejemplo, la invarianza de un organismo en desarrollo).

La identidad característica de esos todos vivientes sería concebida por Piaget a través de la noción de «equilibrio», noción que formuló por primera vez en estos escritos de juventud, pero que recibirá, a través de toda la obra piagetiana, diferentes formulaciones y aplicaciones, constituyéndose en el eje de su doctrina.

Esta Idea de *equilibrio* la concibió Piaget, según nos relata él mismo en varios lugares (Cfr., p. e., Piaget, 1952, pp. 133-134, o bien Piaget, 1965, cap.

I, A) a partir de ciertas reflexiones sobre la noción biológica de «especie». Dice Piaget haberse debatido durante cierto tiempo entre dos posiciones biológicas extremas, ninguna de las cuales le contentaba: el *realismo*, según el cual las especies serían algo real, y el *nominalismo*, para el que la especie sería tan sólo un nombre. Al fijismo realista de las especies se opondrían la variabilidad real de los individuos y sus transformaciones evolutivas; la solución nominalista, por su parte, entraría en conflicto con la propia efectividad de la especie, irreductible a la condición de un mero nombre. Piaget creyó haber hallado una solución en el concepto lógico de «universal», de «género». Su maestro A. Reymond le hizo ver que dicha solución había sido ya dada por Aristóteles (Cfr. Piaget, 1965, Cap. I).

Sin embargo, la relación establecida por el joven Piaget entre la noción biológica de «especie» y el concepto lógico de «género» estaba contagiada de bergsonianismo. El propio Bergson, en *L'Evolution Créatrice* (1907, pp. 99-102 y 578-589), había explicado la pluralidad y diversidad de las especies biológicas como una fragmentación en el espacio de algo que fue, en el origen, la unidad germinal de un impulso de vida; un impulso que no pudo desplazarse en una trayectoria recta y única a causa de las resistencias del mundo material.

Piaget buscó una explicación similar. Postulaba, para ello, una hipotética organización vital primitiva, cuyo equilibrio habría sido perturbado por un medio hostil (Cfr. 1918, p. 158). Como consecuencia de los obstáculos encontrados, la vida originaria se habría fragmentado en partes discretas en el espacio, pero que conservarían, al menos, su realidad de todo unitario, en la forma de un universal o de un género, a saber, en la especie biológica. Por otro lado, el equilibrio unitario se habría restablecido, asimismo, en cada individuo como miembro de la especie, pues cada uno se habría configurado, de nuevo, como un organismo, como un todo organizado.

El individuo y la especie, constituyendo dos diferentes clases de totalidad, realizarían dos distintas clases de equilibrio (Cfr. 1918, p. 159). El equilibrio de la especie sería de tipo *extensional* y quedaría bien conceptualizado en la noción platónica de «paradigma» o de «universal». El equilibrio del organismo individual sería, según Piaget, *intensional* y se correspondería con lo que Aristóteles había llamado «forma».

Ahora bien, el «paradigma», como esquema de unidad e identidad *esencial* y la «forma», como esquema de unidad e identidad *substancial* son conceptos lógicos y, en cuanto tales, entidades ideales que se realizan en los individuos particulares, pero sin ser ellas mismas nada real. Esta naturaleza *ideal* del equilibrio es algo a lo que Piaget ha concedido siempre suma importancia. A la luz de estos datos, resulta, incluso, posible comprender por qué aquellas primitivas tesis de *La Mission*, en apariencia tan rabiosamente idealistas, en las que se afirmaba que la Idea era el argumento mismo del ser, la que lo penetra y organiza, eran concepciones ingenuas y oscuras, pero preparatorias y anticipadoras de toda la teoría piagetiana del equilibrio.

Porque el equilibrio es, precisamente, tal y como Piaget lo concibe, esa idea o idealidad que, no siendo nada real sino sólo posible, se encuentra, sin embargo, inscrito en las realidades al modo de una tendencia o vección que las mueve hacia posiciones más estables. En este sentido, dice Piaget en *Recherche*:

«Sí, es cierto que la idea es la ley de la vida orgánica, pero no la idea como estado de conciencia, sino la idea como agrupación particular de fuerzas. Lo fáctico es una forma de equilibrio —o de desequilibrio—; lo ideal es otro equilibrio, tan real, en cierto sentido, como el primero, pero a menudo esbozado más que realizado: lo ideal es un caso límite, como dicen los matemáticos o incluso el equilibrio pleno al que tienden los equilibrios falsos o inestables de la realidad» (1918, p. 46).

En obras posteriores, piaget explicitará en qué consiste esa naturaleza «ideal», pero inserta en lo real, del equilibrio: en aquel conjunto de operaciones o transformaciones lógicas virtuales que se hallan implicadas por aquellas otras, ya realizadas, con las cuales forman un sistema o combinatoria posible (Cfr. Piaget, 1950, vol. I, pp. 45-57. Cfr., también, 1957, pp. 34-35).

En esta primera formulación, sin embargo, el equilibrio aparece como un estado cualitativo *ideal* de las totalidades orgánicas, en cuanto tienden a conservarse como tales.

Ese equilibrio cualitativo podría, según Piaget, revestir diversos grados de estabilidad, de acuerdo con las tres posibilidades siguientes: A) La cualidad del todo se impone a la de las partes. B) Las cualidades de las partes conforman al todo. C) Existe acción recíproca entre el todo y las partes (1918, p. 153).

Sólo la tercera de estas formas podría conceptuarse como equilibrio en sentido pleno: los otros dos estados conllevarían una cierta dosis de inestabilidad y serían, por tanto, transitorios, pugnando siempre por contrarrestarse mutuamente, hasta alcanzar la forma ideal del equilibrio.

5. LA SINTESIS EN EL EQUILIBRIO

Este sencillo esquema, por el que se explicaba en *Recherche* la naturaleza del equilibrio cualitativo, es el mismo que Piaget ha explicado, casi sin variaciones, para dar cuenta de las diferentes estructuras genéticas del pensamiento, así como de su particular estabilidad, que habría que entender más en la forma de un proceso de equilibración (Cfr. Piaget, 1957, 1971 y, sobre todo, 1975), que como un resultado definitivo.

Ahora bien, esta concepción del equilibrio que, a pesar de su simplicidad, ha alcanzado tal peso específico en la psicología y epistemología piagetianas, viene expuesta en *Recherche* en una formulación puramente metafísica, de gran generalidad. Aquí, como veremos, Piaget no dudará en hacer extensiva

su teoría del equilibrio al ámbito de la moral, al de la política, al de la sociología, etc., tratando incluso de obtener, a su través, un sistema completo de los diferentes saberes teóricos o pragmáticos.

Piaget explica, con este concepto de equilibrio, *la adaptación biológica*, suponiendo que en ella es el ambiente el que desempeña la función de un *todo*, en el cual el organismo, en calidad de *parte*, se halla inmerso. Y así, tomando de Le Dantec la noción de «asimilación» y transformando en «acomodación» lo que Le Dantec llamaba «imitación», supone Piaget un equilibrio adaptativo, oscilando siempre entre tres diferentes momentos: A) *Asimilación*, que equivaldría a la acción prepotente de la parte frente al todo, ya que, mediante la asimilación, el organismo incorpora a sus propios esquemas los elementos de la realidad exterior; B) *Acomodación*, que supondría, por el contrario, la sumisión del organismo particular a las presiones del ambiente; C) *Equilibrio*, que se realizaría mediante la mutua conjunción de estos dos movimientos antagónicos y conduciría a la adaptación propiamente dicha (Cfr. 1918, pp. 155-156).

Una explicación enteramente análoga daría cuenta de la *actividad cognoscitiva del sujeto psicológico* ante su medio cultural (Cfr. 1918, p. 165): el egocentrismo intelectual, de un lado (Cfr. también 1933, pp. 67-121 y 1962) y el *conformismo o dogmatismo*, de otro, encontrarían su equilibrio en el pensamiento lógico, el cual, para Piaget, es siempre producto de la cooperación intelectual (Cfr. Piaget, 1928).

También las *realidades sociológicas* funcionarían de acuerdo con un mecanismo parecido (1918, pp. 169-172). Las relaciones entre el individuo y el todo social reproducirían las tres modalidades descritas. Autores como Durkheim habrían subrayado solamente uno de los momentos de la dialéctica sociológica: aquel en el cual la sociedad como un todo se impone a los individuos particulares, configurándolos de un modo integral. G. Tarde, por el contrario, habría concebido la sociedad como una suma de individuos particulares, los cuales, por medio de la imitación, se transmitirían de un modo difusionista las pautas y costumbres (Cfr. Piaget, 1945). Piaget, por su lado, aun reconociendo que Durkheim y Tarde habrían subrayado dos momentos efectivos del funcionamiento de las sociedades, consideraría que éste no podría lograrse plenamente hasta el advenimiento de «un régimen social basado en el equilibrio de las partes y del todo, es decir, en el entendimiento de las partes y de los individuos, basado en una comparación, cuya fórmula fuese un socialismo ampliado» (Piaget, 1918, p. 172).

El Piaget de *Recherche* no vacilaba en considerar el socialismo como la fórmula política que, respetando debidamente la libertad individual, mejor garantizaba la cohesión, la cooperación y la justicia. Constituía, a su juicio, la expresión misma del equilibrio político y, en cuanto tal, una solución que Piaget defendía con entusiasmo: «Je compte sur le socialisme, car à lui seul il est déjà une religion» (1918, p. 206).

En nombre de los mismos supuestos preconizaba el *federalismo*, viendo

en él la expresión del equilibrio deseado entre los nacionalismos radicales y los centralismos o imperialismos estatistas:

«Si la nación es una parte de la humanidad, un todo, el nacionalismo favorece la parte a expensas del todo y el internacionalismo estatista el todo a expensas de la parte, en tanto que nosotros deseamos el equilibrio, es decir, el federalismo» (1918, p. 209).

Y en fin, no sólo la biología, la psicología, la sociología y la política, sino también la estética, la ética o la religión quedaban subsumidas bajo la teoría del equilibrio todo-partes. En efecto, a diferencia de aquellos teóricos de la época que, como Freud (1908), interpretaban la creación artística como el resultado de conflictos, sufrimientos o deseos insatisfechos que quedaban luego transmutados en la obra bella por efecto de la fantasía sublimadora, Piaget propendía a interpretar el arte, más bien, como la expresión de una armonía, un equilibrio, un orden que el artista lograba imprimir en los elementos, no necesariamente bellos o armónicos, de su propia experiencia:

«El arte prolonga la vida. La belleza, como los organismos, es cuestión de equilibrio, de orden o, en lenguaje estético, de armonía. El arte, como la vida, es creación, combinación siempre nueva de elementos comunes que se organizan en un todo coherente» (1918, p. 185).

Pero acaso los valores que en aquella época más preocupaban a Piaget eran los morales y religiosos, siempre interesado en esa tentativa, que antes comentábamos, por encontrar un fundamento de evidencia para la razón práctica:

«Para que yo me decida a obrar —decía— es necesario que mi acción tenga una cierta resonancia, por mínima que sea, sobre el orden universal; de lo contrario no habría norma, no habría deber y la acción carecería de sentido. Para que no me decida a buscar la verdad necesito creer en el valor de lo verdadero y saber que, poseyéndolo, tengo mayor valor, a los ojos de una realidad que me contempla que si no lo poseyera» (1918, p. 102).

Pues bien, el mismo armonismo vitalista concebido a través de la teoría del equilibrio va a proporcionarle, también, un punto de cerditumbre para la acción moral:

«Yo pretendo que, precisando suficientemente la evolución biológica es posible llegar a fundar una moral de la obligación y una moral única, sin tergiversación posible. No será ni un utilitarismo, ni un amoralismo, ni una ciencia de las costumbres, en el sentido estrecho del término, sino una moral del altruismo que responde a las más altas aspiraciones de la conciencia humana» (1918, p. 174).

En el terreno de la moral, Piaget distingue, naturalmente, el plano de los hechos y el del deber. De acuerdo con su interpretación, la moral fáctica mostraría —tal y como habrían subrayado Hobbes o Marx— la lucha entre las

especies o entre los individuos. La contienda entre egoísmo encontrados y la ley del más fuerte serían el hecho efectivo de la moral empíricamente dada. Pero Piaget insiste en la necesidad de reconocer, además del *ser*, el *deber ser* de la moral, que constituiría la organización ética ideal, el equilibrio al que tendería la realidad moral en desequilibrio. Y tampoco aquí ese *deber ser*, ese equilibrio ideal sería ajeno al *ser* de lo real; antes bien, vendría implicado por él.

El contenido de ese *deber ser* consistiría en la *expresión y despliegue de la vida*, en tanto ésta tendería siempre, de suyo, a la cohesión de sus partes, a la integración de los individuos en unidades cada vez mayores.

Ello vendría, en definitiva, a significar que el postulado de toda moral, en cuanto basado en un imperativo de raíz biológica, sería el «altruismo absoluto», puesto que «l'épanouissement de la vie c'est l'altruisme absolu» (1918, p. 175).

Piaget creía, de este modo, reformular ventajosamente el imperativo cate-górico kantiano, salvando los inconvenientes de aquél:

«El *a priori* de la obligación no es aquí ni enteramente formal, como en Kant, ni enteramente real, como en la moral ingenua, sino que, en tanto que equilibrio cualitativo, pone el acento sobre la forma, pero dando necesariamente a ésta un contenido empírico ligado a las exigencias de la vida (...)

Este *a priori* podría formularse del modo siguiente: obra de manera que se realice el equilibrio absoluto de la organización vital, tanto colectiva como individual» (1918, pp. 176-177).

El kantismo de Piaget en aquella época era muy marcado, pero lo seguiría siendo años más tarde. Hasta el punto de que toda la obra del ginebrino podría interpretarse como una réplica constante y una continuación de la obra de Kant o —según dijo el propio Piaget— como «un kantismo evolutivo».

Ese espíritu kantiano se hace patente, no sólo en las preocupaciones morales del joven Piaget sino también en sus concepciones religiosas. El dios de que nos habla *Recherche*, p.e., es, en gran medida el «Ideal de la Razón» de la *Crítica de la Razón Pura*, aunque concebido al modo piagetiano, i. e., a través de la noción de equilibrio.

Porque el dios de Piaget no es, por supuesto, ningún ser personal es sólo una Idea, una creación de la razón humana. Y esa Idea constituye, además, un Absoluto en el que se encierran todos los valores, en cuanto posibilidades a realizar. Es, por tanto, «el conjunto de los posibles» o, dicho en la forma de Kant, «la premisa absoluta de todos los silogismos disyuntivos» (Cfr. Piaget, 1918, pp. 199-200).

En una obra posterior, escrita con De la Harpe (1928), Piaget insistirá, empero, en que esta afirmación según la cual Dios es una mera Idea de la

razón, no significa, en modo alguno, que sea un producto de la subjetividad. Además de los contenidos subjetivos, psicológicos, el pensamiento humano construye verdades necesarias e impersonales —como los números—, verdades que la razón ha elaborado, pero que, una vez configuradas, se imponen a la razón misma. Así ocurriría con las normas lógicas que, pese a ser un producto de la actividad mental, llegan a constituirse en impersonales y a regular el pensamiento con independencia de la voluntad o de la subjetividad, presidiendo toda la vida cognoscitiva. Pero ello ocurre también —dice Piaget— con las normas morales, que fundamentarían, no ya el conocimiento sino la praxis. Estas últimas normas serían, por cierto, tan racionales como las normas lógicas e igualmente inexorables:

«Desde el punto de vista intelectual, el ego está sometido a las normas de la razón (...). Desde el punto de vista moral, el ego se encuentra igualmente sometido a normas como la reciprocidad y la justicia. Se trata de normas racionales en sí mismas, que se aplican a la acción, al igual que se aplican al pensamiento» (1928, p. 37).

Las normas morales son, pues, concebidas por Piaget como enteramente comparables a las normas lógicas. Unas y otras envuelven coactivamente al yo, a la subjetividad, que deberá plegarse a su necesidad objetiva; ambas son manifestación de la misma y única racionalidad:

«La moral es una lógica de la acción, como la lógica es una moral del pensamiento. La actividad racional es una» (1918, p. 37).

Pues bien, son esas normas impersonales la expresión misma de lo divino. Y así dice Piaget:

«Por tanto, el inmanentismo lleva a identificar a Dios, no ya con el yo psicológico, sino con las normas mismas del pensamiento» (1918, p. 36).

6. FINAL

La profesión de fe de Piaget es, pues, la propia de un sabio para quien la racionalidad, como condición misma de lo verdadero —y tanto en la acción como en la contemplación teórica— resume los ideales de una religión.

Si el espíritu humano ha buscado siempre en las religiones un absoluto capaz de satisfacer sus ansias de conocimiento y su deseo de bondad, Piaget creyó, durante su juventud, poder encontrar ese absoluto en las normas mismas que presiden el pensamiento racional. De ahí que se reclamara de un inmanentismo religioso que no es sino la religión del filósofo: la de Descartes, Spinoza o Leibniz.

Las obras tempranas de Piaget, aquí comentadas, ofrecen una semblanza completa de sus convicciones filosóficas y, en última instancia, de la Metafísica que anima la Epistemología Genética.

Después de aquellos años de adolescencia y cada vez con mayor ahínco, Piaget ha preferido presentarse como un científico riguroso y cauto, despojado de intenciones metafísicas, ceñido a los resultados escuetos del experimento y de la formalización lógica.

Lo cierto es, sin embargo, que los conceptos nodulares de su Epistemología Genética están ya contenidos en aquellas especulaciones a las que se entregaba antes de haberse consagrado, como psicólogo, al trabajo experimental. Así ocurre con las nociones de «asimilación», «acomodación» y «equilibrio», o con el proyecto de elaborar un sistema unitario de las ciencias, o con la convicción de que lo real engendra lo posible, tanto en la evolución biológica como en la cognoscitiva. O, incluso, la idea —central en su obra— de que en las raíces de la vida se encuentran prefiguradas las normas lógicas del pensamiento racional.

Ello indica que la experimentación psicogenética no ha invalidado, antes bien, ha confirmado, las ideas filosóficas de su juventud. E indica, asimismo, que no existe ese corte o hiato que Piaget creyó necesario postular entre la Filosofía y las ciencias, o entre la Filosofía y la Epistemología Genética.

Piaget, el científico desconvertido de la Filosofía, demuestra con su vida y con su obra que esa desconversión, llevada a sus últimas consecuencias, no es posible; que el científico no puede prescindir de las ideas filosóficas, porque ellas se encuentran siempre presentes, de un modo u otro, en los conceptos científicos, realizándose en ellos y alentando, en definitiva, la pasión por conocer.

BIBLIOGRAFIA

- BERGSON, H. (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. En: *Oeuvres*, A. Robinet (ed.), P. U. F., París, 1970, pp. 1-157.
- BERGSON, H. (1907): *L'Evolution créatrice*. En: *Oeuvres*, A. Robinet (ed.), P. U. F., París, 1970, pp. 487-909.
- BRINGUIER, J. C. (1977): *Conversations libres avec Jean Piaget*. Editions de Robert Laffont. Las citas se referirán a la versión castellana: *Conversaciones con Piaget*, Granica, Barcelona, 1977.
- FREUD, S. (1908): «El poeta y la fantasía». En: *Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica*. Tr.: L. López Ballesteros. Alianza, Madrid, 1972, pp. 9-19.
- PIAGET, J. (1916): *La Mission de l'idée*, Edition «La Concorde», Lausanne.
- (1918): *Recherche*, Edition «La Concorde», Lausanne.
- PIAGET, J., y DE LA HARPE, J. (1928): *Deux types d'attitudes religieuses Immanence et transcendance*, Labor, Geneve.
- PIAGET, J. (1928): «Logique génétique et sociologie», *Revue philosophique*, pp. 167-205.
- (1933): «L'individualité en histoire. L'individu et la formation de la raison». En: *L'Individualité. 3^{me} Semaine Internationale de Synthèse*. Fondation pour la science, Centre International de Synthèse. Alcan, París, 1933, pp. 67-121.
- (1945): «Les opérations logiques et la vie sociale». En: *Publ. Fac. Sc. Econ. et sociales de l'Union de Geneve*, 1945, pp. 9 y ss. El artículo ha sido reproducido en *Etudes sociologiques*, Droz, Geneve, 1965. Nuestras citas se referirán a la 2.^a ed. de este libro, donde el artículo citado ocupa las pp. 142-171.
- (1950): *Introduction a l'epistémologie génétique* (3 volúmenes), P. U. F., París.
- (1952): «Autobiographie». En: (Murchinson, C., y Boring, E. G., editores) *A history of psychology in Autobiography*, Clark U. P., Worcester, Massachussets, pp. 237-256. Las citas se referirán a la reproducción del artículo en: «Jean Piaget et les sciences sociales», *Cahiers*, Vilfredo Pareto 10, Droz, Geneve, 1966, pp. 129-159. De esta última obra hay traducción castellana en Salamanca, Sígueme.
- (1957) (junto con E. W. BETH y W. MAYS): *Epistémologie génétique et recherche psychologique*, P.U.F., París, 1957.
- (1959): «Le role de la notion d'équilibre dans l'explication en psychologie». Actes du XV^{me} Congres International de Psychologie de Bruxelles 1957, *Acta Psychologica*, 15, 1959, pp. 51-52. Las citas se refieren a la reproducción de este artículo en: *Seis estudios de Psicología*, Barral, Barcelona, 1967, pp. 143 y ss.
- (1962): *Comments on Vygotsky's critical remarks concerning the language and thought of the child and judgment and reasoning in the child*. M. I. T. Press, Cambridge, Massachussets, 1962. Las citas se referirán a la versión castellana de M. Comás de: Vygotsky, *Pensamiento y Lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro, 1964, pp. 167-181.
- (1965): *Sagesse et illusion de la Philosophie*, P. U. F., París. Las citas se referirán a la 2.^a edición aumentada de 1968. Hay traducción castellana de la obra en Península, Barcelona, 1973.
- (1967): *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Gallimard, París. Las citas se referirán a la tra-

ducción castellana. *Biología y Conocimiento*. Versión: F. González Aramburu, Siglo XXI, Madrid, 1969.

- (1971): *Essai de logique opératoire*, Dunod, Paris, 1971, (2.ª ed., 1972).
- : *L'Equilibration des structures cognitives, probleme central du développement*, P. U. F., Paris, 1975. Hay traducción castellana en Siglo XXI, Madrid, 1978.