

La epistemología de los psicólogos. Piaget y los Meyerson

*Frédéric Fruteau de Laclos**

Université Paris-I Panthéon-Sorbonne / CHSPM

Resumen

En Francia la filosofía de la ciencia recibió el nombre de «epistemología». A principios del siglo xx, numerosos psicólogos encontraron en la epistemología un punto de partida y una fuente de inspiración. Es el caso de Jean Piaget, fundador de la epistemología genética, e Ignace Meyerson, iniciador de la psicología histórica. Aquí nos proponemos estudiar el efecto teórico que produjo en estos psicólogos la epistemología de Emile Meyerson, así como reflexionar a su vez sobre el valor psicológico de esta epistemología, que se presenta a sí misma como una filosofía del intelecto. Este valor se manifiesta de forma especialmente brillante en el marco de la rigurosa discusión que lleva a cabo sobre el «pragmatismo» de Henri Bergson.

Palabras clave: Jean Piaget, Ignace Meyerson, Emile Meyerson, epistemología genética, psicología histórica, filosofía del intelecto.

Abstract

Philosophy of science was termed 'epistemology' in France. At the beginning of 20th century, many psychologists took epistemology as a starting point and a source of inspiration. This is the case of Jean Piaget, the founder of genetic epistemology, and Ignace Meyerson, the initiator of historical psychology. The main goal of this paper is to study the theoretical effects of Emile Meyerson's epistemology on these psychologists. In turn, we intend to reflect on the psychological value of this epistemology, which introduced itself as a philosophy of the intellect. This value appears with particular clarity within the frame of Emile Meyerson's rigorous discussion of Henri Bergson's 'pragmatism'.

Keywords: Jean Piaget, Ignace Meyerson, Emile Meyerson, genetic epistemology, historical psychology, philosophy of intellect.

* Correspondencia: Frédéric Fruteau de Laclos, Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. UFR de Philosophie, 17, rue de la Sorbonne, 75231 Paris Cedex 05. E-mail: <frederic.fruteau-de-laclos@univ-paris1.fr>. Traducción: Noemí Pizarroso López (Universidad Nacional de Educación a Distancia).

En Francia, «epistemología» es sinónimo de «filosofía de la ciencia». Mientras que el término «epistemology» significaba para los ingleses «filosofía del conocimiento», es decir, que incluía una teoría del conocimiento común, los pensadores franceses de principios del siglo xx prefieren reservar el término para referirse a la filosofía del conocimiento científico. Sin embargo, Emile Meyerson (1859-1933), en el mismo momento en que señala el nuevo sentido que la epistemología ha adquirido en Francia, se encargará de precisar que él, por su parte, se basará en la analogía del funcionamiento del pensamiento común y del pensamiento científico para extender al sentido común las conclusiones de su examen «epistemológico» (E. Meyerson, 1951, p. XIII-XIV). Dicho de otro modo, en su práctica teórica efectiva, este interlocutor privilegiado de Henri Bergson (ver correspondencia en E. Meyerson, 2009, p. 35-70) se muestra fiel al sentido inglés de la «epistemology». Por ahí, sus resultados se solaparán con la psicología, dibujando una rica filosofía del espíritu humano a la que él prefiere llamar –para que su empresa no se confunda con la de Hegel– una «filosofía del intelecto» (E. Meyerson, 2008; especialmente pp. 77-122).

Pero el cambio de siglo nos ofrece algo más que la aclimatación francesa de la epistemología; con él asistimos a la constitución, por vías tanto institucionales como teóricas, de una psicología científica. Auguste Comte había rechazado hacerle hueco a la psicología en su clasificación de las ciencias: tras la biología debía venir la sociología, única ciencia verdadera de los hechos humanos. En los primeros decenios del siglo, los científicos europeos se proponen volver sobre esta laguna del positivismo. Así, más allá de los trabajos pioneros de Théodule Ribot, Pierre Janet o Georges Dumas, los psicólogos de expresión francesa del período de entreguerras se muestran preocupados por la relación que su incipiente o renaciente ciencia mantiene con la epistemología. Jean Piaget (1896-1980) e Ignace Meyerson (1888-1983), inventores respectivamente de una «epistemología genética» y una «psicología histórica», buscan en la epistemología las garantías de una fundación sólida de la científicidad de su disciplina; y encuentran en éstas una verdadera fuente de inspiración, tanto elementos de reflexión como la exposición de una serie de expresiones mentales directamente utilizables en psicología. Los trabajos que realiza Piaget en el ámbito de la psicología, de hecho, no tienen otro objetivo que contribuir a la fundación de un nuevo tipo de epistemología. En ese sentido, no dudará en recurrir a E. Meyerson y a su contemporáneo León Brunschvicg, y más tarde al discípulo de este último, Gaston Bachelard. En cuanto a I. Meyerson, toda su trayectoria intelectual puede leerse como una reacción, incluso un franco rechazo, a las conclusiones psicológicas a las que su tío, el epistemólogo E. Meyerson, había llegado en su filosofía del intelecto.

En las páginas que siguen, quisiéramos volver sobre los préstamos y críticas, a menudo explícitos, que estos dos psicólogos han hecho a la epistemología de E. Meyerson. Pero el recorrido no sería completo si no precisáramos a su vez, simétricamente, el gran

interés que representa, para la misma psicología, la filosofía del espíritu elaborada por este epistemólogo. Al final de un camino cruzado o en quiasma, nos gustaría mostrar, más allá de la fuerza de una fundación epistemológica de la psicología, el beneficio del desarrollo de una verdadera psicología epistemológica.

Antes de entrar en el detalle de estas discusiones, sin embargo, quisiéramos examinar una posible objeción. Podríamos pensar que estos intercambios o cruces son inevitables y que no hay por qué sorprenderse, ni tampoco felicitar, ante el hecho de que la psicología y la epistemología se solapen, en la medida en que: (1) toda psicología afronta problemas epistemológicos, mientras que (2) toda epistemología implica consideraciones sobre la naturaleza humana, es decir que abarca tesis propiamente psicológicas. Sobre el primer punto (1), bien es cierto que a propósito de la psicología se plantean problemas epistemológicos, y eso responde simplemente al hecho de que la psicología es una ciencia. Sin embargo, no es lo mismo desplegar, en tanto que científico, una práctica de psicólogo, es decir, tratar científicamente ciertos objetos (los sujetos humanos), por un lado, que reflexionar, por otro lado, sobre las condiciones de posibilidad de aprehensión de estos objetos. Por poner un ejemplo, los trabajos de Hufeland, Ith y Schmid, científicos alemanes del siglo XVIII, y los de Kant, que se ocupa de las condiciones de legitimidad de su ciencia en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*, no son lo mismo, a pesar de su proximidad: el segundo reflexiona sobre lo que los primeros construyen (sobre este punto, ver Foucault, 2008). La diferencia entre psicología y epistemología sobre la que tratará esencialmente toda nuestra exposición se inscribe en este marco teórico, que tiene repercusiones institucionales muy claras: psicólogos y epistemólogos no desarrollan sus trabajos en los mismos ámbitos disciplinares.

Si tomamos las cosas por el otro extremo, es decir, si entramos en el debate directamente por la epistemología (2), la separación no es menos manifiesta. No es lo mismo ocuparse del conocimiento (materia de la epistemología) que interesarse por la naturaleza humana o por lo que los individuos viven y piensan (que está en el centro de la psicología). En Francia, en particular, con la «tradición epistemológica francesa», cuando hacemos epistemología, nos preocupamos del conocimiento científico en la medida en que éste se desarrolla al margen del conocimiento común. Por lo demás, se niega a calificar de conocimiento lo que concierne a lo común: el «conocimiento común» es un simple sentido común, una opinión, y esta opinión, explica Bachelard, «*piensa mal, no piensa*» (1938, p. 14). En definitiva, a partir de la epistemología de Bachelard, nos encontramos ante un rechazo de la psicología de la razón común. Como mucho, se desarrollará un psicoanálisis del conocimiento objetivo, que deberá protegernos de la psicología garantizando la pureza racional del conocimiento científico. Alcanzaremos nuestro objetivo si, al final de este desarrollo, admitiéramos que la psicología tiene mucho que aportar a la epistemología y que, a su vez, la epistemología –entendida en un sentido evidentemente no bachelardiano– permite aclarar enormemente los problemas psicológicos.

I. PIAGET E I. MEYERSON, DOS PSICÓLOGOS Y SU EPISTEMOLOGÍA

1. *Piaget, adversario del fijismo en epistemología*

A principios del siglo xx, E. Meyerson se convierte en el gran defensor del principio de identidad. Por todas partes y siempre, estima, la razón ha intentado explicar los fenómenos. Y sólo ha podido hacerlo identificándolos, es decir, llevándolos a algo que supuestamente se conserva idéntico a sí mismo. Así, armado de tal sustancia, y solamente así, el espíritu es capaz de dar cuenta de los fenómenos. Con esta cosa sustancial, se hace con la causa profunda de las apariencias fenomenales en su diversidad. Los importantes volúmenes de epistemología de E. Meyerson no dejarán en ningún momento de afirmar esta tesis de lo idéntico: la razón se mueve continuamente por el principio de identidad (Fruteau de Laclos, 2009a, 2009b).

Desde sus primeros trabajos, Piaget insistía en los límites de la génesis racionalista de los conocimientos propuesta por E. Meyerson: el principio de identidad se considera de forma muy rígida. Él mismo no parece ser resultado de una génesis. Según el psicólogo genético, las cosas son más sutiles de lo que E. Meyerson plantea. En su libro de 1927 *La representación del mundo en el niño*, Piaget concluía coincidiendo con el filósofo del intelecto: «Parece que, como lo plantea M. E. Meyerson, la primera forma positiva de causalidad es la identificación». Pero inmediatamente precisaba: «El único problema es que la identificación tiene una historia. No aparece de golpe. Y las identificaciones que lleva a cabo la inteligencia, durante los diferentes períodos de su desarrollo, ni tienen todas el mismo valor ni la misma estructura» (Piaget, 1947, p. 324). Para comprender lo que Piaget reprochaba a E. Meyerson, tenemos que tomar en cuenta rápidamente la evolución del pensamiento de Piaget. Pues lo esencial de la crítica de Piaget reside, a partir de finales de los años 1940 y hasta los 1970, en el estatuto de la acción en la filosofía del intelecto. Antes de resultar problemática en E. Meyerson, esta categoría tiene una historia en la psicología de Piaget. Toda la crítica a la que el mismo Piaget somete sus trabajos iniciales –centrados en la noción de «egocentrismo»– permite aclarar el sentido de sus ataques contra E. Meyerson. Este último no ha llevado a cabo la evolución que llevará a Piaget a hacerse con la verdadera importancia del principio de la acción.

En los trabajos de psicología de Piaget, la categoría de «egocentrismo» va dejando paso poco a poco a la de «acción» (Maury, 1984).¹ Con el egocentrismo se plantea la cuestión de la comprensión por parte del niño del mundo que le rodea y el paso a

1. En lo que sigue, nos apoyamos en el notable estudio histórico de la psicología piagetiana propuesto por Liliane Maury, en su *Piaget et l'enfant* [Piaget y el niño], especialmente en las páginas 60-71.

la edad adulta. Si, en efecto, el niño se caracteriza por su egocentrismo, es decir, su tendencia a dirigirlo todo hacia sí, no vemos qué principio psicológico podría llevarle a cambiar y hacerle admitir la realidad del mundo exterior. No entendemos cómo se ha podido constituir un solo sujeto adulto de conocimiento. A finales de los años 30, Piaget descubre el principio susceptible de explicar la ontogénesis humana. El «egocentrismo» como principio determinante de la actitud infantil queda sustituido por la «acción», entendida como «inteligencia sensorio-motora». Retomando la definición del psicólogo genovés Claparède, Piaget afirma que inteligencia significa «forma de adaptación». La inversión es importante: el niño se define ahora, más que por la tendencia a reducirlo todo a sí mismo, por su capacidad de traer el objeto hacia sí al mismo tiempo que él va hacia el objeto. El niño puede deformar el objeto apropiándose y perderse así sus determinaciones propias; pero no por ello se adapta menos, en parte, a la forma del objeto, que es entendido ya como algo diferente de él. La acción es una inteligencia práctica y motora. En relación con el egocentrismo, presenta sin embargo la considerable ventaja de ser ya una forma de inteligencia, es decir, de adaptación. Por consiguiente, será posible una transición o una evolución hacia formas de inteligencia superiores, tipos de adaptaciones más desarrolladas. El niño se adapta ya por una parte a su objeto. Su paso progresivo a la edad adulta consistirá en una adaptación siempre más importante a las características propias de lo real fuera de él. *El nacimiento de la inteligencia en el niño* en 1936 y *La construcción de lo real en el niño* en 1937 ponen de manifiesto este giro en el pensamiento de Piaget. Por ahí, Piaget elabora una teoría genética, ni empirista ni racionalista, pues quien dice inteligencia según Piaget, dice adaptación o «interacción» del bebé con su medio. Estamos ante un proceso circular, habiéndose incrementado la actividad del reflejo por su propio funcionamiento. La acción no permite sólo evitar el aislamiento egocéntrico del niño. La circularidad inmediata entre el sujeto y el objeto ofrece generalmente los medios conceptuales para pensar una teoría genética que evita privilegiar un polo del conocimiento más que otro. La inteligencia y el medio, el intelecto y lo real, interactúan desde los primeros estudios de la evolución humana, y esta interacción va *in crescendo*. Se evita así el escollo de una génesis exclusivamente empírica o por el contrario únicamente racional.

Piaget no se detiene ahí. Todo su proyecto se sustenta en la voluntad de elaborar una epistemología. Esta epistemología es de un tipo particular, pues se trata de una «epistemología genética». A Piaget le parece que el problema de la adquisición de conocimientos debe encontrar en la psicología genética la clave de su resolución:

En el tiempo en que estudiaba zoología, explica Piaget, un doble interés por los problemas de variación y adaptación y por las cuestiones lógicas y epistemológicas me permitió pensaren la construcción una epistemología biológica basada exclusivamente en la noción de desarrollo. Entonces se imponía un recurso a la

psicología concreta y, ante todo, a esta embriología de la razón que constituye el estudio de la inteligencia infantil. Nos pusimos entonces a hacer algunas investigaciones previas sobre la lógica del niño, a las que pensábamos dedicar cuatro o cinco años como mucho. Estos trabajos preliminares nos han llevado más de treinta años y no hemos terminado... (Piaget, 1950a, p. 5).

En 1949, Piaget se siente por fin preparado para abordar la gran obra. Nace entonces una conjunción entre génesis en el individuo e historia de las ciencias. El objetivo es estudiar la adaptación progresiva del sujeto y del objeto, no ya en el niño, sino desde los primeros tiempos de la historia de los saberes, incluyendo el pensamiento salvaje, hasta la época actual, con la ciencia occidental. La historia genética del niño hasta la edad adulta se transforma en una génesis histórica de las concepciones del sujeto científico, a través la sucesión de sus adaptaciones a los objetos empíricos.

Es entonces cuando Piaget ataca a E. Meyerson, desde el primer volumen de la *Introducción a la epistemología genética*, sobre «el pensamiento matemático» (Piaget, 1950). El ataque, en sustancia, será el mismo que le dirigirá en un artículo de 1973 sobre «la causalidad según Emile Meyerson»: E. Meyerson ha descuidado el rol que juega la acción (Piaget, 1971). La filosofía del intelecto, apunta Piaget, encontró su punto de partida en el sistema positivista. E. Meyerson se opuso a Comte, pero lo hizo sobre el mismo terreno que él. La acción ocupaba un lugar central en la filosofía comtiana de las ciencias. Las necesidades de nuestra acción exigen que podamos prever el curso de los acontecimientos. Así se constituyeron las leyes, que representan la parte esencial de las ciencias modernas. Sosteniendo que la razón exigía más que la previsión, que la ciencia no se satisface sólo con leyes, E. Meyerson vino a rechazar la acción como esquema pragmatista de una epistemología puramente legal. Piaget reconoce que E. Meyerson tenía razón en oponerse a Comte por su modelo empirista de la ciencia. Hay que darle un lugar más importante a la inteligencia racional. E. Meyerson, obnubilado por su oposición a Comte, desafortunadamente no vio que la acción no es sólo la forma sensorio-motriz de nuestra relación con el mundo. Implica ya toda una adaptación inteligente al ambiente, y en este sentido prepara y prefigura la inteligencia propiamente racional.

Primero, estima Piaget, no toda inteligencia es racional. Un niño no es tan inteligente como un adulto, o no lo es de la misma manera. En su opinión, la ciencia del «primitivo» no está tan desarrollada como la del hombre occidental moderno. Hay que distinguir en este primer nivel entre diferentes estadios de evolución de la inteligencia mucho más de lo que lo hace E. Meyerson, que pone todo en el mismo nivel. La definición piagetiana de la acción deja sentir los efectos en otro dominio, obliga a una diferenciación de otro orden más. En el seno mismo de cada forma de inteligencia, hay que admitir en efecto más flexibilidad de lo que deja pensar el esquema meyerso-

niano. La acción revela la adaptación de la inteligencia humana a su objeto, el juego y la interacción incesantes entre el sujeto y un real que no resulta jamás completamente exterior. No hay formas separadas de la razón y de lo real sino que están siempre mezclados y ligados con la evolución de la inteligencia. La adaptación irá creciendo a medida que progresarán la génesis del individuo y la historia general de las ciencias. Por consiguiente, E. Meyerson es condenado por la rigidez de su epistemología, que opone con poca sutileza lo racional y lo real. Por un lado, el racionalismo admite grados de desarrollo. Por otro, en cada grado, el intelecto se revela siempre adaptado a su objeto, la adaptación no cesa de precisarse. Piaget defiende contra E. Meyerson un racionalismo móvil, la relativización continua de lo que mide y de lo medido, que culmina en la actividad racionalista de la ciencia contemporánea de los cuanta. La epistemología genética converge por ahí con las conclusiones de las filosofías de Brunshvicg y de Bachelard, a las que reserva las últimas páginas del segundo volumen de la *Introducción a la epistemología genética* (Piaget, 1950b). Como bien dice otro epistemólogo francés, Robert Blanché:

La psicología genética confirma estos resultados del análisis epistemológico sobre la actividad del sujeto y sus relaciones con la experiencia. Piaget [...] muestra que a todos los niveles de desarrollo, la lectura de la experiencia presupone una actividad del sujeto reglada por una estructura lógico-matemática. El movimiento de la ciencia contemporánea invita a esta interpretación anti-empirista (Blanché, 1973, 121).

Este anti-empirismo es también una forma de oponerse, sobre el terreno mismo de E. Meyerson, a saber, el del racionalismo, a la rigidez de sus marcos de inteligibilidad filosófica de los productos del pensamiento.

2. La constancia del sujeto epistémico en Piaget: la crítica de I. Meyerson

En la epistemología piagetiana surge no obstante un primer problema: la relación entre lo real y lo racional, la interacción entre el sujeto y el objeto, no tienen en sí mismas historia. Piaget transpone por todas partes su esquema complejo, se las arregla para reencontrarlo en todos los estados de desarrollo genético e histórico y se evita así una verdadera historia de las formas de la persona o de los productos del intelecto humano. Es lo que le han reprochado Henri Wallon en lo que se refiere a la psicología del niño e I. Meyerson para la epistemología genética. La interacción en sí misma no tiene historia. Es el medio para dar cuenta de la historia y, en su forma, permanece constante: «Son las mismas operaciones, las mismas teorías, que se encuentran en dos planos, aunque se nombren de forma diferente, los términos que las designan no son

menos equivalentes». Cómo puede sino el niño acceder, en estas condiciones, a un nuevo estado, el de la personalidad propiamente dicha, se pregunta Wallon acerca del niño. «¿De dónde le vendría a este sistema de movimientos simplemente coordinados entre sí su cualidad de persona?» (Wallon, citado por Lilianne Maury, p. 72).²

Por su parte, cuando I. Meyerson conoce la intención de Piaget de llevar a cabo una «epistemología histórica», le expresa su temor a ver al psicólogo genovés descuidar la historia en favor de una génesis que reproduciría sus momentos de una figura a otra de la historia de las ciencias (Parot & Vidal, 1996).³ Para I. Meyerson, el pensamiento es consustancial a su materia, sólo podemos comprender al hombre inmerso en la historia. En su opinión, Piaget corre el riesgo de desviarse del individuo real y construir un sujeto epistémico hecho de formas mentales puras, protegido de la historia, fruto de una génesis imperturbable. El sujeto epistémico o universal de Piaget se define como lo que hay de común a todos los sujetos en el mismo nivel de desarrollo. Es una abstracción destinada a caracterizar al ser humano, escapando a las variaciones que revelan sin embargo una individualidad concreta. El 13 de noviembre de 1949, I. Meyerson escribe así a Piaget acerca de su «epistemología genética» por venir: «No la haga demasiado *fijista*. Desde que nos ponemos a hacer de forma un poco sistemática la historia de las lenguas, de las ciencias o de las religiones, resultan sobrecogedoras las profundas transformaciones que operan en el hombre las diversas tareas humanas. No solo hay una historia de las categorías, sino que cada categoría tiene una historia de un tipo diferente.» A esto, Piaget responde el 30 de diciembre de 1949: «La epistemología no será estática», será «genética». Sin embargo, tratará de trascender el sujeto histórico y encontrar, más allá de las variaciones de la humanidad concreta, las normas inmutables e impersonales de la Razón. El «objeto» para Piaget es uno de los fundamentos cognitivos del pensamiento científico, mientras que las «obras» por las que se interesa I. Meyerson se definen en y por la historia. La «psicología histórica» que I. Meyerson (1995) pretende fundar por su parte toma por objeto «las funciones psicológicas y las obras», según la tesis que defiende en 1948. Mientras que Piaget reduce la psicología a un mero útil de la epistemología, I. Meyerson afronta la psicología como una ciencia histórica del hombre concreto, inevitablemente implicado «en sus múltiples empresas, en sus contextos sociales y materiales sucesivos». El espíritu «no es realmente lo que llamamos espíritu, pensamiento o función psicológica sino en sus expresiones precisas, datadas.» (Meyerson, 1987, p. 53-54).

2. Philippe Malrieu (1983), discípulo a la vez de Wallon y de I. Meyerson, dirige a Piaget críticas semejantes en «Personnalisation et prise de conscience chez Jean Piaget» [Personalización y toma de conciencia en Piaget]. (ver especialmente p. 29-33 y 40).
3. Retomamos aquí los extractos de la correspondencia así como el excelente análisis que hacen de ella sus dos autores.

Son exactamente los mismo términos en que I. Meyerson reprochaba a su tío que utilizara la historia en beneficio de su propia filosofía. Tanto como Piaget, y antes que él, E. Meyerson pone el material de la psicología histórica al servicio de un diseño epistemológico que descuida el objeto sobre el que se apoya. Cada vez, la singularidad del producto histórico del pensamiento es superada y cubierta por la identidad estructural de la inteligencia. En una carta a su maestro el psicólogo Henri Delacroix, a quien dedicó su tesis de 1948, I. Meyerson describía su gusto por la variedad de las objetivaciones humanas, su atracción por la imprevisible creación de novedades de las que da cuenta la historia de los hombres:

Creo que de siempre he deseado lo imprevisible: de ningún modo lo extraordinario, por gusto de aventura o aburrimiento, sino más bien lo imprevisto, por la necesidad de escapar a la «permanencia de las leyes de la naturaleza»... por aversión por el principio de identidad? [...] Creo que nosotros ya no tenemos miedo del movimiento, de lo irracional, y no creo que sea vaga mística, bergsonismo, espiritualismo. [...] Pero no diré nada de todo esto a mi tío –me daría demasiado miedo hacerme deshonorar, si no quemar (carta de I. Meyerson a Delacroix, 29 agosto 1923, citada por Di Donato, 1995, p. 227-228).

3. La complejidad de las operaciones de la inteligencia matemática: Piaget y E. Meyerson

Desde el punto de vista del tratamiento de la historia de las ciencias, no vemos pues qué separa a Piaget de E. Meyerson, sino quizá la mayor o menor complejidad del esquema psicológico implicado aquí o allá. Sin embargo, esta diferencia se reduce a su vez si tomamos en consideración, como lo hizo el propio Piaget, la profunda complejidad de la filosofía del intelecto. En el momento mismo en que reprocha a E. Meyerson no haber comprendido el sentido de la acción, Piaget da cuenta de la sutilidad de las operaciones matemáticas según el filósofo del intelecto, como un vaivén permanente entre lo real y lo empírico, una «fluctuación» complicada entre las ficciones del espíritu y el comportamiento de lo real. E. Meyerson reconoce la naturaleza racional de las creaciones matemáticas, en particular de todos los números no enteros en la aritmética. Sólo, añade, el matemático hace como si los números fueran reales, finge y se hace la ilusión de estar ante seres reales. Al final, incluso, los «realiza», es decir, los hace realidad, al identificarlos como «cosas» tan reales como cualquier otra. Tras haber trazado globalmente este proceso de «realización de lo racional», E. Meyerson entra en el detalle de los movimientos llevados a cabo por el espíritu. Aplica a este respecto un principio llamado de Hankel, a partir del nombre de un matemático alemán del siglo XIX: las operaciones matemáticas efectuadas sobre objetos reales conocidos pueden

transponerse a otros objetos cuya naturaleza no se tiene por real (Fruteau de Laclos, 2009b; especialmente pp. 29-32). Esta transposición sólo es posible en virtud del principio de identificación: manejamos los números imaginarios como números enteros sólo porque los identificamos con estos últimos, descuidando el aspecto por el que se diferencian, en particular el carácter de irrealidad de los primeros. Haciendo esto, «identificamos» este tipo de números entre ellos, y es todo el contenido real de los números más simples lo que transportamos a los más complejos y a los más recientemente forjados por los matemáticos. E. Meyerson precisa además que el científico siempre ha tenido la posibilidad de volver a lo empírico y a lo concreto: la axiomática moderna, por mucho que opere en lo abstracto, encadenando las deducciones a la manera de la lógica formal de la que toma su método, no deja de conservar la posibilidad de conferir una significación precisa a su marcha volviendo al sentido implicado o indicado en los axiomas planteados en el punto de partida (Fruteau de Laclos, 2009b; Blanché, 1955).

Piaget considera que este proceso de operaciones matemáticas es demasiado complejo. Como muestra de su dificultad, la multiplicación de los vínculos entre lo real y lo racional, entre lo matemático y lo empírico, que lleva a cabo E. Meyerson. En realidad, según Piaget, todo se simplifica si adoptamos para el pensamiento matemático el mismo esquema puesto en juego a propósito del pensamiento infantil. «La interacción del sujeto y del objeto se explica por un proceso continuo, que se seguiría de la acción más simple a la operación más formal, sin que sea necesario recurrir a un sistema imaginado de lanzaderas para remediar la insuficiencia de una definición de la actividad propia por la mera identificación» (Piaget, 1950a, p. 304). Entonces, sujeto y objeto, forma racional y materia empírica, se consideran en una relación de circularidad que evita las idas y venidas del intelecto meyerersoniano. Los dos polos del conocimiento están desde siempre en tensión, y las interacciones que los unen dan razón de forma mucho más inmediata del progreso matemático que la «fluctuación» del *Cheminement*.

Pero debemos estar atentos a las razones avanzadas por Piaget para sustituir la acción por la «lanzadera» del espíritu: el esquema de la acción o de la interacción sólo se aplica en virtud de las facilidades de intelección del fenómeno que él mismo permite. De otro modo, nada justifica *a priori* la aplicación del esquema de la acción fuera de la psicología de la infancia. Aunque sí ha mostrado, experimentalmente, la importancia de la interacción en el estadio infantil, Piaget no ha llevado a cabo una demostración comparable en los diferentes niveles del espíritu científico. Los únicos motivos que avanza entonces contra E. Meyerson y a favor de su propia epistemología son de orden metodológico y, más precisamente, económico:

Si nos situamos en el terreno de la acción y especialmente en el de esta inteligencia sensorio-motora fuera de la cual el mecanismo de las percepciones resulta incomprensible, las cosas se simplifican notablemente. Nos percatamos entonces

de que el esquema de Meyerson relativo a los abstractos proyectados en lo real y sobre los que la inteligencia opera, corresponde a un proceso esencial (como todos los esquemas meyersonianos), pero ahorrándonos el juego de lanzadera demasiado complicado imaginado por el filósofo entre lo real y el espíritu. (Piaget, 1950a, p. 304).

La acción presenta así una doble ventaja: permite una unificación de todas las operaciones humanas, comprendidas bajo el esquema de la adaptación; por otro lado, ofrece la posibilidad de una simplificación en la comprensión de las operaciones superiores. La filosofía de E. Meyerson no es por tanto refutada por su simplicidad y sus identificaciones abusivas de todas las formas de pensamiento. Todo lo contrario. El esquema de E. Meyerson es considerado demasiado complicado. Sobre el fondo de una identidad del sujeto epistémico, fundamento cognitivo del pensamiento humano, Piaget se propone unificar el tipo mismo de relación que el hombre mantiene con el mundo. El esquema de la acción o de la interacción valdrá del pensamiento infantil al pensamiento científico, y valdrá en este último caso por razones de comodidad y de simplicidad de la explicación epistemológica. Piaget piensa haber ilustrado así «las dificultades de una tesis donde la acción está ausente y está obligada a sustituir el paso de la motricidad a la operación mediante un complicado juego de identificaciones racionales y de proyecciones llamadas a intervenir desde la percepción.» (*ibid.*, p. 304-305). Haciendo esto, Piaget reconoce la complejidad de la filosofía de E. Meyerson, que se remite permanentemente a lo real tanto como a lo racional. A este respecto, los trabajos de Piaget y de E. Meyerson se parecen extrañamente: si hay, como lo deplora I. Meyerson, identidad del esquema general del conocimiento de un producto del pensamiento a otro, esta identidad recubre la forma compleja de un doble vínculo a la inteligencia y a la experiencia.

4. Límites de la epistemología espontánea de los psicólogos

Si nos quedamos ahí, no nos damos la posibilidad de comprender la línea de partición que permite distinguir el curso de E. Meyerson de los de Piaget y su sobrino I. Meyerson. Porque el primero y los segundos no tienen el mismo objetivo. Los problemas diferentes que afrontan explican la forma que toman sus filosofías respectivas. La teoría piagetiana del conocimiento profundiza genéticamente los desarrollos de la epistemología de Brunshvicg. Por ahí, hereda el interés exclusivo de esta última por la verdad. En función de la norma de la verdad, pretende ordenar e incluso jerarquizar todas las formas de intelección de lo real, e indicar así el sentido de un «progreso de la conciencia en la filosofía occidental», según el título de una obra de Brunshvicg de 1928. Este progreso es apoyado por un esquema de evolución ideal. Piaget ha trans-

puesto la relativización de la medida y de lo medido, tan del gusto de Brunshvicg, en términos genéticos de adaptación creciente del sujeto y del objeto. Ha conservado de esta relativización su tonalidad claramente idealista. No hay exterioridad del objeto al sujeto. Como poco, hay conquistas y adaptaciones cada vez más claras, adecuación creciente entre lo uno y lo otro. Como escribe Isabelle Stengers:

[Piaget] da muestras de mucho optimismo cuando considera que el análisis de las estructuras operatorias de la acción permite reconciliar la «razón» y lo «real diverso». Si la historia de la física nos ofreciera algún ejemplo de un experimento ideal, en el que pudiéramos manipular todas las etapas, hasta el punto de poder elegir «hacerlo» o «deshacerlo», ése sería el que pondría en juego la causalidad como equivalencia reversible entre causa y efecto, lo que no significa precisamente que se respete la diversidad fenomenal. Allí donde Meyerson había subrayado la singularidad de la ambición del científico que la historia de la física pone de manifiesto, Piaget restituye a esta historia un carácter normal y ejemplar (Stengers, 1983, p. 349).⁴

I. Meyerson hereda otro tanto de Brunshvicg, aunque su psicología sea histórica y no genética (a este respecto, ver Fruteau de Laclos, 2012, p. 71-75). Él también tiene en perspectiva la norma de la verdad y el progreso que a ella lleva. Rechaza la intemporalidad del puro sujeto epistémico, cuyas estructuras abstractas se encarnaría en todos los estadios de la evolución humana. En la historia de las «funciones psicológicas», sin embargo, el espíritu sólo tiene que vérselas consigo mismo a través de la abstracción creciente de sus objetivaciones racionales. I. Meyerson marca mejor que Piaget, y mejor también que su tío E. Meyerson, las diferencias históricas de una etapa del pensamiento a otra. Sin embargo, se queda en el elemento ideal de la espiritualidad humana. Al final de la importante sección de *Les fonctions psychologiques et les œuvres* dedicado a la «objetivación matemática», I. Meyerson escribe así, tras haber insistido en el vínculo entre los datos positivos y el matemático en Brunshvicg: «La realidad es cosa mental, declara M. Gonseth; se construye mentalmente. Nuestras ideas sobre el mundo llevan la marca de la estructura de nuestro ser mental» (Meyerson, 1995, p. 69).

4. La historia –de las ciencias, pero también del individuo– no es tan simple como Piaget cree. No hay necesariamente adecuación entre el sujeto y su objeto. Es lo que Lacan quería decir ya a su manera cuando señalaba, contra Piaget, «la permeabilidad [del niño] a todo lo que es mito, leyenda, cuentos de hadas, historia, esta facilidad para dejarse invadir por los relatos». «¿Creemos que es compatible con los pequeños juegos de cubos gracias a los cuales Piaget nos muestra que el niño accede a un conocimiento copernicano del mundo?» se preguntaba aún Lacan (1954, p. 60, citada por L. Maury, p. 60-61). Señalemos que, por su parte, Lacan se apoya en sus inicios en E. Meyerson (sobre la historia de las relaciones entre Meyerson y Lacan, ver Chertok y Stengers, 1989, p. 180-189, y Fruteau de Laclos, 2009b, p. 97-100).

A medida que progresa, el espíritu científico no cesa, por un trabajo de ida y vuelta sobre sus producciones teóricas, de reorganizar el conjunto de su conocimiento. Este movimiento no puede no evocar el re-trabajo bachelardiano de los conceptos, el juicio retrospectivo de una historia que se reforma por recurrencia (Bachelard, 1972, p. 137-152). «¿Cómo comprender estas conquistas sucesivas, las generalizaciones ulteriores?», se pregunta I. Meyerson a propósito de los objetos matemáticos nuevos. Resume entonces el tratamiento que hace de las matemáticas su tío E. Meyerson: «se ha definido a veces esta extensión diciendo que, cuando generalizamos así, el espíritu trata cada nueva abstracción según las reglas de la precedente, en último término, según las del manejo del concreto original, –que por tanto, en suma, maneja los abstractos como los concretos.» I. Meyerson comenta y completa entonces el punto de vista de E. Meyerson: «Eso es verdad sin duda, y esta observación muestra uno de los aspectos de la orientación del espíritu. Pero aquí también se da la contrapartida: la construcción de lo abstracto nuevo y la reinterpretación del o de los precedentes en función de lo nuevo» (Meyerson, 1995, 58-59). La conclusión de la sección es inequívoca: «Cada una de las creaciones sucesivas tiene pretensiones reformadoras. No se vincula sólo al objeto precedente sino que rompe el tejido del objeto precedente y pretende remodelarlo completamente» (*ibid.* p. 70). Así se efectúa una reforma o una «transmutación» del pensamiento en función de los nuevos objetos creados.⁵

II. E. MEYERSON, UN EPISTEMÓLOGO EN PSICOLOGÍA

1. *Para una psicología de las estructuras*

Muy diferente es la filosofía de E. Meyerson. Este último no se interesa por la génesis, ni siquiera cuando implica todo un juego de lo racional y lo real, de lo lógico y lo empírico. Ni la ontogénesis ni la filogénesis atrapan su atención. Las críticas de Piaget, de I. Meyerson, o incluso las de Maurice Pradines (1949, 1954, 1958),⁶ han sido en vano. Para todos estos autores, la cuestión es dar cuenta del devenir del pensamiento

5. I. Meyerson (1999) afirmará explícitamente su acuerdo de principio con las tesis epistemológicas de Bachelard en su curso. Le dedica así toda una sección de su curso sobre «Expérience, exploration, découverte» [«Experiencia, exploración, descubrimiento»] (p. 195-214).
6. La psicología de Maurice Pradines combina ontogénesis y filogénesis, y los reproches que dirige a la filosofía del intelecto atraviesan las preocupaciones respectivas de Piaget y de I. Meyerson. No desarrollaremos aquí sus tesis, que recogen intereses comunes a los dos otros psicólogos. Véanse las páginas dedicadas a E. Meyerson en su *Traité de psychologie générale* [Tratado de psicología general] (Pradines, 1958, p. 41-47, 402), y sobre todo la importante discusión sobre E. Meyerson en un artículo para el *Journal de Psychologie* (Pradines, 1949), retomada en *L'aventure de l'esprit dans les espèces* [La aventura del espíritu en las especies] (Pradines, 1954).

hasta la verdad. Jean Piaget expone una génesis del pensamiento, del egocentrismo del niño hasta el conocimiento verdadero del sabio, adulto occidental contemporáneo. I. Meyerson, por su parte, opone el devenir histórico: la epistemología piagetiana carece de historia, supone la puesta en juego de la misma dialéctica de las tendencias en cada estadio histórico-genético. Pero en I. Meyerson, como en Piaget, se encuentra la idea de un progreso del espíritu humano, que corresponde al psicólogo estudiar a través de la sucesión de sus figuras históricas. Como hemos dicho, I. Meyerson es tan heredero de Brunshvicg a este respecto como Piaget.

Pues bien, las investigaciones de E. Meyerson son tan poco reductibles a un enfoque como al otro: él no pretende hacer una génesis o una historia del conocimiento verdadero, sino extraer las estructuras mentales implicadas en todo conocimiento, común, falso o incluso loco, animal, etc. No se interesa específicamente por la ascensión a la verdad como norma suprema ni a las transiciones o a la progresión a la que llevan a través momentos más o menos verdaderos del saber. El resultado al que llega insiste en exhibir la analogía de estructura de cada hipótesis explicativa, la igual dignidad de cada momento histórico, a pesar de los grados y los progresos, en la aprehensión de la verdad.

Más que a la génesis, o incluso a la historia, del conocimiento verdadero, la filosofía del intelecto apunta a exhibir la estructura de todo conocimiento, incluido el común, o el conocimiento falso, y eso teniendo cuenta la relación con un real exterior a la conciencia tenido por irreductible. En su libro de 1931, *Du cheminement de la pensée*, E. Meyerson va a apartarse de la cuestión de la génesis empírica del pensamiento común. Hay ahí un problema cuya obscuridad obliga a demasiadas especulaciones. E. Meyerson estima que el polo racional es sin duda originariamente distinto del polo empírico, y que la razón no nace de la acción.

Desde este punto de vista, toma sus distancias respecto a la filosofía bergsoniana de la «evolución creadora». Sin embargo, no está excluido que la razón haya nacido de la acción. A decir verdad, poco importa: la cuestión que se plantea E. Meyerson y la respuesta que aporta parecen independientes de este problema de «psicología metafísica». Lo esencial es que desde las primeras relaciones con el mundo, es decir desde que el intelecto funciona en vistas a comprender el universo que le rodea, principio de identidad en vista de la explicación y principio de legalidad en vista de la acción son disociados claramente.

2. La acción y el nacimiento de la inteligencia: una discusión del bergsonismo

Tenemos que analizar la profunda discusión sobre el bergsonismo, sobre todo teniendo en cuenta que Piaget se basaba en estas páginas del *Cheminement de la pensée* para deplorar la insuficiencia del análisis meyersoniano de la acción: «Salvo error, la motricidad está prácticamente ausente de la obra de E. Meyerson (salvo algunas

indicaciones a propósito de Bergson)». Es verdad que aparte de estos desarrollos del *Cheminement*, la constitución de los conocimientos se aborda raramente en E. Meyerson bajo el ángulo de la acción. Y cuando la acción es tenida en consideración, como aquí, está lejos de ocupar el lugar que le hará jugar Piaget en su «epistemología genética». E. Meyerson precisa por el contrario la insuficiencia de la noción para dar cuenta del conocimiento. A este respecto, el filósofo de la «evolución creadora» le parece a E. Meyerson el digno sucesor de Comte. En él, como en Comte, la ciencia se limita a la búsqueda de leyes, con el fin sobre todo de asegurar las necesidades de la acción. La ciencia y sus previsiones derivan así de exigencias pragmáticas. La perspectiva bergsoniana sitúa al hombre en una de las líneas de la evolución animal. El hombre no se diferencia de otros seres vivos por el fin que persigue —la adaptación al medio, una acción eficaz sobre una naturaleza extraña—, sino por el carácter de los medios movilizados para alcanzar este fin. Por la inteligencia fabricadora y sus productos científicos, el hombre se da la posibilidad de elevarse por encima del reino animal: desprovisto de instinto, el hombre no puede responder a las solicitudes del medio de forma tan precisa como el animal. Su inteligencia no se adapta a ninguna situación en particular. Pero esta inadecuación a ciertos casos singulares vuelve a la inteligencia igualmente susceptible de ser movilizada de forma más general. La ausencia de especialización del útil del que dispone el espíritu humano, con la inteligencia, permite alcanzar una multiplicidad de usos, imposibles con el instinto. Sin embargo, cualesquiera que sean su naturaleza y su importancia, instinto e inteligencia, para Bergson, fluyen de la misma fuente y tienden hacia el mismo objetivo en el universo, la adaptación a las demandas del medio. El hombre y el animal sólo divergen a partir de un soporte común, lo superior sólo se despegue poco a poco de lo inferior, por una evolución diferenciadora.

E. Meyerson piensa que los imperativos de la acción no son suficientes para explicar la forma de la ciencia, no cree que el conocimiento se haya constituido pura y simplemente en el contacto con la experiencia, a través de una solidificación de la fluida diversidad del mundo para asegurar nuestra posición en el mundo. Tampoco opina que las capacidades intelectuales del hombre se separen progresivamente de un fondo de animalidad compartida con otras especies. Por el contrario, le parece que el intelecto siempre ha sido diferente del instinto, el hombre diferente del animal. Lo superior no nace de lo inferior por una diferenciación progresiva. La distinción viene dada. Lejos de constituirse para responder a las necesidades de la acción, los marcos de la inteligencia han debido estar desde siempre separados de la experiencia. Ni derivan genéticamente ni preparan pragmáticamente nuestra relación con el mundo. E. Meyerson se vincula ciertamente a la génesis de la lógica de los sólidos tal y como la concibe Bergson. Sin embargo, no piensa que al hombre sólo le interese actuar sobre los sólidos. Si hubiera tenido que obedecer a las necesidades de la acción, el hombre primitivo no habría dirigido únicamente su atención hacia lo real desorganizado o

hacia lo sólido inmóvil sino también hacia el líquido, tan importante cuando se trata de calmar la sed; o incluso hacia el crecimiento de las plantas o los movimientos de los animales, de los que depende igualmente su supervivencia. Lo que ocurre es que en realidad, el hombre se ha movido intensamente por una inclinación diferente a la acción: desde el principio, la humanidad ha debido manifestar una tendencia totalmente desinteresada a explicar el mundo. Esta tendencia da cuenta de la relación de conocimiento que mantenemos con el mundo y de la forma de nuestra ciencia. Es verdad que la búsqueda de explicaciones, que se hace por identificación de causas, no es extranjera a la «solidificación» en el sentido de Bergson.⁷ Pero no es menos cierto que esta tendencia a explicar mediante la identificación tiene que ver con el puro deseo de conocer, con una voluntad de saber irreductible a toda necesidad pragmática. Una vez más, si hubiera tenido que obedecer a las exigencias de la acción, el hombre se habría interesado por comprender lo fluido y lo organizado.

¿Impide esto sin embargo que la inteligencia humana haya eclosionado a partir de la animalidad, que se haya elaborado poco a poco en el contacto con lo concreto? En principio, no. Hay que distinguir en efecto dos tipos de acción, aquella a la que apunta el individuo, hombre o animal, y la que le constituye. Estos dos aspectos de la acción se pueden vincular y articular: para Bergson, desde que apunta a la acción, el individuo está determinado por ella. Sin situarse del lado de Bergson, podemos sin embargo pensar que la inteligencia, incluso si no apunta a la acción, proviene de ella. Por más que el intelecto sea el efecto de una tendencia desinteresada, nada impide que esta tendencia no sea primero el efecto de la acción. Sin embargo, según E. Meyerson, intentaríamos en vano situar el origen de este intelecto puro en la serie animal, como si fuera una característica propiamente humana que vendría a sumarse al instinto para superarlo. Todo lo que haríamos es llegar a un «nuevo misterio» (E. Meyerson, 2011, p. 582). Sería tanto más sorprendente cuanto que el animal no ejerce menos que el hombre la función de identificación: desde que percibe, el animal pone en juego la forma general del objeto, y debemos suponer «el intelecto animal parecido al nuestro» (E. Meyerson, 2008, p. 27).⁸ ¿La experiencia misma no se basta para asegurar la eclosión de la inteligencia, de la que depende toda la verdad de nuestras proposiciones? Sin

7. A decir verdad, la ciencia explicativa no es toda la ciencia. Al hacer depender la solidificación científica de una tendencia intelectual a explicar, todavía no hemos dado cuenta de toda la ciencia física. Porque la ciencia admite lo fluido y la diversidad pura. E. Meyerson explicita entonces el rol que juega el principio de Carnot en termodinámica. Señala las insuficiencias de la interpretación de Bergson, que hace de él «la más metafísica de las leyes de la física», pero sin precisar «que en el momento actual resulta firmemente establecido en tanto que *segundo principio de la termodinámica* y que, junto con el principio de la energía, forma la base sobre la que se apoya todo este saber, es decir nuestro conocimiento del mundo físico en general.» (E. Meyerson, 2011, p. 580)

8. Estas líneas constituyen la respuesta a una solicitud de Delacroix.

embargo, la experiencia y la creación de lo abstracto a partir de lo real, en conformidad con el comportamiento de lo real, se enmarcan ellas mismas en el principio de identificación esencial al intelecto. Es más, por su propia tendencia, la razón aspira a la reducción total del universo a la unidad. El acosmismo, que no se alcanza nunca, constituye sin embargo la ambición secreta de la tendencia racional. ¿Cómo explicaríamos que la razón pueda nacer de un real que niega fundamentalmente? ¿No habrá que suponer que, desde el principio, identidad y realidad están dissociadas, y que la primera no sabría surgir de la última?

3. *La cuestión de la génesis pasa a un segundo plano*

Desde esta perspectiva, E. Meyerson converge con el «apriorismo» que Delacroix, en primer lugar, opuso a la filosofía del «élan vital». Este último aseguraba que la inteligencia es un «hecho primero» y que «las diversas tentativas de deducción de la inteligencia han fracasado todas» (Delacroix, citado por E. Meyerson, 2011, p. 574). E. Meyerson va al encuentro de Delacroix en el momento de concluir su discusión con Bergson. El psicólogo declaraba también que «las formas superiores [de la inteligencia] no se desprenden de las formas inferiores por simple desarrollo y que con ellas algo nuevo aparece» (*ibid.* p. 585). Pero si miramos más de cerca las conclusiones de E. Meyerson, no son tan claras como podría parecer. El filósofo del intelecto comienza por preguntarse si lo que Delacroix avanza es «cierto» y si su demostración es «completamente concluyente». Contra lo que podríamos esperar, E. Meyerson responde negativamente a esta cuestión: «Parece que la naturaleza misma de la materia de la que tratamos en este momento y que forma parte del tuf más profundo del que está hecho nuestro espíritu –y por tanto de lo que nos resulta más misteriosamente velado– se opone a lo que podríamos pronunciar con seguridad». Así, todos los desarrollos que podamos producir sobre la independencia de la inteligencia y el papel menor de la acción en su génesis no tienen fuerza demostrativa. En sentido estricto, habida cuenta de la oscuridad de la materia tratada, no podemos estar seguros de nada. ¿Molesta esto tanto a Meyerson? Parece que de ninguna forma. Las cuestiones genéticas abren interrogantes sobre los cuales el filósofo deja a cada quien posicionarse: «Así el lector zanjará sin duda la cuestión conformemente a sus predilecciones.» (E. Meyerson, 2011, p. 585).

Lo esencial para E. Meyerson no es la génesis del intelecto sino el esquema de su funcionamiento normal una vez acabada la génesis, sean los que sean los principios movilizados por esta génesis. Lo que le importa sobre todo es que el lector reconozca que, pasado este primer estadio de constitución, el pensamiento funciona conforme a la estructura de la razón que describe en sus escritos. En las condiciones de actividad normal o espontánea, el intelecto animal o humano busca la identidad. Existe una tendencia opuesta, atenta a lo real y encargada de prever el curso de los acontecimientos.

Pero estas dos tendencias, intelectual y predictiva, explicativa y «legal», son independientes la una de la otra. Pueden coexistir, unir sus fuerzas incluso, pero no por ello son menos diferentes, e incluso a veces opuestas:

Habría que recordar constantemente esta circunstancia dominante, que una vez atravesado este primer estadio, el del género, las dos tendencias –la de la previsión como preparación a la acción y la de la explicación por identificación– siguen vías distintas. Pueden sin duda colaborar poniéndose de acuerdo momentáneamente [...]. Pero pueden también oponerse la una a la otra, y es de su oposición, estrictamente hablando, que está hecha la marcha de la razón: lo que por otro lado no es, como el lector reconocerá, sino un aspecto un poco modificado del conflicto entre lo real y lo racional que condiciona todo el trabajo del intelecto (*ibid.*, 586).

La filosofía del intelecto de E. Meyerson, en realidad, no tiene más objeto que este juego de tendencias en un intelecto que se dedica de forma espontánea a penetrar la naturaleza de lo real. Las cuestiones de génesis, de desarrollo y de derivación sólo le interesan a medias. Él preferiría que, desde el inicio del ejercicio del pensamiento, la identificación racional se distinguiera claramente de la acción y de la experimentación –pero es cuestión de predilecciones personales, no de opciones filosóficas esenciales. En lo que respecta a la filosofía, todo lo que sabe del funcionamiento general de la ciencia y el intelecto común le basta. En este marco, puede determinar las condiciones en que se ejerce el pensamiento, el curso que sigue la razón gracias a los principios del intelecto.⁹

CONCLUSIÓN

Piaget reprochaba a E. Meyerson la simplicidad de su *fijismo*. Pero él mismo resulta ser *fijista*. Tal y como se lo hacen ver Wallon e I. Meyerson, ni lo que se pasa en cada

9. Incluso cuando E. Meyerson se ocupa de la génesis de la numeración en los pasajes del *Cheminement* a través de los escritos de John Stuart Mill o de Lucien Lévy-Bruhl, vemos que su objetivo no es hacer la génesis de nuestra facultad de numeración, desde su estado primitivo *hasta* sus desarrollos en los cálculos modernos. La filosofía quiere mostrar que esta facultad, tanto en su estado primitivo o infantil *como* en el estado moderno, ha supuesto siempre una dualidad de principios intelectuales. E. Meyerson se opone por un lado a la afirmación de una *aprioricidad* de los desarrollos matemáticos, desvelando todo lo empírico que está en juego desde el estadio de la numeración infantil o primitiva. Muestra enseguida que, incluso ante los números más abstractos, números complejos o imaginarios, por más abstractos que sean, nos los arreglamos para manejarlos como cosas reales, y como al hacerlo, los hipostasiamos. Habría siempre forma de volver a lo empírico de lo que estaban hechos los primeros cálculos. En suma, se trata siempre de demostrar la presencia de un «ingrediente» empírico en nuestros conocimientos más abstractos y *apriorísticos* en apariencia. La génesis no es más que un medio para precisar la estructura en juego en toda numeración.

estadio del desarrollo del niño ni las condiciones del paso de un estadio al siguiente son objeto de una explicitación teórica. Las mismas operaciones parecen simples, y oscuramente, transponerse de idéntica manera de una etapa a otra de la formación del pensamiento. Es más, cuando miramos de cerca la crítica que Piaget dirige a E. Meyerson, vemos que a fin de cuentas le reprocha al «fijista» no la simplicidad de su esquema sino su exceso de complejidad. En este punto, estaríamos por tanto tentados de no dar la razón ni a Piaget ni a E. Meyerson, o incluso de identificarlos, pues parece que ni el *fijismo* ni la simplicidad permiten distinguirlos. El esquema del pensamiento según E. Meyerson es al menos tan complejo como el del epistemólogo genético, mientras que los resultados de Piaget no son menos «fijistas» que los del filósofo del intelecto.

No obstante, estas primeras conclusiones, homogéneas a las tesis de una psicología histórica, empiezan a vacilar desde el momento en que constatamos que I. Meyerson se reclama del mismo maestro epistemólogo que Piaget, el francés Léon Brunschvicg. Se ponen entonces sobre la mesa otras particiones conceptuales y nuevas proximidades teóricas. I. Meyerson, como Piaget, y conforme a la enseñanza de Brunschvicg, permanece ligado a la idea de un progreso de la conciencia a través de la multiplicidad de sus manifestaciones espirituales. Hay que medir bien lo que significa este vínculo a la Verdad en el núcleo de una psicología que se pretende histórica: no sólo el psicólogo-historiador evoluciona en el aire enrarecido del espíritu, en la atmósfera que determina la «tradición epistemológica francesa»; sino que, sobre todo, acepta un prisma de lectura descalificador que puede hacerle desconocer o malinterpretar formas de pensamiento prematuramente definidas como «primitivas», «inferiores», «superadas» o «caducadas».

La filosofía del intelecto pretendida y practicada por E. Meyerson acaba con estos dos puntos de vista. En relación con semejante idealismo, se muestra muy concreta. Es verdad que esta concreción concierne menos a las condiciones de la génesis del intelecto que a las de su funcionamiento normal. La cosa aparece claramente al término de una firme discusión de la obra de Bergson: mientras que este último insistía en el rol determinante de la acción en la formación del espíritu, E. Meyerson termina por desviarse de este problema para concentrarse en los caracteres esenciales del camino habitual del intelecto. Pero incluso por ahí aporta las herramientas reflexivas para una alianza inédita entre la epistemología y la psicología. Desde el momento en que el epistemólogo acepta abandonar la exigencia de ruptura o descalificación, puede ver en todos los productos del pensamiento un esfuerzo comparable para comprender y explicar, para explicar mediante la identificación. Lejos de difuminarlo todo asimilándolo a un único principio, un procedimiento semejante puede despertar el interés por las múltiples y variadas vías en que los pensamientos se implican en su caminar. Aunque sea siempre el mismo principio de identidad el que se moviliza, siempre son materias diversas las que se identifican. La infinidad de ensayos humanos de identificaciones y la infinidad de teorías así elaboradas debería animarnos a tratar con semejante respeto

a todas las mentes y todas las «mentalidades». La epistemología no debe separarse de la psicología. Sobre todo, no debe tampoco imponer a los psicólogos su imperativo del «corte» o de la «ruptura epistemológica». Por todas estas razones, nos parece que sería interesante pasar a formar parte de la escuela de la filosofía del intelecto de E. Meyerson: representa una original teoría del espíritu que abre a la inteligencia tentativas individuales y colectivas para aprehender el mundo; y se presenta como una epistemología escrupulosa a la hora de calificar con la mayor exactitud y equidad posibles la psicología de los Otros.

REFERENCIAS

- Bachelard, G. (1938). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Paris: Vrin.
- Bachelard, G. (1972). L'actualité de l'histoire des sciences. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF.
- Blanché, R. (1973). *La science actuelle et le rationalisme*. Paris: PUF.
- Blanché, R. (1955). *L'axiomatique*. Paris: PUF.
- Chertok, L. & Stengers, I. (1989). *Le cœur et la raison. L'hypnose en question de Lavoisier à Lacan*. Paris: Payot.
- Di Donato, R. (1995). Postface à *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, p. 223-272. Paris: Albin Michel.
- Fruteau de Laclos, F. (2009a). *L'épistémologie d'E. Meyerson. Une anthropologie de la connaissance*. Paris: Vrin.
- Fruteau de Laclos, F. (2009b). *Le cheminement de la pensée selon E. Meyerson*. Paris: PUF.
- Fruteau de Laclos, F. (2012). *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*. Paris: PUF.
- Lacan, J. (1954). *Séminaire I*. Seuil: Paris.
- Malrieu, Ph. (1983). Personnalisation et prise de conscience chez Jean Piaget. En L. Not (éd.), *Perspectives piagétienes*. Toulouse: Privat.
- Meyerson, E. (1951). *Identité et réalité*. Paris: Vrin.
- Meyerson, E. (2011). *Du cheminement de la pensée*. Paris: Vrin.
- Meyerson, E. (2009). *Lettres françaises*. Paris: CNRS-éditions.
- Meyerson, E. (2008). *Essais*. Paris: Corpus-EUD.
- Meyerson, I. (1987). Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit. *Ecrites 1920-1983. Pour une psychologie historique* (pp. 53-54). Paris: PUF.
- Meyerson, I. (1995). *Les fonctions psychologiques et les œuvres*. Paris: Albin Michel.
- Meyerson, I. (1999). *Existe-t-il une nature humaine? La psychologie historique, objective, comparative*. Le Plessis-Robinson: Sanofi-Synthélabo.

- Foucault, M. (2008). *Introduction à E. Kant. Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- Maury, L. (1984). *Piaget et l'enfant*. Paris: PUF.
- Parot, F. et Vidal, F. (1996). Ignace Meyerson et Jean Piaget: une amitié dans l'histoire. En F. Parot (éd.), *Pour une psychologie historique. Ecrits en hommage à Ignace Meyerson* (pp. 61-73). Paris: PUF.
- Piaget, J. (1947). *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris: PUF.
- Piaget, J. (1950a). *Introduction à l'épistémologie génétique. T. 1. La pensée mathématique*. Paris: PUF.
- Piaget, J. (1950b). *Introduction à l'épistémologie génétique. T. 2. La pensée physique*. Paris: PUF.
- Piaget, J. (1971). La causalité selon Emile Meyerson. En J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique, t. 25. Les théories de la causalité* (pp. 151-208). Paris: PUF.
- Pradines, M. (1958). *Traité de psychologie générale. Vol II*. Paris: PUF.
- Pradines, M. (1949). L'Antinomie de la raison scientifique, Imagination et intuition. *Journal de psychologie*, 42, p. 143-169.
- Pradines, M. (1954). *L'aventure de l'esprit dans les espèces*. Paris: Flammarion.
- Stengers, I. (1983). *Etats et processus*. Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles.

Artículo recibido: 10-10-2012

Artículo aceptado: 18-02-2013

