

**Jean Piaget. Estudios Sociológicos.  
Editorial Planeta-De Agostini.  
Barcelona. 1986**

4. EL PENSAMIENTO SOCIOCÉNTRICO

El análisis del desarrollo individual del pensamiento lleva a la constatación esencial de que las operaciones del espíritu derivan de la acción y de los mecanismos sensorio-motores, pero exigen además, para constituirse, una descentración gradual respecto a las formas iniciales de representación que son egocéntricas. En otras palabras, la explicación del pensamiento operatorio en el individuo supone la consideración de tres, y no sólo de dos sistemas cognoscitivos: primero se da la asimilación práctica de lo real a los esquemas de la actividad sensorio-motriz, con un comienzo de descentración en la medida en que estos esquemas se coordinan entre sí y la acción se sitúa por lo que respecta a los objetos sobre los que se ejerce; después se da la asimilación representativa de lo real a los esquemas iniciales del pensamiento, esquemas que son todavía egocéntricos en la medida en que no consisten aún en

operaciones coordinadas sino en acciones interiorizadas aisladas; finalmente se da la asimilación a las operaciones mismas, que prolongan la coordinación de las acciones pero a través de una descentración sistemática con respecto al yo y a las nociones subjetivas. El progreso del conocimiento individual no consiste, pues, solamente en una integración directa y simple de los esquemas iniciales en esquemas ulteriores, sino en una fundamental inversión de sentido que sustrae las relaciones de la primacía del propio punto de vista para reunir las en sistemas que subordinan este punto de vista a la reciprocidad de todos los puntos de vista posibles y a la relatividad inherente a los agrupamientos operatorios. Acción práctica, pensamiento egocéntrico y pensamiento operatorio son, por lo tanto, los tres momentos esenciales de una tal construcción.

Ahora bien, el análisis sociológico del pensamiento colectivo conduce a resultados exactamente paralelos. En las diversas sociedades humanas existen unas técnicas, ligadas al trabajo material y a las acciones que el hombre ejerce sobre la naturaleza, y estas técnicas constituyen un primer tipo de relaciones entre el sujeto y los objetos: relaciones susceptibles de eficacia y, por lo tanto, de objetividad, pero relaciones cuya toma de conciencia sigue siendo parcial, ya que está ligada a los resultados obtenidos y no se lleva a cabo sobre la comprensión de las relaciones mismas. Existe, por otra parte, un pensamiento científico u operatorio que en parte prolonga las técnicas (o las enriquece retroactivamente), pero que también las completa añadiendo a la acción una comprensión de las relaciones y sobre todo sustituyendo la acción material por esas acciones y esas técnicas interiorizadas que son las operaciones de cálculo, deducción y explicación. Sólo que, entre la técnica y la ciencia, hay un término medio cuyo papel a veces ha sido el de un obstáculo: es el conjunto de las formas colectivas de pensamiento que no son ni técnicas ni operatorias, sino que proceden de la simple especulación; son las ideologías de todo tipo, cosmogónicas o teológicas, políticas o metafísicas, que se escalonan entre las representaciones colectivas más primitivas y los sistemas reflexivos contemporáneos más refinados. Ahora bien, el resultado más importante de los análisis sociológicos que se han

llevado a cabo sobre este término medio ni técnico ni operatorio del pensamiento colectivo ha sido mostrar que es esencialmente sociocéntrico: mientras que la técnica y la ciencia constituyen dos tipos de relaciones objetivas entre los hombres en sociedad y el universo, la ideología en todas sus formas es una representación de las cosas que centra el universo en la sociedad humana, en sus aspiraciones y sus conflictos. De la misma manera que la llegada del pensamiento operatorio supone en el individuo una descentración respecto al pensamiento egocéntrico y al yo, descentración necesaria para permitir que la operación prolongue las acciones de las que procede, así también el pensamiento científico ha exigido siempre, en el desarrollo social, una descentración con respecto a las ideologías y a la misma sociedad, descentración necesaria para permitir que el pensamiento científico continúe la obra de las técnicas en las que hunde sus raíces.

Nada hay más significativo en lo que concierne a la necesidad de esta descentración fundamental que comparar las concepciones idealistas del desarrollo colectivo (como la ley de los tres estadios de Auguste Comte, transformada en teoría de la conciencia colectiva en Durkheim) con las concepciones marxistas de la infraestructura técnica y la superestructura ideológica, inspiradas en el sentimiento vivo de los desequilibrios y conflictos sociales. Estos tres autores concuerdan en cuanto al carácter sociocéntrico de las ideologías, pero mientras que Comte y Durkheim ven en la ciencia la prolongación natural del pensamiento sociomórfico, una sociología operatoria como la de Marx vincula, por el contrario, a la ciencia con las técnicas y, con respecto a las ideologías, proporciona un notable instrumento crítico que permite descubrir el elemento sociomórfico incluso en los productos más refinados del pensamiento metafísico contemporáneo: subordina así la objetividad perseguida por el pensamiento científico a una condición previa y necesaria, que es la descentración de los conceptos con respecto a las ideologías superestructurales y su puesta en relación con las acciones concretas sobre las que reposa la vida social.

Lo propio de una sociología del conocimiento que ignora la importancia de tal proceso de descentración es llegar pronto o

tarde a vincular el pensamiento científico con las nociones místicas y teológicas primitivas: y en efecto, si remontamos gradualmente los diversos escalones de la evolución de una noción, nos encontraremos siempre, con tal de que no abandonemos el terreno de la superestructura, con ciertas formas iniciales de esta noción que son de naturaleza religiosa. Así, la idea de causa ha sido primeramente mágica y animista, la idea de ley natural se ha confundido durante mucho tiempo con la de una obediencia a voluntades sobrenaturales, la idea de fuerza ha comenzado con aspectos ocultos, etc. Todo el problema consiste, por lo tanto, en saber si esta derivación es directa o si por el contrario el pensamiento científico ha descentrado poco a poco estas nociones sociocéntricas reajustándolas a su objeto práctico: sostener el primero de estos dos puntos de vista es afirmar la continuidad de la conciencia colectiva considerada en bloque; sostener el segundo es, por el contrario, disociar lo ideológico de lo concreto e introducir en el análisis de las interacciones en presencia las tres categorías de la técnica, la ideología y la ciencia, con descentración necesaria de la tercera con respecto a la segunda.

Auguste Comte y sobre todo Durkheim han sostenido el primero de estos dos puntos de vista y se puede incluso afirmar que la idea central del durkheimismo es la derivación de todas las nociones racionales y científicas a partir del pensamiento religioso concebido como la expresión simbólica o ideológica de la presión del grupo social primitivo sobre los individuos. Sin embargo, nadie ha insistido más que Durkheim sobre el carácter "sociomórfico" de estas representaciones colectivas primitivas. Si ha podido mantener dos afirmaciones tan difíciles de conciliar es evidentemente porque, en lugar de proceder a un análisis de los diferentes tipos de interacciones sociales, ha estado hablando constantemente el lenguaje de la "totalidad". En consecuencia, para demostrar la naturaleza colectiva de la razón, ha recurrido alternativamente a dos clases de argumentos, bien distintos de hecho, pero utilizados simultáneamente bajo la cobertura de esa noción indiferenciada del todo social que ejerce su presión sobre los individuos. Los primeros de estos argumentos son de carácter sincrónico y consisten en mostrar que los individuos no podrían llegar a la genera-

lidad y estabilidad propias de los conceptos, a las nociones de tiempo y espacio homogéneos, a las reglas formales de la lógica, etc., sin un constante intercambio de pensamiento regulado por el grupo entero. Los segundos argumentos son de orden diacrónico, y vienen a establecer otra vez la continuidad entre las representaciones colectivas actuales y las representaciones colectivas "originales": el carácter "sociomórfico" de estas representaciones es entonces una prueba más, a los ojos de Durkheim, de su origen social y, como se niega a distinguir entre el carácter cooperativo de las reglas que aseguran el trabajo técnico o intelectual efectuado en común y el carácter coercitivo de las tradiciones o transmisiones unilaterales, este sociocentrismo primitivo no le estorba para la interpretación de las representaciones colectivas racionales y no le parece que se necesite ninguna descentración o inversión de sentido del pensamiento científico con respecto a la ideología sociomórfica.

Ahora bien, de estos dos tipos de argumentos los primeros son perfectamente válidos, como veremos más detalladamente en el apartado 5. Pero sólo si se cumplen dos condiciones. La primera es que se admita que el trabajo colectivo que conduce a la constitución de las nociones racionales y de las reglas lógicas es una acción ejecutada en común antes de ser un pensamiento común: la razón es algo más que comunicación, discurso y conjunto de conceptos; primeramente es sistema de operaciones y es la colaboración en la acción la que conduce a la generalización operatoria. La segunda de estas dos condiciones consiste en reconocer que se trata en este caso de un proceso heterogéneo con respecto al constreñimiento ideológico de las tradiciones. Es cierto que también existen técnicas "consagradas" como nociones impuestas por el respeto de la opinión: pero no es esta consagración la que determina su valor racional. Sólo se podría asimilar lo "universal" a lo colectivo refiriéndose a una cooperación en el trabajo material o mental, es decir, a un factor de objetividad y de reciprocidad que implique la autonomía de los participantes y que permanezca extraño al constreñimiento intelectual de las representaciones sociomórficas impuestas por el grupo entero o por algunas de sus clases sociales. Cuando Durkheim, respondiendo a la objeción

que se le hacía de subordinar la razón a la opinión pública, ha declarado que ésta era un mal juez de la realidad social efectiva y que permanecía siempre en retraso con respecto a las corrientes profundas que atraviesan a esta última, ha reconocido de hecho esta irreductibilidad de la cooperación al constreñimiento, y la necesidad, para hacer sociología concreta, de disociar el todo social en procesos diversos (lo cual exige entonces un análisis de los tipos de actividades, de relaciones interindividuales, de presiones y oposiciones de clases, de relaciones entre generaciones, etc).

En cuanto al segundo tipo de los argumentos de Durkheim, o sea el descubrimiento de las representaciones colectivas "sociomórficas", no se puede subestimar el interés de los hechos así puestos en evidencia, pero estos hechos no implican necesariamente las consecuencias que deduce de ellos; y este sociocentrismo no puede limitarse solamente a las ideologías de las sociedades primitivas. En efecto, las "clasificaciones primitivas" descritas por Hubert y Mauss y calcadas de las reparticiones de los individuos en tribus y clanes, las formas cualitativas del tiempo y el espacio modeladas sobre la sucesión de las fiestas colectivas o la topografía del territorio social, las nociones de causa y de fuerza que emanan de las energías propias de la presión del grupo etc., todos estos hechos son incontestables y altamente instructivos para la sociología. Pero ¿qué prueban exactamente? ¿Que las principales categorías del espíritu son conformadas por la sociedad o que son deformadas por ella? ¿O las dos cosas a la vez? ¿Y que estas formas sociomórficas de pensamiento están en el punto de partida de la razón o simplemente en el punto de partida de las ideologías colectivas?

Ahora bien, un frecuente malentendido amenaza con oscurecer una tal discusión: por el hecho de que las representaciones colectivas "originales" sean sociomórficas, y sobre todo por el hecho de que se transmitan ya elaboradas por la presión educativa de las generaciones anteriores sobre las siguientes en una sociedad que ignora la división del trabajo económico, las clases sociales y la diferenciación intelectual de los individuos, uno se imagina entonces que esas representaciones están más socializadas que las nuestras (más socializadas, por ejemplo, que la razón autónoma

de un matemático que razona sobre las nociones que él mismo ha inventado) o al menos igualmente socializadas. Ahora bien, para disipar una ilusión como ésta, es suficiente constatar que si el desarrollo de las operaciones racionales supone una cooperación entre los individuos que libera a éstos de su egocentrismo intelectual inicial, las representaciones colectivas sociocéntricas corresponden, por el contrario, en el plano social, a lo que son las representaciones egocéntricas en el plano individual. Así el niño, en el nivel del pensamiento intuitivo, admite que los astros le siguen en sus marchas, sobre todo la luna y las estrellas que parecen volver hacia atrás cuando él se da la vuelta. Cuando el primitivo admite que el curso de los astros y de las estaciones está regulado por la sucesión de los hechos sociales, y que el Hijo del Cielo, en los antiguos chinos estudiados por Granet, asegura su marcha regular haciendo el recorrido de su reino y luego de su palacio, la atención primordial sobre la tribu o incluso sobre el imperio reemplaza la atención sobre el individuo, es decir, que el sociocentrismo sustituye al egocentrismo, pero permanece un innegable parentesco de estructura entre estas dos clases de "centrismos" por oposición a las operaciones descentradas de la razón. Igualmente existe una finalidad, un animismo, un artificialismo, una magia, una "participación", etc., egocéntricas en el niño y, a pesar de todas las diferencias entre estas nociones fluidas e inestables y las grandes cristalizaciones colectivas que caracterizan las mismas actitudes en el plano de la ideología de los primitivos, se da de nuevo convergencia entre el egocentrismo intelectual del individuo y el sociocentrismo de las representaciones "primitivas".

Podemos entonces responder a las cuestiones planteadas más arriba. No es el carácter sociomórfico de las representaciones colectivas primitivas el que demuestra la naturaleza social de la razón, sino más bien (como acabamos de verlo y volveremos a ello en el apartado 5) el papel necesario de la cooperación en la acción técnica y en las operaciones efectivas de pensamiento que la prolongan. Las representaciones colectivas sociomórficas no constituyen más que un reflejo ideológico de esta realidad fundamental: expresan la manera como los individuos se representan en común su grupo social y el universo, y precisamente porque esta repre-

sentación no es más que intuitiva o incluso simbólica y aún no operatoria, es por lo que es sociocéntrica en virtud de una ley general de todo pensamiento no operatorio que consiste en permanecer centrado en su sujeto (individual o colectivo). Además, transmitida y consolidada por las presiones de la tradición y la educación, se opone precisamente a la formación de las operaciones racionales que implican el libre juego de una cooperación de pensamiento fundado en la acción. Las representaciones colectivas sociocéntricas características de las sociedades primitivas no se sitúan por lo tanto en el punto de partida de la razón científica, a pesar de la continuidad aparente puesta de manifiesto por Durkheim, que se ha atenido para ello al desarrollo continuo de las superestructuras sin comprender la descentración esencial de pensamiento que supone la ciencia; y esto hasta llegar (como lo ha señalado Brunshvicg)<sup>14</sup> a pretender imponer a los físicos modernos el respeto a la noción de "fuerza" porque deriva del *mana* de los melanesios o del *orenda* mágico de los sioux! En realidad, el sociomorfismo primitivo está en el origen no de la razón sino de las ideologías sociocéntricas de todos los tiempos, con la única diferencia de que con la división del trabajo económico el sociocentrismo de las clases sociales ha dominado poco a poco al sociocentrismo sin más: subordinar el tiempo físico al calendario de las fiestas colectivas es, en efecto, representarse el universo centrado sobre el grupo social, de la misma manera que el teórico del "derecho natural" imagina un orden del mundo que confiere a los individuos en sociedad la posesión innata de ciertos derechos (lo cual legitima entonces el derecho de propiedad, etc.), o de la misma manera que el teólogo y el metafísico construyen un universo cuyo centro resulta que coincide con el hombre mismo, es decir, con la manera como la sociedad está organizada o tiende a estar mejor organizada en un momento determinado de la historia.

A diferencia del realismo idealista de Durkheim y del indivi-

dualismo de Tarde, la concepción esencialmente concreta que Marx proporciona del problema de las ideologías y de la lógica (haciendo abstracción de las pasiones políticas que se adhieren a un nombre que se ha transformado en simbólico y ha sido tomado unas veces por el de un profeta otras por el de un sofista) cuadra singularmente mejor tanto con los datos actuales de la psicología como con los de la sociología. El mérito de Karl Marx consiste, en efecto, en haber distinguido en los fenómenos sociales una infraestructura efectiva y una superestructura que oscila entre el simbolismo y la toma de conciencia adecuada, en el mismo sentido (y el propio Marx lo declara explícitamente) en que la psicología se ve obligada a distinguir entre el comportamiento real y la conciencia. La subestructura son las acciones efectivas o las operaciones, que consisten en el trabajo y las técnicas y que ponen en contacto a los hombres en sociedad con la naturaleza: relaciones "materiales", dice Marx, pero hay que entender que desde las conductas más materiales de producción hay ya intercambio entre el hombre y las cosas, es decir, interacción indisociable entre los sujetos activos y los objetos. Esta actividad del sujeto en interdependencia con las reacciones del objeto es la que caracteriza esencialmente a la posición llamada "dialéctica", por oposición al materialismo clásico (Marx se explica a este respecto al reprochar a Feuerbach su concepción receptiva o pasiva de la sensación). La superestructura social es entonces a la infraestructura lo que la conciencia del hombre individual es a su conducta: de la misma manera que la conciencia o bien puede ser una autoapología, una transposición simbólica o un reflejo inadecuado del comportamiento, o bien puede llegar a prolongar este comportamiento bajo la forma de acciones interiorizadas y de operaciones que desarrollan la acción real, así también la superestructura social oscilará entre la ideología y la ciencia. Si la ciencia es continuación y reflejo de la acción técnica en el plano del pensamiento colectivo, la ideología constituye esencialmente, por el contrario, un simbolismo sociocéntrico, centrado no en la sociedad entera, que está dividida y es víctima de las oposiciones y la lucha, sino en las subcolectividades que son las clases sociales con sus intereses.

Es curioso, cuando uno se esfuerza en llegar a una cierta obje-

tividad en sociología, constatar que esta distinción de la infraestructura y la superestructura ha sido recogida por uno de los más grandes adversarios de la teoría marxista, lo que muestra suficientemente la necesidad de tales nociones para el análisis sociológico de las ideologías y las metafísicas. En su gran *Tratado de sociología general* Pareto insiste, en efecto, en el curso de más de mil páginas, en la utilidad esencial que, para comprender los mecanismos sociales, se encuentra en estudiar los "discursos", las teorías pseudocientíficas, las ideologías en general, con objeto de destapar, bajo la aparente racionalidad de esta producción gigantesca de conceptos metafísicos, las intenciones ocultas y los intereses reales en juego. Los conceptos marxistas de superestructura e infraestructura se encuentran entonces de nuevo bajo la forma siguiente: por un lado, un elemento variable que depende de las ideas filosóficas o de las modas espirituales del día y que consiste en "derivaciones" conceptuales y verbales; por otro lado, los intereses efectivos, fuente inconsciente de la ideación colectiva y que se manifiestan bajo la forma de "residuos" constantes. Pero la debilidad de la tentativa de Pareto, cualquiera que sea el interés que presenta su esfuerzo por hacer de los "residuos" los componentes de un equilibrio mecánico y por analizar objetivamente las oscilaciones y los desplazamientos de equilibrio, depende de dos defectos esenciales. Por una parte, ha concebido sus "residuos" como especies de instintos innatos en el individuo, clasificables de una vez por todas y por consiguiente inalterables en el curso de la historia sin comprender que ellos mismos eran el resultado de interacciones dependientes de las múltiples actividades del hombre en sociedad. Por otra parte, su análisis de las "derivaciones" ideológicas ha quedado singularmente corto, a falta de una cultura filosófica suficiente, y no le ha permitido extraer todo el simbolismo que comporta la conceptualización propia de esta superestructura cambiante.

Al análisis sistemático de este simbolismo ideológico se han consagrado los discípulos contemporáneos de Karl Marx en sociología, y por los resultados de estos nuevos métodos de interpretación se podrá juzgar el valor de las hipótesis marxistas. Pero los trabajos de G. Lukacs y L. Goldmann han proporcionado ya una

idea precisa de lo que tenemos derecho a esperar en la sociología de la creación literaria y sobre todo, lo cual interesa directamente a la epistemología, en la crítica sociológica del pensamiento metafísico.

En sus diversos ensayos Lukacs ha puesto en evidencia el papel de la "conciencia de clase" en toda la producción filosófica y literaria y el proceso de "reificación" que atribuye al pensamiento burgués. Ha mostrado sobre todo, en el mecanismo de la producción literaria, la proyección idealizada de los conflictos sociales vividos por los creadores. Sus más notables análisis concierne a las repercusiones del Termidor francés en la cultura alemana, sobre todo en Hölderlin, Goethe y Hegel.

En el terreno de la crítica metafísica, la obra de L. Goldmann prolonga la de Lukacs mostrando con ejemplos tan significativos como los de Kant y Pascal que la creación de los grandes sistemas especulativos constituye esencialmente la satisfacción por el pensamiento de ciertas necesidades dominantes relativas al desarrollo de una clase social durante un período determinado de la historia de las sociedades nacionales. Así es como la lucha de la burguesía europea contra el feudalismo, luego su emancipación, ha comportado la constitución de un cierto número de ideales que dominan todo el pensamiento metafísico occidental. Tales son, en primer lugar, los conceptos fundamentales de libertad e individualismo, que conllevan la igualdad jurídica a título de condición necesaria y desembocan en el racionalismo, que es en su esencia la filosofía de la autonomía y de los derechos del individuo. Pero después, y en la medida en que se logra esta emancipación del individuo, también forma parte de estos ideales el sentimiento trágico de la ruptura con la comunidad humana y por consiguiente la búsqueda de un ideal de totalidad concebido a la vez como necesario e inaccesible. A esto se añade la diversidad de puntos de vista nacionales: si estas grandes líneas acusan una nitidez particular en el pensamiento francés, el empirismo inglés refleja el espíritu de compromiso social:

Un compromiso es una limitación, aceptada bajo la presión de la realidad exterior, de los deseos y las esperanzas de los que se

había partido. Allí donde la estructura económica y social de un país ha nacido esencialmente de un compromiso entre dos clases opuestas, la visión del mundo de los filósofos y los poetas será también mucho más realista y menos radical que en los países donde una larga lucha ha mantenido en la oposición a la clase ascendente. Ésta nos parece ser una de las principales razones del hecho de que el pensamiento filosófico de la burguesía inglesa se haya vuelto empirista y sensualista y no racionalista como en Francia.<sup>15</sup>

En cuanto a Alemania, el considerable retraso del liberalismo coloca al escritor y al filósofo humanista en una posición muy diferente, hecha de soledad y del sentimiento de la imposibilidad de una realización rápida del ideal racional. De ahí una explicación sociológica posible de la filosofía kantiana:

La importancia de Kant reside ante todo en el hecho de que, por una parte, su pensamiento expresa de la manera más clara las concepciones del mundo individualistas y atomistas, recogidas de sus predecesores y llevadas hasta sus últimas consecuencias, y en que, precisamente por este hecho, se choca también con sus últimos límites que para Kant se transforman en los límites de la existencia humana como tal, del pensamiento y de la acción del hombre en general, y por otra parte su importancia reside en el hecho de que no se detiene (como la mayor parte de los neokantianos) en la constatación de estos límites, sino que da ya los primeros pasos, titubeantes sin duda pero sin embargo decisivos, hacia la integración en la filosofía de la segunda categoría, del *todo*, del *universo*...<sup>16</sup>

No puede escapar la importancia a la vez sociológica y epistemológica de tal método de análisis. Desde el punto de vista sociológico permite, en fin, elaborar una interpretación adecuada de las ideologías y de su alcance real, y evitar el doble abuso, que consiste o bien en situarlas en el mismo plano que el propio pensamiento científico, o bien en despreciarlas y negarles toda significación funcional (al clasificarlas como simple reflejo o "derivación", etc.). En realidad, una ideología es la expresión conceptualizada de los valores en los que cree un conjunto de individuos, y como

tal cumple una función al mismo tiempo positiva y muy distinta de la función de la ciencia: la ideología traduce una toma de posición, que defiende y trata de justificar, mientras que la ciencia constata y explica. La psicología del novelista es así algo muy diferente a la del psicólogo, por más que pueda profundizar el análisis con una finura igual e incluso a veces mayor: en efecto, el novelista expresa siempre, incluso si es realista, un punto de vista sobre el mundo y la sociedad que es el suyo propio, mientras que la ciencia procura no conocer más que el punto de vista del objeto. Una metafísica es una apología o una evaluación, independientemente de que sea una teodicea o una glorificación de la nada. En cuanto tal, una ideología obedece a leyes de conceptualización especial, que son las del pensamiento simbólico en general, pero más todavía las de un simbolismo colectivo que las de un simbolismo individual: satisface por el pensamiento necesidades comunes, lo mismo que el sueño y el juego realizan los deseos individuales, y conduce a una realización de los valores bajo la forma de un sistema ideal del mundo que corrige el universo real. Su simbolismo es por lo tanto necesariamente sociocéntrico, ya que su función propia es la de traducir en ideas las aspiraciones nacidas de los conflictos sociales y morales, es decir, centrar el universo sobre valores elaborados por el grupo o por las subcolectividades que se oponen en el seno del grupo social.

Desde el punto de vista epistemológico esta explicación sociológica del pensamiento metafísico proporciona un instrumento esencial de crítica del conocimiento. Lejos de conducir a la repartición de los conocimientos humanos en dos casilleros bien delimitados, el del pensamiento sociocéntrico y el del pensamiento objetivo, permite descubrir el elemento ideológico en cualquier parte que se deslice, es decir, incluso en el halo metafísico que rodea a toda ciencia positiva y del que ésta sólo muy gradualmente se va diferenciando. Por una parte pone en evidencia la dualidad de polos entre un pensamiento cuya función es justificar valores y otro cuya función es descubrir las relaciones entre la naturaleza y el hombre. Pero por otra parte, como estos valores constituyen los objetivos de las acciones del hombre en sociedad y como las relaciones objetivas entre el hombre y la naturaleza solamente se co-

nocen a través de tales acciones, entre los dos polos extremos se dan todas las transiciones: de ahí la dificultad, para la misma ciencia, de disociarse de la ideología, y la necesidad absoluta de una descentración del pensamiento científico con respecto al pensamiento sociocéntrico tanto como al egocéntrico.

En total, el análisis sociológico del pensamiento colectivo conduce a la distinción de tres y no de dos sistemas interdependientes: las acciones reales que constituyen la infraestructura de la sociedad, la ideología que es la conceptualización simbólica de los conflictos y aspiraciones nacidas de estas acciones, y la ciencia que prolonga las acciones en operaciones intelectuales que permiten explicar la naturaleza y el hombre y que descentran a éste de sí mismo para reintegrarlo en las relaciones objetivas que elabora gracias a su actividad. Así, por una paradoja enormemente reveladora, el proceso del conocimiento objetivo supone una descentración semejante en la sociedad y en el individuo: de la misma manera que el individuo se libra de su egocentrismo intelectual al tomar conciencia de su propio punto de vista para situarlo entre los otros, así también el pensamiento colectivo se libera del sociocentrismo al descubrir los lazos que le mantienen unido a la sociedad y al situarse en el conjunto de las relaciones que unen a ésta con la naturaleza misma. El problema que nos queda, pues, por examinar consiste en establecer si esta estructura descentrada de pensamiento que constituye la lógica es también social, o si solamente es individual y de qué manera se presenta como colectiva en un sentido diferente al del simbolismo sociocéntrico.