

Las formas primarias del conocimiento del orden social

Sacralización y desencantamiento Vol 2.

Autor:

Muleras, Edna Analía

Tutor:

Marín, Juan Carlos

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias de la Educación.

Posgrado

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 823 880	MESA
27 DIC 2005	
Agr.	ENTRADAS

CAPITULO III
PRESUPUESTOS EPISTEMICOS Y CONCEPTUALES DE LA
INVESTIGACION

Parte I.

Introducción a la formulación de una teoría general del conocimiento humano: la Escuela de Epistemología Genética de Jean Piaget

Quando hacemos referencia , como objeto de indagación, a los modos primarios, iniciales, embrionarios, del *conocimiento* humano, ¿qué estamos diciendo en realidad?

En primer lugar, consideramos necesario desagregar algunas de las implicancias básicas del concepto “conocimiento”, remitiéndonos a la tradición que ha hecho del *proceso de toma de conocimiento*- la interrogación sobre la génesis del conocimiento humano - el *leit motiv* de su empresa investigativa: la Escuela de Epistemología Genética de Jean Piaget. Es la epistemología genética piagetiana la que aporta al conocimiento científico epistemológico, un enorme caudal de carácter empírico- experimental en el transcurso del siglo XX, superando lo que históricamente se había limitado a consideraciones filosóficas sobre el problema.¹⁰⁰

La psicología genética estudia la formación y naturaleza de los instrumentos de la inteligencia que operan en la adquisición subjetiva del conocimiento, los procesos mentales que resultan de su aplicación, las normas que regulan las actividades intelectuales y los mecanismos de conjunto que los sintetizan e imprimen una dirección general. Los estudios psicognéticos sobre el desarrollo cognitivo infantil proveen la base empírico investigativa indispensable a la formulación de la epistemología genética, como teoría general del proceso de conocimiento humano.

¿Qué es *conocer* desde esta perspectiva analítica?

La epistemología genética de Piaget, emerge en el seno de una confrontación teórica con las posiciones filosóficas que a nivel especulativo, postulan diversas tesis sobre el origen y el mecanismo de desarrollo del conocimiento humano.

¹⁰⁰ Una síntesis interesante de las principales posiciones filosóficas de la teoría del conocimiento aparece en el texto de Rolando García “El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos”, capítulo 1, Editorial Gedisa, Madrid, 2000.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
 Dirección de Publicaciones

En primer término, con perspectivas filosóficas de carácter positivista que postulan un asociacionismo empírico, en el que el conocimiento se produce a través de la experiencia, los sentidos y la percepción, por mero contacto o experiencia con el mundo exterior, por relación de similitud o continuidad entre objetos conocidos, resultando una acumulación de observables clasificados por medio de un lenguaje puro lógico matemático.

En segundo lugar, contra las filosofías y psicologías introspectivas, que atribuyen al sujeto la posibilidad de una especie de iluminación interior - un "darse cuenta" - a través de categorías innatas, "a priori", producto de una especie de programación hereditaria.¹⁰¹

Todas estas posiciones, enfatizan en el polo del sujeto epistémico, el origen de los conocimientos, más allá cuál es la vía o medio psíquico de su adquisición.

Confrontando con estas perspectivas analíticas, la tesis piagetiana es contundente: el conocimiento consiste en un complejo proceso de elaboración, una construcción cuya fuente no radica excluyentemente en el sujeto o en el objeto, sino en la relación dialéctica entre ambos, procediendo a través de mecanismos e interacciones muy específicas, con una legalidad que las regula.

Las últimas investigaciones de Jean Piaget¹⁰², abordan pormenorizadamente el problema de la génesis y el desarrollo del proceso de toma de conocimiento, arribando

¹⁰¹ "A propósito del innatismo, recordemos que jamás hemos negado que en todo comportamiento, haya una parte de innatismo o sea de preformación biológica incluso en los más elevados; esto sería así porque todos los autores hacen intervenir los factores hereditarios del sistema nervioso. Existe, pues, en todos los niveles un pequeño sector de necesidad preformada que utiliza o actualiza todo desarrollo dialéctico. Pero se imponen dos observaciones que limitan su alcance. La primera es que esta necesidad preformada no es suficiente para dar cuenta de las más elementales interdependencias entre sujetos y objetos que, con los progresos del conocimiento, se vuelven cada vez más complejas en lugar de simplificarse... En segundo lugar, cuanto más complejo es un comportamiento, tanto menor (en relación con su totalidad o con otros más simples) es el papel que juega la pequeña parte de innatismo o de necesidad orgánica inicial, cuya existencia reconocemos, junto con las necesidades ilusorias debidas a las proyecciones retroactivas." Piaget, J, "Las formas elementales de la dialéctica", introducción p. 11, Editorial Gedisa, Barcelona, 1982.

¹⁰² Me refiero a las investigaciones de J. Piaget: "La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema Central del Desarrollo", Siglo XXI Editores, Madrid, 1990, texto publicado en 1975; "La toma de conciencia, Editorial Morata, Madrid, 1985, publicado en 1974 y "Las formas elementales de la dialéctica", op. cit., cuya primera edición en español data del año 1982.

a la formulación de una teoría general del conocimiento humano, la cual sintetiza los resultados de sus investigaciones en psicología y epistemología genética a lo largo del siglo XX. La conceptualización del conocimiento humano, punto de partida de nuestras tesis se nutre fundamentalmente de dicha empresa.

A continuación desarrollamos algunos elementos básicos para su comprensión.

1. La acción como la fuente originaria del conocimiento. El conocimiento como sistema de acciones conceptualizadas.

A diferencia de la psicología conductista que escinde la conciencia del campo de la acción, la conducta o el comportamiento humano, Piaget estipula que la toma de conocimiento es precisamente un sistema de acciones en interrelación con otras. Un sistema de acciones que otorgan a la “conciencia”, un carácter dinámico, en actividad continua, análogo al carácter que Freud atribuye al “inconsciente”.

La realización de una acción, y su conocimiento, sin embargo, no son la misma cosa. Se trata de dos acciones (o conjuntos de acciones) diferentes. El hecho de que parte de la conducta humana permanezca inconsciente, incognoscible para el sujeto, así lo indica. El paso de lo no conocido a lo conocido, de lo inconsciente a lo consciente no es un ejercicio de esclarecimiento – una iluminación de algo que preexistía al sujeto en el interior de su psiquismo y se trata de descubrir.

Se trata más bien de una elaboración, de una reconstrucción conceptual en distintos niveles, de lo realizado en el plano de la acción: todo conocimiento siempre compromete una conceptualización.

“En la medida en que se desea señalar y conservar las diferencias entre lo inconsciente y la conciencia, es preciso que el paso de lo uno a la otra exija reconstrucciones y no se reduzca, simplemente, a un proceso de esclarecimiento; por eso cada uno de nuestros capítulos ha mostrado que la toma de conciencia de un esquema de acción transforma a éste en un concepto, ya que esa toma de conciencia consiste esencialmente en una conceptualización ... que reconstruye y luego sobrepasa,

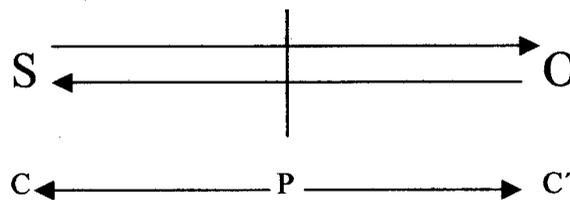
*en el plano de la semiotización y de la representación, lo que se había adquirido en el de los esquemas de acción”*¹⁰³

Piaget procura desentrañar los mecanismos involucrados en este proceso de toma de conocimiento, o en otras palabras, las leyes de la conceptualización.

¿Cómo procede la toma de conocimiento?

En primer lugar no procede del sujeto, ni del objeto, sino de la interrelación de ambos. Las propiedades del objeto no son cognoscibles para el sujeto, prescindiendo del conocimiento de las acciones que realiza respecto a él para conocerlo. Abordar la región central de un objeto, las características intrínsecas de un objeto, compromete para el sujeto aprehender las acciones o medios que emplea en relación a dicho objeto. En otras palabras, la comprensión de los objetos es correlativa a la conceptualización de las acciones del sujeto.

ESQUEMA IV



El esquema grafica el recorrido del proceso. El punto de partida es un conocimiento “periférico” tanto de las propiedades del objeto, como de las acciones del sujeto para aprehenderlo, para asimilarlo. El conocimiento “periférico” de un objeto, es la reacción más exterior e inmediata que el sujeto experimenta frente a él, lo que se le presenta más directamente observable, aprehensible, es decir, la impresión más superficial y deformada.¹⁰⁴ Los mecanismos o medios empleados en las acciones

¹⁰³ Op. cit., conclusiones generales, p. 254.

¹⁰⁴ El observable es todo lo que puede ser captado por una sencilla comprobación de hecho (o empírica): un acontecimiento singular, una relación repetible, una co - variación momentánea o incluso regular, que permitan hablar de dependencia funcional o de ley. En ese amplio sentido, una relación o una función regulares entre dos observables son también observables. Sin embargo, el observable no puede ser definido simplemente por lo que “es comprobable” sino por lo que el sujeto “cree” comprobar. Una comprobación nunca es independiente de los instrumentos de registro (y por tanto de una asimilación) de

realizadas para asimilar el objeto permanecen ocultos, inconscientes para el sujeto. El conocimiento central – o menos periférico- es precisamente el que permite abordar los mecanismos internos de su acción. Los mecanismos comprometidos en toda acción de conocimiento conllevan un inevitable desfase temporal entre la realización de las acciones y la posibilidad de su toma de conciencia.

La acción del sujeto epistémico es la fuente originaria del proceso cognitivo. La acción es la raíz de su carácter relacional . Se trata de la acción de un organismo biológicamente estructurado, que interactúa con el medio desde las etapas más tempranas de la vida.

“Uno de los dos principales resultados de nuestras investigaciones, junto al análisis de la toma de conciencia como tal, es el de demostrarnos que la acción constituye, por sí sola, un saber, autónomo y de un porvenir ya considerable, porque si sólo se trata de un “saber hacer” y no de un conocimiento consciente en el sentido de una comprensión conceptualizada, constituye, sin embargo, la fuente de ésta última, dado que la toma de conciencia se halla, en casi todos los puntos, retrasada –y a menudo de manera muy sensible– respecto de ese saber inicial que tiene una eficacia notable, aunque no se conozca... El problema estriba en saber cómo evoluciona la acción en sus relaciones con la conceptualización que caracteriza la toma de conciencia.”¹⁰⁵

Desde el nacimiento mismo, los esquemas de acción del sujeto son la fuente de toda construcción cognitiva. Los esquemas iniciales de índole sensorio motriz (propios de la inteligencia práctica), son la raíz de lo que luego serán los primeros esquemas conceptualizadores.

los que dispone el sujeto y estos instrumentos no son puramente perceptivos, sino que consisten en esquemas preoperatorios u operatorios aplicados a la percepción actual, los cuales pueden modificar los datos en un sentido de precisión suplementaria o de deformación. Los observables de un nivel N no constituyen hechos primarios sino que dependen de los observables y coordinaciones del nivel anterior N-1. En los niveles más elementales próximos al nacimiento del sujeto, los observables se inscriben en una red de coordinaciones, pero innatas en parte (reflejos, etc.) y no progresivamente inferidas. En una palabra, un hecho supera un dato perceptivo, y siempre entraña, desde el mismo momento de su lectura una conceptualización ya comprometida en la dirección de la interpretación. Desarrollamos la cuestión en los puntos 1.b a 1.f.

¹⁰⁵ J. Piaget, “La toma de Conciencia”, p. 268 Conclusiones generales, Editorial Morata, Barcelona, 1985.

“El punto de partida se retrotrae al nacimiento mismo del ser humano como organismo, es decir, como totalidad biológicamente estructurada, como un sistema abierto cuya perduración (conservación) depende de sus interacciones con el medio.

Este organismo tiene ciertas posibilidades de actuar sobre el medio, aunque bastante limitadas. Son esas acciones elementales, predeterminadas biológicamente, las que lo ponen en relación con el exterior: puede mirar, tiene prensión involuntaria, puede chupar, y es capaz de toda una serie de movimientos.

El ejercicio de todas esas actividades va a generar lo que Piaget llamó esquemas de acción. Los esquemas son engendrados por la repetición de la acción. En efecto, lo más característico de las conductas iniciales de los niños es la repetitividad de las acciones. Pero esas repeticiones no son simplemente al azar, sino que muestran una clara tendencia: los movimientos, inicialmente de apariencia caótica, se van ordenando paulatinamente (por ejemplo las sucesiones de intentos de jalar un objeto que llama la atención). Luego se regularizan y se van repitiendo en forma coordinada. Esos movimientos ya organizados con un objetivo determinado constituyen los esquemas de acción... Los esquemas incluyen, desde el inicio, componentes motores, sensoriales, perceptivos, afectivos y volitivos. Las funciones psicológicas tradicionales están presentes en el esquema sin ninguna de ellas tenga preeminencia de una sobre las otras. El esquema funciona como una totalidad organizada cuyos componentes adquirirán identidad en sucesivas diferenciaciones e integraciones, procesos que juegan un papel fundamental en la teoría constructivista.”¹⁰⁶

El carácter relacional involucrado en la construcción cognitiva se hace observable a partir de los dos procesos funcionales básicos que operan a lo largo de todas las etapas del desarrollo cognoscitivo:

*un proceso de *asimilación* de los objetos a los esquemas de acción y conceptualización, es decir, a los esquemas asimiladores del sujeto, los cuales confieren al objeto un cierto significado, asignando modos objetivos definidos a las acciones que tienen relación con él

¹⁰⁶ R. García, “El conocimiento en construcción”, op. cit., capítulo 4, p. 98/99.

*un proceso de *acomodación* de los esquemas del sujeto a las características y propiedades del objeto, para permitir la asimilación.

El contenido del objeto impone al sujeto ajustarse a él, en sus acciones y operaciones para poder aprehenderlo, modificando sus esquemas de asimilación por medio de acomodaciones, es decir, diferenciaciones en función del objeto a asimilar. El carácter general de la asimilación contradice el concepto del conocimiento “copia” del empirismo, reemplazándolo por el de una estructuración continua.

Si bien las formas biológicas de la asimilación son hereditarias, lo propio de la asimilación cognitiva es la construcción de nuevos esquemas en función de los precedentes, imponiendo un estructuralismo genético o constructivo.

Aquí surge la primera advertencia de importancia: no se trata de los esquemas de un sujeto interactuando sobre un “objeto” liso y llano. Se trata de un sujeto interactuando, reiterando acciones con un “algo” externo a su organismo. Y, de fundamental importancia: sólo en esta interacción - no antes de la misma - se constituyen como tales el sujeto y el objeto epistémicos. En esos encuentros S/ O se generan los esquemas como totalidades organizadas y al mismo tiempo organizantes de ese algo exterior que adquiere significación en la acción. Por tomar un ejemplo de las etapas primeras de la vida, si el bebé toma un juguete y lo chupa reiteradamente, ese objeto se le torna “chupable”, “prensible”, etc..

Se trata de esquemas organizados y organizantes, constituyentes del sujeto y del objeto de conocimiento, en la medida en que producen simultáneamente la conceptualización del sujeto - en las etapas iniciales se trata de esquemas de índole sensoriomotriz y en las más avanzadas esquemas conceptuales inherentes a la lógica de las operaciones reversibles - y el primer *periférico* de objeto, es decir, los aspectos del objeto que el sujeto logra hacer observable en su acción, dejando otros, inevitablemente, inobservados.

La idea de la asimilación es que jamás un elemento exterior nuevo da lugar a una adaptación perceptiva, motora o inteligente sin estar relacionado con las actividades anteriores que generaron los actuales esquemas de acción o conceptualización: no se

percibe un objeto, no se lo mueve o no se mueve el sujeto en relación a él y no se le comprende sino respecto de otros o en relación con las acciones precedentes que tengan que ver con el mismo objeto.

A su vez, la asimilación del nuevo objeto conduce a la reestructuración de los esquemas de asimilación del sujeto, ampliándose el campo de operaciones posibles del sujeto epistémico en el espacio objetual reconfigurado para una nueva asimilación. Toda asimilación cognoscitiva involucra la construcción de nuevos esquemas así como la acomodación de los anteriores y sus coordinaciones. La coordinación de esquemas posibilitan nuevas asimilaciones. La ampliación asimiladora del sujeto conduce a la reestructuración del campo de los objetos de conocimiento, en la medida que nuevos aspectos o dimensiones objetales se tornan observables para el sujeto a partir del nuevo esquema de asimilación. En la relación pendular creciente entre el sujeto y el objeto, el sujeto conoce sus propias acciones, actuando sobre el objeto, y al mismo tiempo, el objeto resulta cognoscible sólo en función del progreso de las acciones del sujeto ejercidas sobre él.

La significación de un objeto está dada, entonces, desde las etapas más primitivas, por lo que se puede hacer con él, y esto resulta de su asimilación a un esquema de acción. Simultáneamente, la significación de una acción, se vincula a los cambios, modificaciones y transformaciones provenientes del accionar sobre objetos, en distintas situaciones. Estas significaciones no se atribuyen aisladamente sino que surgen de las múltiples relaciones ligadas a la coordinación de los esquemas.

El esquema de acción, aplicado reiteradamente, permite anticipar el resultado de una acción. Un gran progreso cognoscitivo se produce cuando el niño pasa de la constatación, posterior a la acción, la cual permite relacionar la acción con una observación - "lo empujo y se mueve" - a una anticipación inferencial - "si lo empujo, se mueve"- . La última establece relaciones entre acciones, luego de constataciones reiteradas, sin que medie la observación.

Esta lógica de la acción precede en mucho a la lógica que se desarrollará luego con la adquisición del lenguaje, y sin embargo es su punto de partida . Las constataciones son el germen primario de lo que luego serán las relaciones causales, base de la generación de

las ciencias empíricas . Las anticipaciones inferenciales son las formas rudimentarias de las posteriores relaciones lógicas , que en su desarrollo, independizadas de todo contenido, constituirán la lógica formal y las matemáticas.

Cuando un esquema de acción se transfiere de una situación a otra nueva, (por ejemplo un nuevo objeto para la prensión), en realidad el sujeto está coordinando sus acciones. La acción debe desligarse de su contenido primigenio para ser sustituido por un nuevo contenido. Lo que se transfiere es una forma, una forma organizativa de las propias acciones del sujeto que le permitan ir incorporando nuevos elementos del entorno. El cimientamiento de toda construcción cognoscitiva desde los niveles más primarios, hasta los más avanzados de la conceptualización científica, compromete estas formas organizativas, estructurantes, cuya raíz es la coordinación de los esquemas de acción que el sujeto epistémico aplica en su interrelación con los objetos.

El proceso de asimilación origina dos nuevos instrumentos cognitivos: las generalizaciones y las abstracciones. En la reorganización nivel por nivel, con integración de caracteres que se remontan hasta las fases iniciales, el desarrollo cognoscitivo resulta de la iteración de un mismo mecanismo renovado y ampliado por alternancia de nuevos contenidos y de elaboración de nuevas formas o estructuras. Las construcciones más elevadas permanecen en parte solidarias con las más primitivas en razón del doble hecho de la integración sucesiva e identidad funcional de un mecanismo que se renueva sin cesar en virtud de su repetición misma en diferentes niveles. En la relación acomodación / asimilación se produce un equilibrio dinámico entre las diferenciaciones y las integraciones, que hablan de la compleja relación entre un sujeto que se aproxima sin cesar al objeto y un objeto que retrocede a medida que el descubrimiento de nuevas propiedades cognoscibles presentan nuevos problemas .

Todos estos instrumentos dan lugar a diversos procesos. El más importante es el de la búsqueda de razones que justifiquen las abstracciones y generalizaciones. Este proceso general de análisis de causas, consiste en un camino que va de un conjunto de posibles a una necesidad concebida como el único posible actualizado. Sin embargo, ni lo posible, ni lo necesario son directamente observables: ambos son producto de la actividad inferencial del sujeto epistémico.

La actividad inferencial consiste en lo siguiente:

Si el proceso de toma de conocimiento, va de la periferia (interacción inicial entre la acción y los objetos) al centro, la evolución de la acción representa una serie de transformaciones del propio centro. En cada uno de los peldaños del proceso, se produce un intercambio entre lo que proporcionan los observables sobre la acción propia y sobre el objeto, y luego entre las coordinaciones relativas a unos y otros. La dialéctica de los observables supone una acción recíproca, pero alternada de los observables del objeto sobre los de la acción, e inversamente; luego, cuando hay puesta en relación entre ellos, siguen las coordinaciones inferenciales, que rebasan el ámbito de los observables y permiten al sujeto comprender causalmente los efectos observados, todo lo cual conduce a un análisis ulterior más agudo de los observables, lo que mantiene y renueva el juego de “lanzadera” precedente.

Pero ese cambio continuo de informaciones entre la toma de conciencia de la acción y la toma de conocimiento de su objeto, va acompañado de dos clases de asimetrías, solidarias, además. La primera responde al hecho de que si las dos proporcionan observables susceptibles de esclarecer a la otra y se transmiten, pues en el sentido objeto → acción, tanto como en el sentido contrario, se unen a ello las coordinaciones inferenciales que enlazan esos observables, que sólo pueden actuar en el sentido acción → objeto.¹⁰⁷

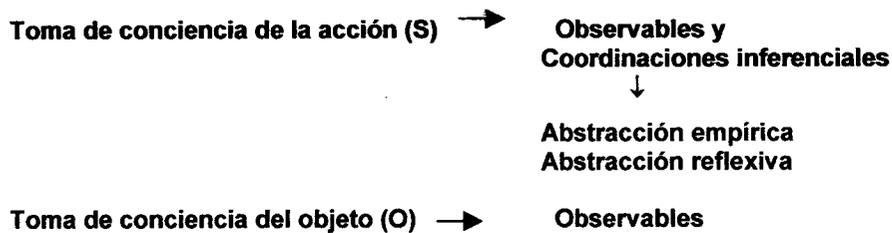
Dado esto, parece claro que los observables de cualquier grado pueden ser suministrados tanto por los objetos como por las acciones, mientras que una coordinación inferencial incluso aplicada o (finalmente) atribuida a los objetos, sólo puede tener como fuente la lógica del sujeto, es decir, que saca coordinaciones inferenciales de sus propias acciones. Es claro pues, que si cualquier abstracción que parta de los objetos es entonces “empírica”, en cambio el polo de la acción da lugar a las dos formas: “empírica” en lo que atañe a los observables sobre la acción como proceso

¹⁰⁷ Las coordinaciones inferenciales son conexiones no comprobadas o deducidas por composición operatoria (y o por simple generalización extencional) que rebasan así el ámbito de los observables, particularmente en cuanto introducen relaciones de necesidad; por ejemplo, las coordinaciones fundadas en la transitividad (o en la conservación de los movimientos y su dirección, etc.). “La toma de conciencia”, op.cit., conclusiones generales, p. 266.

material y “reflexiva” en lo concerniente a las inferencias surgidas de las mismas coordinaciones.

La abstracción reflexiva puede seguir inconsciente, ignorada por el sujeto, pues está en la fuente de coordinaciones inferenciales conscientes como razonamientos, de cuya necesidad intrínseca el sujeto no sabe el origen. O puede hacerse consciente cuando el sujeto compara dos acciones que ha realizado y busca lo que tienen en común. Este último caso es una “abstracción reflexionada”, significando el participio pasivo el resultado del proceso “reflexionante”.

ESQUEMA N° V



El carácter relacional del proceso cognitivo también se evidencia en los niveles más complejos del conocimiento humano como la ciencia. Si tomamos el ejemplo de la lógico matematización de los observables físicos, se observa que la conquista de los hechos experimentales también procede por aproximaciones sucesivas ligadas a la construcción de aparatos de registro, dependientes a su vez de modelos teóricos y de nuevos problemas suscitados por ellos. La matematización cada vez más compleja de los observables, su variación en el curso de la historia, da cuenta de dos factores articulados: el primero, que todo observable corresponde a un dato exterior al sujeto, aún cuando las aproximaciones que permiten acercarse a ellos no los alcancen jamás de manera exhaustiva, y que permanezcan en estado de límites; el segundo, no sólo no existe frontera delimitable entre los aportes del sujeto y el objeto (el conocimiento sólo llega a sus interacciones), sino que uno no se aproxima jamás al objeto sino en función de sucesivas logicizaciones y matematizaciones. Más aún, la objetividad misma aumenta en la medida que los procesos de logicización y matematización se enriquecen. Así se destierra la suposición de que el hecho físico como tal no importa una dimensión lógico-

matemática sino que es el sujeto epistémico quien se la atribuye, pudiéndose así trazar una frontera estable entre la matematización y los objetos.¹⁰⁸

2. Evolución de la relación acción / conceptualización en el proceso de toma de conocimiento

Cuando Piaget afirma que el conocimiento va de las regiones periféricas a las centrales de la acción y del objeto, puede entenderse que se trata de un proceso efectuado en construcciones y organizaciones sucesivas y en sentido único, obedeciendo a leyes de diferenciaciones e integraciones.

Sin embargo, tal cual sucede con todos los crecimientos orgánicos¹⁰⁹, el proceso de toma de conocimiento se caracteriza por ajustes sucesivos y reconstrucciones por planos, es decir, las construcciones y coordinaciones se suceden según un orden a la vez progresivo y regresivo o retrospectivo.

En el plano de la acción, las reacciones consisten en proceder por esquemas de asimilación aislados, con esfuerzos para enlazarlos con su objeto en acomodaciones momentáneas. El progreso consiste en coordinaciones provenientes de asimilaciones recíprocas de los esquemas utilizados, y que luego se encaminan en la dirección de formas cada vez más generales e independientes de su contenido, lo que caracteriza las estructuras operatorias de conjunto con sus leyes de composición.

La conceptualización no es una simple lectura sino una reconstrucción que introduce nuevos caracteres en forma de relaciones lógicas, con la conexión de la comprensión y las extensiones. En el plano de la acción como tal, las coordinaciones que construye

¹⁰⁸ “En efecto, el objeto elemental y perceptivo es en parte logicizado desde el comienzo, aunque es menos ‘objetivo’ que el objeto elaborado. Esta logicización se debe a que para recortar en objetos los cuadros perceptivos globales, y luego para atribuir a estos objetos la permanencia que les es constitutiva, es necesario que las acciones relativas a ellos se coordinen según formas asimilatorias de orden, de imbricación, de correspondencias, etc. que ya son de naturaleza lógico –matemática: la interdependencia de las relaciones espaciales, de las cuantificaciones (en más y en menos) de tales formas y de los contenidos inaccesibles fuera de esos marcos debidos a las actividades cognoscitivas del sujeto, es pues general a todos los niveles y sólo puede ser verificada por el análisis psicogenético.” En Piaget, J: “Pítagoras e Historia de la Ciencia, op. cit., Introducción, p. 12.

¹⁰⁹ Piaget, como buen biólogo que es, además de psicólogo, enfatiza sobremanera las raíces biológicas, del proceso cognitivo, hecho que no contradice en absoluto su consagración al estudio de los aspectos psicológicos del mismo.

están lejos de ser radicalmente nuevas, salen por abstracción reflexiva de mecanismos anteriores, tales como los procesos que intervienen en toda regulación.

En los dos casos, el de la acción como el de su conceptualización, el mecanismo formador es, a la vez, retrospectivo, puesto que saca sus elementos de fuentes anteriores, y constructivo, como creador de nuevas relaciones. Se trata de mecanismos análogos que se repiten, con grandes desniveles cronológicos, en dos o tres planos sucesivos, estrictamente jerarquizados.

El primero de esos planos es el de la acción material, sin conceptualización, pero cuyo sistema de esquemas constituye ya un saber bien elaborado. Sus construcciones llegan a las estructuras operatorias más fundamentales, en su capacidad de coordinación, aunque se escapan a la conciencia del sujeto. No es un comienzo absoluto sino que se enlaza a las fuentes orgánicas de las que saca su materia.

El segundo plano es el de la conceptualización, que obtiene sus elementos de la acción merced a sus tomas de conciencia, añadiendo lo nuevo que comporta el concepto en relación al esquema. El tercer plano es el de las abstracciones reflejadas, contemporáneas a las operaciones formales. Su mecanismo formador consiste en operaciones de segunda potencia - operaciones sobre operaciones- que parten del plano precedente pero enriquecidas por combinaciones hasta entonces no realizadas.

El proceso de construcción de conocimiento [esquemas I y II], involucra un doble proceso. Por una parte un proceso que va de la periferia al centro de las acciones del sujeto (C). Piaget lo denomina *proceso de interiorización* ($P \rightarrow C$). El mismo es correlativo al proceso que va hacia el centro del objeto (C'): se trata del *proceso de exteriorización* ($P \rightarrow C'$). El primero conduce a las estructuras lógico matemáticas y el segundo a las explicaciones físicas o elaboración de la causalidad.

En el plano de la acción material, la interiorización conduce a las fronteras entre sujeto y objeto, asimilaciones recíprocas y coordinaciones cada vez más centrales, próximas a las coordinaciones generales de fuente orgánica. Estas conducen a una especie de lógica de los esquemas, anterior al lenguaje y al pensamiento, en la que ya actúan grandes tipos de conexión: relaciones de orden, ajuste de esquemas,

correspondencias, interacciones, cierta transitividad, asociatividad, en suma, los principales ingredientes de las futuras estructuras operatorias. En cuanto al proceso de exteriorización, desde el nivel sensoriomotor, supone acomodaciones cada vez más avanzadas de los esquemas de asimilación a los objetos, y construcción de conductas instrumentales (utilización del palo, etc.), estructuras físico espacio temporales (grupo práctico de desplazamientos) y una causalidad objetivada. Los progresos en C y C' son solidarios.

En el plano de la conceptualización, el movimiento de interiorización se señala por un proceso de toma de conciencia de la acción propia, esto es interiorización de las acciones materiales en representaciones semiotizadas (lenguaje, imágenes mentales, etc.). La abstracción empírica aporta conceptualizaciones descriptivas de los observables comprobados en los caracteres materiales de la acción, en tanto la abstracción reflexiva obtiene de las coordinaciones de la acción coordinaciones inferenciales que permiten relacionar e interpretar esos observables. Así la conceptualización se hace operatoria, es decir, engendra razonamientos y estructuraciones como seriaciones, clasificaciones, números. Sin embargo, las estructuras subyacentes que permiten esas aplicaciones continúan siendo inconscientes, lo mismo que el propio mecanismo de la acción reflexiva. En cuanto a la exteriorización, da lugar a dos procesos análogos. Por una parte, la abstracción empírica a partir de los objetos, aporta la representación de sus observables, desde los hechos o acontecimientos singulares, hasta las funciones, relaciones reiterables y legalidad en general. Por otra parte, la abstracción reflexiva en dirección a C, responsable de las estructuraciones de formas operatorias, permite, en consecuencia, una interpretación deductiva de los hechos en dirección a los objetos (C'). De ahí surgen la formación de explicaciones causales, por atribución de las operaciones a los mismos objetos. Por la solidaridad de los movimientos de interiorización y exteriorización, las atribuciones siguen siendo inconscientes, desde el punto de vista del propio sujeto, como lo son las estructuras operatorias en sus inferencias lógico – matemáticas.

En el tercer y último plano, que es el de las abstracciones reflejadas (productos conscientes de las abstracciones reflexivas), la toma de conciencia se prolonga en una reflexión del pensamiento sobre si mismo. En el terreno lógico matemático o en función del movimiento de interiorización, el sujeto se hace capaz de teoría y no ya sólo de

razonamientos concretos, en la medida que ahora puede elaborar operaciones sobre operaciones. Desde el punto de vista de la exteriorización, puede hacer variar los factores de sus experimentos y encontrar diversos modelos posibles para la explicación de un fenómeno, sometándolo al control de los hechos. La solidaridad de los dos movimientos de interiorización – o lógico matemático -y de exteriorización -o físico causal- se hace más estrecha que en los niveles precedentes por los progresos de la abstracción y porque la adaptación a los datos concretos de la experiencia es función del carácter abstracto de los cuadros que permiten analizarlos y captarlos.

En síntesis, el proceso que va de $O \rightarrow S$ (interiorización), es esencialmente relativo a la toma de conciencia de la propia acción con sus insuficiencias o su adecuación. No se trata de alumbrar lo que las adaptaciones y regulaciones motrices efectuaron con éxito o fracaso en los actos precedentes. Sino que la toma de conciencia de la acción material consiste en su interiorización en forma de representaciones. Estas no son imágenes mentales que copian las progresiones motrices sino que conllevan una conceptualización debida a la necesidad de reconstruir en la conciencia lo que hasta entonces se había alcanzado por vía motriz o práctica.

Es normal que los observables relativos a la acción (obs. S) sigan siendo incompletos o equivocados en la medida en que no se ponen en relación precisa con los observables relativos a los objetos (obs. O), ya que estos indican el resultado de la acción y la toma de conciencia parte de la periferia para remontarse hasta el mecanismo productor. La comparación de los (obs. O) y (obs. S) originan las coordinaciones inferenciales (coord. S). La dirección dominante del proceso conduce de los (obs. O) a los (obs. S), ya que los últimos, aclarados por los primeros, permiten la formación de las (coord. S).

El proceso que va de $S \rightarrow O$ (exteriorización), que conduce desde las coordinaciones del sujeto (coord. S) a las coordinaciones del objeto (coord. O) expresa el hecho fundamental de que para comprender e incluso descubrir relaciones causales entre los objetos, el sujeto se ve obligado a pasar por la mediación de sus propias operaciones. La razón evidente es que dado que las relaciones causales superan la frontera de lo observable, toda coordinación dinámica entre los objetos supone el

empleo de inferencias necesarias, basadas en las coordinaciones generales de la acción (orden, inclusiones, correspondencias, transitividad, etc.).

3. El conocimiento y sus grados: los estadios de la conceptualización.

Toda conceptualización involucra un *círculo dialéctico* fundamental, que al mismo tiempo es base de la circulación genética general propia del proceso cognitivo: el círculo de las formas y los contenidos propias del pensamiento conceptual. Círculo que remite al más general de las significaciones y las implicaciones constituyentes, tanto del plano sensorio motor como del plano representativo.

Este círculo conceptualizador en realidad involucra cuatro elementos básicos y sus interrelaciones lógicas en dos sentidos : predicados, conceptos, juicios e inferencias.

En el orden de las composiciones, todo concepto es una amalgama de predicados, los vínculos entre conceptos está dado por juicios, interrelacionados a través de inferencias ($P \rightarrow C \rightarrow J \rightarrow I$). En el orden de la justificación lógica, el empleo de un concepto exige juicios, juicios que a su vez se apoya en inferencias (por ejemplo la afirmación “esto es un abeto” es cierto en función de las inferencias: “porque tiene piñas, agujas, etc”) y los predicados resultan de la comparación de conceptos (“verde” significa “del mismo color de la hierba”, constituyéndose una relación que debiera llamarse “co-verde”).

Lo relevante del proceso conceptualizador es que sus formas y contenidos varían en el desarrollo del proceso. En sentido ascendente evoluciona desde una composición de significaciones elementales por asimilación directa de observables, para arribar en la última etapa a las coordinaciones inferenciales de esquemas. En el orden descendente, se dan a un tiempo justificaciones y multiplicación de posibles.

A partir de la aplicación de técnicas básicas, la investigación de Piaget sobre las formas elementales de la dialéctica¹¹⁰ pone de manifiesto cómo formas y contenidos se modifican en las diferentes etapas de la conceptualización.

En el primer nivel, la conceptualización hace observable objetos conceptuales específicos. La definición del objeto se basa en relaciones de disyunción exclusiva respecto a otros: un objeto dado es A, porque no es B. Cada objeto conceptual tiene por contenido un grupo de predicados directamente observables, que caracterizan total y exclusivamente al objeto que designan, y sólo a ese objeto (ejemplo: el largo pico, y las largas patas de la cigüeña). El círculo dialéctico comprometido aquí básicamente es el de los predicados y los objetos conceptuales.

En el segundo nivel aparecen los conceptos generales –ya no los objetos conceptuales- estructurados con caracteres comunes a varios objetos conceptuales (por ejemplo: volar, tener cuatro patas, etc.). Las formas ahora son conceptos genéricos que engloban un cierto número de objetos, individualmente conceptualizados y los contenidos de estos conceptos son los predicados comunes, no directamente observables como tales, sino como resultado de la comparación entre objetos conceptualizados. El círculo dialéctico propio de este nivel es el de los conceptos genéricos y los juicios por comparación de conjuntos, engendrando los segundos a los primeros por medio de predicados considerados comunes. Esto es posible por que el sujeto dispone ahora de nuevas formas para asimilar los objetos en relación a la etapa anterior. Ha construido encajes en extensión, basados en inherencias entre significaciones. Pero estos encajamientos todavía son limitados, elementales, independientes entre sí y a veces incoherentes o contradictorios sin reunir a todos los posibles.

En el tercer nivel, el sujeto clasifica mentalmente los objetos según encajamientos exhaustivos. Coordina juicios los cuales están subordinados a inferencias que los justifican y que conducen a intersecciones o encajamientos superiores, ya no

¹¹⁰ Una de esas técnicas experimentales consiste en mostrar al niño veinte dibujos de animales (cinco mamíferos de cuatro patas, cinco pájaros entre los que había un pingüino, ocho artrópodos de los que cinco son insectos y dos moluscos), dispuestos en cuatro columnas sin ningún orden, siendo el sujeto libre de manipularlas. El experimentador que dispone de los mismos dibujos oculta uno de ellos. Pide al niño que haga preguntas contestables por sí o por no, con el fin de descubrir cuál ha sido el animal elegido. El número de preguntas es limitado, para evitar una enumeración y para ver cuáles le parecen al sujeto que les aportan más información útil. Ver de Piaget, J., "Las formas elementales de la dialéctica, op. cit., capítulo 1.

parciales como en la etapa anterior . El círculo central de esta etapa es el de los juicios y las inferencias. Los juicios permiten atribuciones nuevas y diferenciación en subesquemas y las inferencias se corresponden con la coordinación de los esquemas de asimilación.

De este modo se llega a la espiral¹¹¹ dialéctica general. La ley de composición que conduce de los predicados a las inferencias entonces es: predicados aglomerados→ objetos conceptuales; reunión de estos últimos→ conceptos basados en juicios; coordinación de los últimos→ inferencias, que son origen de intersecciones o encajamientos superiores. Si esto supone la composición de totalidades por organización de sus partes, correlativamente interviene un conjunto de operaciones de sentido inverso que desciende de las totalidades a las partes, que los enriquecen y justifican con nuevos lazos parciales que no se dan en el proceso ascendente y que completan sus significaciones por subordinación a las totalidades que los engloban. Se enriquece la teoría de los encajamientos por superación de lo real con lo posible y lo necesario.

Es por ello que la veracidad de todo juicio se apoya en inferencias (ejemplo: “si este animal es un gato, es porque tiene bigotes, cuatro patas, etc.”). En los encajamientos conceptuales del nivel II , son los juicios los que ponen de manifiesto la cualidad común de varios objetos, excluyendo a los objetos que carecen de la misma. En el objeto conceptual del nivel I, actúan los conceptos sobre los predicados en la medida en que estos no son cualidades únicas aislables sino una propiedad común a otros objetos conocidos anteriormente (ejemplo: el color azul es especial respecto a un objeto pero es conocido por otros objetos como el cielo, etc. que enlaza el observable actual con múltiples precedentes, siendo un “co azul”, etc.).

Cuando señalamos los dos componentes privilegiados del círculo dialéctico en cada etapa, no estamos excluyendo a los otros elementos. El círculo completo, descripto diacrónicamente nivel por nivel, interviene sincrónicamente de forma explícita en cada uno de ellos, sin elaboraciones concientes e intencionales por parte del sujeto.

¹¹¹ A pesar de la denominación usada por Piaget de círculo dialéctico, el autor nos advierte que se trata de una espiral, puesto que cambia de contenidos sin cesar.

En todos los niveles hay juicios e inferencias implícitas, que preparan la interdependencia de estos instrumentos cognoscitivos.

De lo que acabamos de desarrollar respecto al proceso de conceptualización y las espirales dialécticas en el mismo involucradas, resulta la variación radical en forma y contenido de lo que en las distintas etapas se constituye como conocimiento para el sujeto. Variación subordinada a los instrumentos de asimilación disponibles por el sujeto en cada momento, de los que dependen el sistema de interdependencias y operaciones que puede establecer con los objetos, en cada nivel de la conceptualización. De este modo cualquier conocimiento/ conceptualización del objeto es resultado de acciones u operaciones que lo hacen variar.

La dinámica de sucesión de las etapas del proceso involucra un aspecto proactivo de construcción, en que el conocimiento actual depende sobremanera de lo acumulado como formas y contenidos de la etapa anterior y un aspecto retroactivo consistente en la modificación enriquecedora de las formas de la etapa anterior – tanto de los subsistemas como del sistema en su conjunto -a partir de la asimilación actual. Así la construcción comporta su inverso en el plano de la justificación, engendrando una apertura sobre nuevos posibles.

La relación sujeto / objeto, lejos de ser directa y simple, comporta dos construcciones en direcciones contrarias pero que se trata de coordinar. O sea que en realidad en toda conceptualización cabe hablar de tres clases de dialéctica:

“La primera es una reconstitución, más o menos lograda en sus esfuerzos de coherencia interna, de las propiedades sucesivamente descubiertas en el objeto y que se trata de reunir en un todo volviéndolas solidarias. Pero este paso en dirección de la exteriorización es indisociable de un proceso de interiorización que consiste en elaborar las formas lógico-matemáticas de acciones u operaciones indispensables a las asimilaciones en juego en las reconstituciones exteriorizadas que acaban de ser tratadas. La relación sujeto/ objeto pasa pues a ser una síntesis dialéctica de la autoorganización de formas que el sujeto precisa y de la reconstitución de contenidos descubiertos en el objeto. En total hay que considerar tres movimientos dialécticos: 1) la constitución de interdependencias de las formas necesarias a las asimilaciones, 2) la

constitución de interdependencias de las propiedades atribuidas al objeto, y 3) la síntesis de tales formas y contenidos que adquieren entonces la función de 'modelos': y son precisamente los últimos quienes determinan a la vez los progresos en el conocimiento aproximativo del objeto y los retrocesos de éste debidos a nuevos problemas suscitados por ellos."¹¹²

La concepción de la construcción cognitiva en términos de un proceso dinámico, que procede por etapas, niveles o estadios, en los cuales se reelabora a nivel superior los contenidos ya asimilados en la etapa anterior a través de las complejas interrelaciones de formas y contenidos, obliga a dilucidar los mecanismos y las razones involucrados en el pasaje de un nivel a otro.

El primer problema fue exhaustivamente desarrollado en las investigaciones anteriormente citadas en este capítulo. En una investigación adicional, realizada junto a Rolando García¹¹³, cuyo objeto es la comparación de la psicogénesis de conceptos científicos elementales en el niño con la sociogénesis de los mismos cuadros conceptuales en la historia de la ciencia, se formula la ley que regula la reestructuración cognitiva propia de los sucesivos estadios del proceso de construcción conceptual, tanto a nivel psico como sociogenético.

Según esta ley, hay continuidad e identidad de naturaleza de los mecanismos y procesos cognitivos durante todo su desarrollo, del niño al hombre de ciencia. Sintéticamente enunciada, se trata de la sucesión de etapas *intra*, *inter* y *trans*.

En un primer estadio de la construcción cognitiva, la conceptualización comprometida es de tipo "*intra*": se hacen observables objetos aislados e independientes, sin establecer relaciones entre ellos. La segunda etapa, es de tipo "*inter*"; en ella las relaciones entre objetos y sus transformaciones se tornan observables. Por último, en la etapa "*trans*" se buscan las estructuras y razones del conjunto, totalidad o sistema que subsume las relaciones de la etapa anterior.

Desde el punto de vista de los instrumentos epistemológicos en acción

¹¹² Piaget, J. : "Las formas elementales de la dialéctica", Op. Cit. p. 194.

¹¹³ Piaget y García, R., "Psicogénesis e historia de la ciencia", Siglo XXI Editores, México, 1989.

– abstracciones y generalizaciones – el paso por etapas de relaciones simples entre elementos a las transformaciones y de ahí a las estructuras de conjunto exige una abstracción reflexiva más poderosa y una generalización más globalizadora.

Respecto a la validez o las razones de lo observable (elaborado) en cada nivel de la conceptualización, el proceso engendra diversas formas de necesidad progresiva conquistada en cada etapa:

“En el nivel de relaciones de tipo intra, la necesidad implicada por las relaciones entre los elementos no va más allá de simples generalizaciones. En la etapa del tipo inter, se alcanza un nivel explicativo superior puesto que las transformaciones ofrecen un sistema de conexiones necesarias que determinan intrínsecamente las razones de las propiedades invariables. Se alcanza un nivel todavía más elevado en la etapa trans en la medida en que las estructuras ofrecen aquí una respuesta a la necesidad de ‘explicación’ que requerían las relaciones de tipo inter: el sistema total de transformaciones representado por una estructura engendra nuevas transformaciones y ofrece las razones de su composición de conjunto.”¹¹⁴

La necesidad, siempre relativa, aumenta de manera constante de una etapa a la siguiente.

El paso de una etapa a otra es un proceso de interrelaciones: de elementos en una transformación, y de interrelaciones de transformaciones en el interior de una estructura. Pero no bastan por sí mismas para producir el pasaje: éste puede hacerse sólo cuando las propiedades de los elementos o de las transformaciones relacionadas entre sí, se privan de su carácter absoluto y aparecen como casos particulares de una propiedad más general.

El proceso descrito no es lineal sino que hace “rizos”, es decir, regresa a la misma posición pero considerada desde un nivel superior.¹¹⁵ Desde el punto de vista

¹¹⁴ “Las formas elementales ...”, op. cit., Posfacion de García, R. p. 212.

¹¹⁵ “A cada progreso que aproxima al sujeto el conocimiento del objeto, éste último retrocede una distancia que, si bien disminuye en valor absoluto, no se amula nunca y reduce los sucesivos modelos del sujeto a rango de aproximaciones que no pueden, a pesar de sus mejoras, alcanzar el límite constituido

proactivo, la sucesión de etapas procede de elementos aislados hasta constituir transformaciones y estructuras. El aspecto retroactivo consiste en operar una reorganización sobre las construcciones anteriores, a consecuencia de las nuevas construcciones, las cuales por otra parte son condición de su generalización.

El proceso *intra – inter - trans* puede ser analizado también como *un proceso de equilibración* predominante de conjunto. Así puede localizarse una correspondencia entre cada etapa de la sucesión, con cada una de las tres formas de la equilibración cognoscitiva que identifica la epistemología genética. La equilibración entre asimilación y acomodación de esquemas se corresponde con la etapa *intra*; la equilibración entre subsistemas remite a una etapa *inter*; por último, la equilibración entre la diferenciación creciente de subsistemas y la integración en totalidades solamente es posible en una etapa *trans*.

En el próximo punto desarrollamos las características centrales del proceso de *equilibración* inherente a toda construcción cognitiva.

4. Hacia una teoría general del proceso de construcción de conocimiento: el modelo de la equilibración de las estructuras cognitivas.

La teoría de la *equilibración* de las estructuras cognitivas es la formalización sistémica del caudal de investigaciones en psicología y epistemología genética sobre el origen, funcionamiento y desarrollo del proceso de conocimiento humano, realizadas por Jean Piaget y su equipo durante casi un siglo.

El concepto central de *equilibración* no refiere a una estructura general de equilibrio, como una *gestalt*, dada de una vez por todas. Más bien remite a un proceso que conduce de ciertos estados de equilibrio aproximado a otros, cualitativamente diferentes, pasando por múltiples *desequilibrios* y *reequilibraciones*. Estas últimas básicamente consisten en formaciones no sólo de un nuevo equilibrio, sino de un

por el objeto en sus propiedades todavía desconocidas.” Piaget, J., ” Las formas elementales...”, op. cit., conclusiones generales, p. 193.

equilibrio mejor en general, a través de la elección – teleonómica¹¹⁶ -de nuevos objetivos para la acción y la mejora de los medios involucrados. Por eso se denominan “*equilibraciones maximizadoras*”. Todo desarrollo cognoscitivo implica una mejora en las formas de equilibrio.

El mecanismo general del proceso supone dos dimensiones indisociables: la compensación de las perturbaciones responsables del desequilibrio que motiva la investigación y la construcción de novedades que caracterizan a la maximización.

El equilibrio cognitivo es muy diferente al mecánico que se conserva sin modificaciones, o en caso de desplazamiento, dando lugar a una moderación de la perturbación y no a una compensación completa. Se acerca más a esos estados estacionarios, pero dinámicos de los que habla Prigogine con intercambios capaces de “*construir y mantener un orden funcional y estructural en un sistema abierto*”¹¹⁷, y se aproxima a los equilibrios biológicos, estáticos (homosteasis) o dinámicos (homeostasis).

¹¹⁶ El carácter *teleonómico* de un proceso puede definirse por el conjunto de estructuras y performances orientadas a su conservación y reproducción, sin que estos objetivos impliquen un finalismo de carácter subjetivo. En los seres vivos, el “proyecto” teleonómico clave es el de transmisión de una generación a otra del contenido de invariancia característico de la especie que asegura su sobrevivencia y multiplicación. El concepto de teleonomía confronta la ilusión antropocéntrica dominante de sistemas religiosos, filosóficos y pseudo científicos – animismos, vitalismos, científicismos – en los cuales existe una ontogenia y evolución (de la biosfera, del universo, del orden social) guiada u orientada por principios iniciales teleológicos y finalistas. De este modo se revaloriza el aspecto de “indeterminación o contingencia” que interviene en todo proceso. Cabe aclarar que este postulado no excluye la posibilidad brindada por el conocimiento científico de desentrañar la lógica o direccionalidad comprometida en un proceso, en la que las variables que intervienen expresan relaciones de causalidad y relaciones de implicancia:

“La tesis que aquí presentaré es que la biosfera no contiene una clase previsible de objetos o de fenómenos, sino que constituye un acontecimiento particular, compatible seguramente con los primeros principios, pero no deducible de estos principios. Por lo tanto, esencialmente imprevisible. Espero que se me comprenda bien. Diciendo que los seres vivos, en cuanto clase, no son previsibles a partir de los primeros principios, no pretendo en modo alguno sugerir que no son explicables según esos principios, que los trascienden de algún modo, y que otros principios, sólo aplicables a ellos, deban ser invocados. La biosfera es, en mi opinión, imprevisible en el mismo grado que lo es la configuración particular de los átomos que constituyen ese guijarro que tengo en mi mano. Nadie reprocharía a una teoría universal el no afirmar y prever la existencia de esta configuración particular de átomos; nos bastaría con que este objeto actual, único y real, sea compatible con la teoría. Este objeto no tiene, según la teoría, el deber de existir, más tiene el derecho. Esto nos basta si se trata de un guijarro, pero no si se trata de nosotros mismos. Nosotros nos queremos necesarios, inevitables, ordenados, desde siempre. Todas las religiones, casi todas las filosofías, incluso una parte de la ciencia, atestiguan el incansable, heroico esfuerzo de la humanidad negando desesperadamente su propia contingencia.”

En Monod, J., “El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna”, cap. 2 Vitalismos y Animismos, pag. 49 y 50, Tusquets Editores, Barcelona, 2000.

¹¹⁷ Glansdorf y Prigogine: “Structure, stabilité et fluctuations”, Mason, París, 1971, citado por Piaget en “La equilibración de las estructuras cognitivas”, ob. cit. Planteamiento de los problemas e hipótesis explicativas p.6.

Como los organismos, los sistemas cognitivos son abiertos al intercambio con el entorno y son cerrados, en cuanto “*ciclos*”, siendo los elementos del entorno necesarios para la alimentación de los ciclos. Pero a diferencia de los sistemas biológicos que sin contenidos exógenos no logran elaboración de formas, o en otros términos, la conservación de sus ciclos no se logra sin la alimentación continua de elementos exteriores, en el caso de los sistemas cognitivos, si bien la mayoría se aplican a la realidad, existen sistemas formales cuyos objetos tematizados de pensamiento son las formas, sin proporcionarles contenidos exteriores.

Por otra parte el sistema total se diferencia en subsistemas jerarquizados, cuyas estructuras son análogas, unidos por conexiones cíclicas. Las formas de equilibrio se basan en las acciones conservadoras que los elementos o los subsistemas ejercen unos sobre otros, por oposición a las fuerzas de sentido contrario que se encuentran como contrapeso en un equilibrio mecánico. El equilibrio resulta de la solidaridad de la diferenciación y la integración.

Como se señaló en 1.a. los ciclos epistémicos se basan en dos procesos fundamentales componentes de todo equilibrio cognoscitivo. El primero es la asimilación o incorporación de un elemento exterior (objeto, acontecimiento, etc.) en un esquema sensorio-motor o conceptual del sujeto. El segundo es la acomodación, es decir, la necesidad de la asimilación de tener en cuenta las particularidades propias de los elementos que hay que asimilar.

Sobre estos procesos Piaget enuncia dos postulados básicos fundantes de la teoría de la equilibración. El primero estipula que todo esquema de asimilación tiende a incorporar los elementos exteriores a él y compatibles con su naturaleza. La actividad del sujeto es su motor, pero esto no implica por sí mismo la construcción de novedades. El segundo postulado sostiene que todo esquema de asimilación está obligado a acomodarse a los elementos que asimila, sin perder su continuidad y cerramiento en cuanto ciclo de procesos interdependientes, ni sus anteriores poderes de asimilación.

La formación de un equilibrio entre la acomodación y la asimilación implica afirmar la presencia necesaria de acomodaciones en las estructuras de ciclos y la conservación

de tales estructuras en caso de acomodaciones. El equilibrio cognitivo se caracteriza por mutuas conservaciones.

Así se localizan tres clases de equilibraciones:

En función de la interacción fundamental de partida entre sujeto u objetos existe una equilibración entre la asimilación de éstos a esquemas de acción y la acomodación de estos últimos a los objetos (equilibración α). Aquí hay comienzo de conservación mutua porque el objeto es necesario para el desarrollo de la acción y recíprocamente el esquema de asimilación es quien confiere su significado al objeto, transformándolo (desplazamiento, utilización, etc.) gracias a esta acción: asimilación y acomodación forman un todo cuyos aspectos endógenos y exógenos se implican mutuamente.

La segunda equilibración se da en las interacciones de los subsistemas (equilibración β). No es automática ni está predeterminada, pues pueden depender de esquemas primeramente independientes. Su integración es progresiva, pues los subsistemas se construyen normalmente a velocidades diferentes, con desfases temporales. Pero a diferencia de la acomodación de los esquemas a la realidad exterior que se encuentra expuesta a la intervención de obstáculos inesperados, por la resistencia de los objetos. La asimilación recíproca de subsistemas válidos y su acomodación recíproca tienen éxito tarde o temprano y conducen a una mutua conservación.

La tercera equilibración se da entre la diferenciación y la integración, es decir, de las relaciones entre los subsistemas y la totalidad que los engloba (equilibración δ). Esto añade una jerarquía a las simples relaciones entre colaterales, dado que la totalidad tiene sus propias leyes de composición que constituyen un ciclo de operaciones interdependientes y de rango superior a los caracteres particulares de los subsistemas. Hay conservación mutua del todo y de las partes con asimilaciones y acomodaciones recíprocas, de acuerdo con una dimensión de jerarquía.

Una de las fuentes del progreso del desarrollo de los conocimientos es el desequilibrio provocado por una perturbación, la que obliga al sujeto a superar su estado actual y buscar en nuevas direcciones. El desequilibrio es un motor. Pero sólo

desempeña un papel desencadenador, midiéndose su fecundidad en la capacidad de superar el desequilibrio. La fuente real del progreso está en la reequilibración, pero no en el sentido de una vuelta al estado anterior de equilibrio cuya insuficiencia es responsable del conflicto en la equilibración anterior, sino en el de una mejora de la forma precedente: una equilibración maximizadora o incrementante.¹¹⁸

En la medida que el desequilibrio desempeña un papel dinamizador clave en el proceso cognitivo, es decir, un motor de búsqueda y desarrollo de los conocimientos, un problema central en la teoría de la equilibración es desentrañar qué factores lo producen. ¿Surge el conflicto de una contradicción entre las leyes de lo real y las acciones del sujeto, o de las insuficiencias iniciales de estas acciones en sus coordinaciones internas y en sus relaciones con los objetos? ¿Se trata de contradicciones inherentes a las operaciones mentales, a la propia lógica “dialéctica” del pensamiento y su énfasis en la “identidad de los contrarios” ?

Si el desequilibrio se basa fundamentalmente en desajustes entre sujeto y objeto, o entre la coordinación de subsistemas o bien entre la diferenciación y la integración, estos desajustes resultan más numerosos y difíciles de superar en las etapas iniciales. El desequilibrio de partida es un hecho. La razón fundamental – basada en las investigaciones de Piaget sobre la contradicción - reside en que el sujeto se centra primeramente en los caracteres positivos de los objetos, las acciones y operaciones, descuidando las negaciones necesarias para todas las formas de equilibración . Las mismas se construyen de un modo secundario y laborioso, porque encuentran su base cuando están acompañadas por una regulación de las cuantificaciones. Las conceptualizaciones se inician con una organización de los caracteres positivos y el lenguaje lleva marcas elocuentes de ello: “más o menos peso” significa cualquier peso, mientras que “más o menos ligero”, que lógicamente es el equivalente, pero en términos negativos, solamente se refiere a los valores inferiores. Todo contribuye en los estadios elementales a la preponderancia de lo positivo, porque en el plano de lo vivido,

¹¹⁸ “La primera es que el progreso del conocimiento no se debe ni a una programación hereditaria innata, ni a una acumulación de experiencias empíricas, sino que es resultado de una autorregulación a la que podemos llamar equilibración. Ahora bien, esta equilibración no lleva al estadio anterior, en caso de una perturbación, sino que conduce, normalmente, a un estadio mejor en comparación con el de partida y todo ello porque el mecanismo autorregulador ha permitido mejorarlo. Llamo, pues, ‘equilibración incrementante’ a este progreso de la equilibración.” Piaget, J., Inhelder, B., García, R., y Vonèche, J: “Epistemología Genética y equilibración”, Editorial Fundamentos, Buenos Aires, 1978.

representa los datos inmediatos, mientras que la negación depende de comprobaciones derivadas o de construcciones cada vez más laboriosas de acuerdo a la complejidad de los sistemas. El único caso en que la negación es precoz surge cuando el sujeto no tiene que construirla sino que le viene impuesta desde el exterior, por ejemplo, con una desmentida de los hechos ante una falsa previsión.

En síntesis, en los períodos iniciales, la razón sistemática de desequilibrio entre sujeto y objeto, entre los subsistemas y entre el sistema total y las partes, es la asimetría entre afirmaciones y negaciones. Así la equilibración progresiva es un proceso indispensable del desarrollo, en el cual en cada estadio se produce un mejor equilibrio en su estructura cualitativa y en su campo de aplicación, ya que con la construcción y afinamiento de las negaciones y con la cuantificación que ellas suponen, las diferentes coordinaciones se precisan y consolidan continuamente.

Si la función de la negación es clave para deducir el mecanismo de la equilibración, describiendo las formas de equilibrio por mutuas conservaciones, es el proceso de la regulación el que en realidad permite precisar cómo opera el mecanismo. Piaget define la regulación del siguiente modo:

“Se habla de regulación, de forma general, cuando la repetición A' de una acción A se ve modificada por los resultados de esta, y por lo tanto, por un efecto de rebote de los resultados de A sobre su nuevo desarrollo A'. La regulación puede manifestarse entonces mediante una corrección de A (retroalimentación negativa) o mediante su refuerzo (retroalimentación positiva), pero en este caso con posibilidad de un aumento del error (como ilustra el modelo matemático del incendio), o del éxito (formación de hábitos, etc.).”¹¹⁹

Desde el punto de vista del sujeto, toda regulación es una reacción a una perturbación, es decir, a aquello que constituye un obstáculo para la asimilación, tal como la llegada a un objetivo. Si bien todas las regulaciones constituyen reacciones a perturbaciones, lo recíproco no es cierto: no toda perturbación implica una regulación y por tanto una equilibración.

¹¹⁹ “La equilibración de las estructuras cognitivas...”, op. cit. p. 21.

Hay dos grandes clases de perturbaciones. Las primeras son las que se oponen a las acomodaciones, tales como resistencias del objetos, obstáculos para asimilaciones recíprocas de sistemas y subsistemas. Constituyen las causas de fracasos o errores en la medida en que el sujeto se hace consciente de ello y las regulaciones entrañan retroalimentaciones negativas.

Las segundas son lagunas que dejan necesidades insatisfechas y se traducen en alimentación insuficiente de un esquema. Pero – y aquí surge una advertencia de central importancia - no cualquier laguna es una perturbación. **El campo amplio de lo que se ignora no es una motivación suficiente para ampliar el conocimiento, en la medida en que es un ámbito que no concierne. Se constituye en perturbación cuando se trata de la ausencia de un objeto o de unas condiciones de una situación que serían necesarias para realizar una acción, o incluso de la carencia de un conocimiento que sería indispensable para resolver un problema. La laguna en cuanto perturbación es siempre relativa a un esquema de asimilación ya activo, y el tipo de regulación que le corresponde entraña una retroalimentación positiva, como prolongamiento de la actividad asimiladora de ese esquema.**

No hay regulación cuando la perturbación simplemente provoca la repetición de la acción sin ninguna modificación., incluso con la ilusoria esperanza de lograr algo mejor; menos aún cuando el obstáculo lleva al cese de la acción ni cuando el sujeto interesado en un aspecto imprevisto de la perturbación , dirige su actividad en otra dirección.

En cuanto a las características de las regulaciones, en tanto que retroalimentaciones positivas y negativas no son dicotómicas, sino dos procesos necesarios y complementarios en el funcionamiento de toda conducta: se trata de refuerzos y correcciones. Sí es dicotómica la finalidad de la regulación: puede intervenir para tratar de conservar un estado o bien, intervenir en la progresión hacia un estado todavía no alcanzado. Por otra parte, según los medios empleados, pueden ser automáticas como en los casos sensoriomotores simples, o, activas cuando el sujeto tiene que escoger entre varios medios. En el último caso, conllevan a la toma de conciencia de la acción material, fuente de la representación o conceptualización,

subordinando la regulación al control de una instancia superior, dando inicio a una regulación de segundo grado. Así hay regulaciones de diferente jerarquía: simples, regulaciones de regulaciones, autorregulaciones con autoorganización y equilibrio de diferenciaciones e integraciones.

Respecto a la génesis de los mecanismos reguladores y compensadores, cuestión de polémica en el ámbito científico, Piaget señala¹²⁰ :

“... los biólogos suelen responder que la autorregulación está siempre predeterminada por sistemas reguladores que están dominadas por el genoma y el sistema genético. Y así recientemente y con gran placer por mi parte, el excelente genetista y bioquímico Changeaux, en su lección inaugural en el Colegio de Francia ha dicho algo que es fundamental para mí: la actividad del organismo, y en el plano cognitivo, la actividad del sujeto cognoscente, añade un orden suplementario al orden interno debido al genoma: dicho de otra manera, el genoma no lo determina todo, y existe algo análogo a lo que yo preconizaba al disociar la autorregulación de una simple transmisión hereditaria. Por otra parte, que la autorregulación o autoorganización no sean resultado de un mecanismo predeterminado es algo que hemos estado estudiando... el posible no es nunca una mera actualización de algo preformado ya que en las aperturas de un posible que engendra al siguiente se da realmente una creación de novedades....

...El equilibrio cognoscitivo, como el equilibrio biológico antes, no es nunca un sistema de simple nivelación entre fuerzas opuestas, sino siempre un sistema de conservaciones mutuas entre los subsistemas por un lado, y entre los subsistemas y el todo por otro, de acuerdo con la dinámica global de Paul Weiss. Si realmente estos equilibrios por conservaciones mutuas son así, la perturbación es la que amenaza la conservación, o dicho de otra manera, la que puede disociar el ciclo que constituyen estas interacciones. Yo he llamado pues ‘compensación’ lo que neutraliza esta perturbación...pienso que es útil encontrar lo que hay de común en todas las formas de mecanismos que remedian los riesgos del desequilibrio....

¹²⁰ En el marco del homenaje organizado por el Centro Internacional de Espistemología Genética, la Fundación de Archivos Jean Piaget y la Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación de la Universidad de Ginebra por su 80º aniversario.

...Con frecuencia se han expuesto dudas acerca del hecho de que toda reequilibración, de que toda compensación que de origen a una reequilibración, sea la causa de otra construcción y no simplemente algo que restablece la forma anterior de equilibrio. Me limitaré a recordar el proceso más general de reacciones a las perturbaciones que he descrito en el parágrafo trece de mi obra. La reacción inicial, llamada 'conducta alfa', no consiste más que en intentos de neutralización de la perturbación, bien sea por la supresión, bien negándola implícitamente por una especie de ignorancia voluntaria comparable a un rechazo. La reacción siguiente o 'conducta beta', que tiene en cuenta la perturbación, busca compromisos que susciten 'desplazamientos de equilibrio' del sistema inicial. Y por último, la 'conducta gama' viene a incorporar la perturbación en el sistema dentro del cual ella se convierte en este caso en una 'variación intrínseca' y deductible. Se da, pues, en este proceso general, al mismo tiempo y sin lugar a dudas, reequilibración y construcción de novedades estructurales y esto se reconoce en la célebre fórmula expresada por Von Foerster: 'from noise to order', tomada luego por H. Atlan en su paradójica expresión del 'azar organizador', que es de hecho el caso de los imprevistos reorganizados por las reequilibraciones del organismo." ¹²¹

El proceso de equilibración explica también la reversibilidad de las operaciones lógico matemáticas mediante mecanismos que no la presuponen desde el comienzo, pero que conducen a ella también mediante etapas sucesivas, resultado necesario de las construcciones psicogenéticas, al tiempo que conservan su estatuto de norma intemporal. Esta reversibilidad se encuentra preparada por sistemas de compensaciones de diferentes niveles, indisociables de construcciones propiamente dichas. Estas compensaciones reguladoras también se orientan en dirección inversa a la de la perturbación (obstáculo o laguna) anulándola o neutralizándola, desarrollando negaciones en cada etapa. Por otra parte, permiten evaluar su terminación en éxito o insuficiencia respecto al logro del objetivo de la acción: completo, parcial o fallido, con posibilidad de comprensión de las nuevas relaciones producidas por la reequilibración de asimilación y acomodación .

La relación entre las construcciones lógico matemáticas y las compensaciones se vincula a las regulaciones que intervienen en las fases formadoras de toda

¹²¹ Op. cit. , p. 33 a 35.

construcción. La misma estructura interna de toda regulación entraña un aspecto lógico matemático de más y de menos, de simetrías, etc. y por tanto de múltiples compensaciones entre elementos inversos u opuestos. La filiación existente entre regulaciones y operaciones confirma el carácter compensador de las estructuras operatorias, así como la función formadora y constructiva de estas compensaciones en el curso del largo trayecto que conduce de las regulaciones elementales a las operaciones superiores.

Si las regulaciones y las compensaciones que provocan explican el mecanismo de la equilibración, estos procesos formadores son simultáneamente constructivos y conservadores. Una regulación es una construcción ya que añade a la trayectoria lineal de una acción retroacciones o trayectos en bucles, construyendo nuevas relaciones y formando negaciones implícitas. La intervención de perturbaciones y las acomodaciones resultantes de compensaciones generan nuevos conocimientos relativos a los objetos y a las acciones del sujeto.

*“En una palabra, se puede sostener entonces que la equilibración no constituye una carácter sobreañadido a la construcción de estructuras cognitivas en general, sino que desde la conceptualización de los observables hasta las composiciones de formas deductivas, esta equilibración es indisociable de la construcción: desde el punto de vista psicogenético es su motor, ya que engendra continuamente nuevas formaciones, al tiempo que explica el acceso de las estructuras operatorias superiores a su estatuto extemporáneo y finalmente necesario, mientras que desde el punto de vista lógico, se traduce en la reversibilidad y en las simetrías constructivas de estas estructuras necesarias.”*¹²²

Del carácter constructivo y progresivo del proceso cognitivo resulta el hecho de que la equilibración cognitiva nunca señala un punto de detención, sino a título provisional. Todo estado de conocimiento es siempre superable ya que todo conocimiento consiste en suscitar nuevos problemas en la medida en que resuelve los precedentes. Esto es evidente en las ciencias experimentales en la medida en que la causalidad de un fenómeno suscita la cuestión del porqué de los factores invocados y así

¹²² Op. cit., p. 181.

sucesivamente. Incluso una estructura acabada, como en el dominio lógico-matemático siempre puede dar lugar a nuevas exigencias de diferenciación en nuevas subestructuras o integración en estructuras más amplias. El proceso de equilibración como tal implica de forma intrínseca una necesidad de construcción y superación, por el hecho mismo que sólo garantiza una conservación estabilizadora en el seno de transformaciones de las cuales la superación constituye sólo una resultante: compensación y construcción son indisolubles.

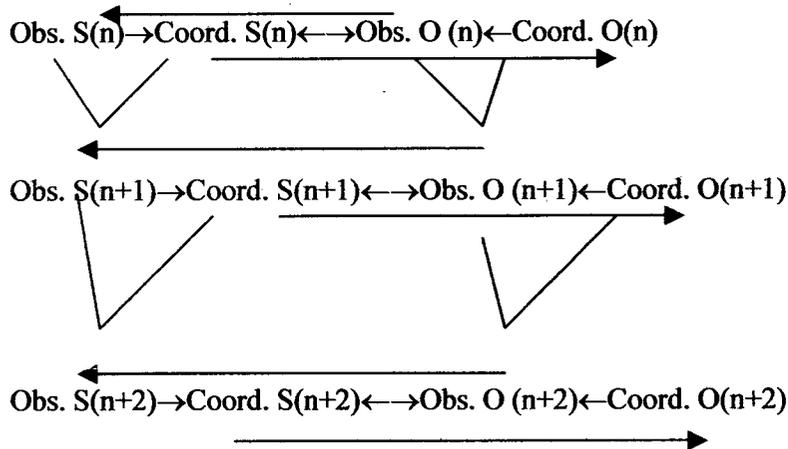
*“Un sistema nunca constituye una realización absoluta de los procesos de equilibración y siempre se derivan nuevos objetivos de un equilibrio alcanzado, inestable e incluso estable, entrañando cada resultado, incluso si es más o menos duradero, nuevas progresiones”.*¹²³

De este modo la marcha no es hacia el equilibrio simplemente, sino hacia un equilibrio maximizado. Se trata de una ley de optimización: en extensión en la medida en que se asimilan los elementos perturbadores al esquema que antes no podía acomodarse a ellos, ampliando el esquema; en comprensión en la medida en que los elementos antes inasimilables ahora se convierten en partes de un nuevo subesquema del esquema antes inoperante. Este poder integrador de las totalidades se basa en las propiedades de la asimilación, la cual es cíclica y autoconservadora, características que llevan a la resistencia de un sistema de cualquier rango a las diferenciaciones y a sus reacciones compensadoras en forma de integraciones.

En cada etapa del proceso de equilibración, los observables de la acción del sujeto de un rango determinado dependen de las coordinaciones y observables de las acciones del sujeto del rango precedente. Lo mismo sucede con los observables del objeto respecto a observables y coordinaciones del objeto del nivel anterior. Así los estados iniciales son formas inestables de equilibrio a causa de lagunas, perturbaciones y de contradicciones reales y virtuales.

¹²³ “La equilibración de las estructuras cognitivas...”, ob. cit. p. 35.

ESQUEMA N° VI



En síntesis, el proceso general se iniciaría en cada caso con el ejercicio de un esquema inicial de asimilación, cuya activación tarde o temprano es dificultada por perturbaciones. Las compensaciones que resultarían de esto se traducirían en una nueva construcción, en la cual las regulaciones que caracterizan a sus fases serán a la vez compensadoras en relación a la perturbación (implicando la formación al menos virtual de negaciones) y formadoras en relación con la construcción, hasta la constitución de una nueva estructura de equilibrio y el desarrollo posterior de procesos análogos. El origen del esquema inicial puede ser a) adquirido, proveniente de un desarrollo similar pero anterior, o b) innato, constituyendo el producto de regulaciones y compensaciones de naturaleza orgánica.

5. Las fases discursivas y las fases dialécticas de las actividades cognoscitivas

La descripción de la construcción de conocimiento como proceso general de equilibración puede llevar al equívoco de pensar que las actividades cognoscitivas del sujeto se reducen a un proceso de construcción permanente.

Es importante discriminar en los procesos cognitivos fases de construcción de nuevas estructuras cognitivas (cuyo mecanismo hemos descrito en el punto anterior) y las fases puramente discursivas, en las que el sujeto utiliza, hace uso de lo constituido en las fases dialécticas. En cualquier desarrollo cognitivo hay una alternancia entre estas fases, sin que todo se reduzca a fases constructivas.

La definición de la dialéctica como “*aspecto inferencial de la equilibración*”¹²⁴ implica distinguir la equilibración como proceso constructivo que conduce a la formación de nuevas estructuras y la equilibración en tanto estado estable que alcanzan dichas estructuras una vez construidas. En el último caso, lo que se obtiene de ellas sin modificarlas se reduce a inferencias discursivas, en la que no se construyen novedades.

Toda implicación entre enunciados ($p \rightarrow q$), incluso en la forma significativa, no consiste más que en un proceso discursivo que se limita a desprender lo que ya está contenido en los términos relacionados, mientras que la construcción de novedades supone un proceso transformante que deriva de construcciones preoperatorias u operatorias.

Si toda acción u operación es transformadora por si misma, las implicaciones que las relacionan son doblemente transformadoras. Ninguna acción u operación existe en estado aislado, sin relación a otras.

Si la implicación entre enunciados remite a “lo que se dice”, la implicación entre acciones y operaciones remite a “lo que se hace”. Ahora bien, lo que se puede decir se vuelve mucho más amplio de lo que se puede hacer y por tanto comporta una regulación interna mucho menos estricta. El resultado es que las contradicciones son mucho más numerosas o posibles entre enunciados que entre operaciones. Desde el comportamiento sensorio motor el sujeto se niega a ejecutar acciones que le parecen contradictorias tales como intentar alcanzar un punto y dirigirse en una dirección contraria. En realidad, lo contrario en el plano de la acción es lo que no se puede hacer. En cambio, siempre es posible y fácil enunciar algo, sin observar la contradicción del enunciado actual con otros enunciados precedentes.

En síntesis, se debe **distinguir cuidadosamente el uso discursivo de un conocimiento ya constituido, de los procesos constituyentes de novedades o nuevos conocimientos.**

¹²⁴ Piaget, J., “Las formas elementales de la dialéctica...”, op. cit., p. 190.

6. El concepto de estadio: diferencias de grado y cualidad.

Piaget engloba bajo el concepto de “estadio” cada etapa “equilibrada” del proceso de construcción de conocimiento. Esos estadios pueden ser a su vez desglosados en niveles o fases. El proceso de equilibración consiste en una reestructuración cognitiva que procede a través de estos sucesivos estadios.

Cabe interrogar si esta sucesión supone un cambio de naturaleza o un cambio de grado, de los instrumentos y operaciones intelectuales involucrados en la conceptualización constituida en cada etapa. ¿Se trata de una diferencia cuantitativa – en términos de más o menos complejidad y aproximación al centro de los objetos y las acciones del sujeto - o de una diferencia cualitativa, del carácter y naturaleza de dichas herramientas cognitivas, y de las conceptualizaciones resultantes?

*“En el terreno psicológico toda diferencia de grado es una diferencia de calidad, como demostró Bergson. Inversamente, no es concebible una diferencia de naturaleza sin una continuidad por lo menos funcional, cosa que permite encontrar entre dos estructuras sucesivas una gama de grados.”*¹²⁵

Toda diferencia de dosificación es en sí misma una diferencia de calidad global. Las creencias y actitudes de los estadios primarios del desarrollo intelectual, tienden a eliminarse con este desarrollo, pudiendo persistir, sin embargo, residualmente, algunas de ellas en los estadios más evolucionados, aunque en éstos otros sean las creencias y actitudes predominantes. De lo primero a lo segundo no existe una filiación simple sino un antagonismo parcial.

Se trata de una continuidad funcional y diferencia cualitativa o estructural, de lo que resulta que toda división de la realidad psicológica en estadios es, en principio arbitraria. A esto hay que añadir que por los desfases propios de la toma de conciencia, cada operación psicológica que se da en el terreno práctico no provoca inmediatamente su correlato en el plano de la conciencia, sino que tiene que volver a aprenderse en los distintos planos de la acción y el pensamiento.

¹²⁵ Piaget, J., “El juicio moral en el niño”, op. cit., p. 70.

“O sea que no existen estadios globales que definan el conjunto de la vida psicológica de un sujeto en un momento determinado de su evolución: los estadios deben concebirse como las fases sucesivas de procesos regulares, que se reproducen como ritmos, en los terrenos superpuestos del comportamiento y la conciencia.”¹²⁶

La sucesión de etapas indica la direccionalidad que puede asumir el proceso pero no hay “garantías” ni “predeterminación” que asegure que el desarrollo completo de la sucesión tendrá lugar. Perfectamente puede un sujeto fijarse en un estadio determinado y no superarlo.

De este modo, el concepto de estadio es relativo a un ámbito específico del desarrollo epistémico, y en cada caso éste debe ser precisado. Así es como pueden coexistir estadios o fases de diverso grado de evolución en un mismo sujeto, según sea la dimensión psicológica que se esté analizando – intelectual, afectiva, moral, etc.. Y dentro de cada uno de estos grandes campos psíquicos, también pueden coexistir diversas fases de desarrollo, según sea la cuestión que se analice.

Sin embargo el concepto de estadio es un operador clave del método de análisis genético, es decir, el método que intenta desentrañar el origen de un proceso, y las causas y el mecanismo inherente a su desarrollo, es decir, comprometido en su dinámica de transformación (aunque ya aclaramos que la reequilibración o reestructuración de un proceso no es permanente sino que alterna fases dialécticas constructivas con otras equilibradas, de las que se hace un uso “discursivo”). En tal sentido, tanto las formas elementales de las realidades que se quieren analizar como su evolución ulterior, son datos centrales para el investigador para entender las condiciones de una génesis.

“Para ser más exactos hay que intentar a un tiempo determinar la dirección de los estadios sucesivos y analizar las invariantes comunes a todos los estadios. Pero lo que es invariante, no es éste u otro carácter de la estructura (sino se podrá considerar siempre que la forma primitiva es la verdadera forma), sino solamente la función. En cuanto a la estructura, varía indefinidamente, en la medida en que sus variaciones

¹²⁶ Op. Cit., p. 71.

*respetan la función y las leyes de evolución que presiden estas variaciones dicen más que los caracteres propios de un estadio particular”*¹²⁷

7. De los mecanismos a la motivación de la equilibración cognitiva

En el punto 1.d hemos tratado de describir los aspectos centrales del mecanismo involucrado en la equilibración cognitiva. Tan importante como ello es abordar la cuestión de los motivos o las causas que originan la construcción de un nuevo conocimiento (reequilibración o equilibración maximizadora I incrementante).

En esta cuestión central, Piaget encuentra en su teoría de la equilibración una síntesis teórica del funcionalismo de Dewey y Claparède, el psicoanálisis freudiano y el estructuralismo genético del que su escuela es expresión.¹²⁸

Según el funcionalismo (de los autores mencionados) toda actividad mental, y en particular cognitiva, procede de una tendencia a satisfacer una necesidad, consistiendo ésta en un desequilibrio momentáneo y su satisfacción en una reequilibración. La necesidad se traduce en forma de “intereses”, en dos sentidos indisociables. El interés es una relación entre las necesidades del sujeto y los caracteres del objeto, convirtiéndose éste en “interesante” en la medida en que responde a las necesidades (compensaciones). Por otra parte, según Claparède, el interés es un dinamogenizador que libera las energías del sujeto y anima la acción en la dirección del objeto, lo que constituye una regulación de retroalimentaciones positivas que recuerda las nociones de “catexis” y de “cargas energéticas” de Freud.

En la perspectiva de Piaget que vincula la construcción cognitiva a la reacción compensadora a una perturbación exterior, **la necesidad y los intereses ocupan un lugar esencial en el plano motivacional:**

“En efecto, por una parte el interés es el aspecto motivacional o de valor de cualquier esquema de asimilación, siendo un objeto interesante para ese esquema en la medida en que puede alimentarlo (en sus estudios sobre la atención- catexis, el mejor teórico del psicoanálisis D. Rapaport, ha insistido en el parentesco, que le parece

¹²⁷ Piaget, J, “El juicio moral en el niño”, op. cit, p. 279/280.

¹²⁸ Op. cit., p. 89.

*claro, entre la catexis y nuestra noción de una alimentación de los esquemas de asimilación). Por otra parte, la necesidad es entonces la expresión del no funcionamiento momentáneo de un esquema y desde el punto de vista cognitivo, corresponde de este modo a una laguna o un déficit, es decir, al aspecto negativo de las perturbaciones.*¹²⁹

Ahora bien, Piaget realiza una advertencia de especial significación para nosotros respecto a la dilucidación de los factores causales que posibilitan, favorecen, el proceso de construcción de conocimiento en términos de su reequilibración incrementante en un nuevo estadio, menos periférico, más profundo en extensión y comprensión:

*“Ciertamente, un sujeto nunca se encuentra perturbado por lo que ignora completamente, y no es la necesidad de una compensación general en comparación con la inmensa esfera de las materias desconocidas la que nos impulsa a emprender construcciones intelectuales. Por el contrario, en toda zona limítrofe entre lo asimilado y lo carente de interés, por lo menos actual, intervienen cantidades de conocimientos aproximativos y problemas mal resueltos que incitan continuamente a la búsqueda: es en esta región donde se desarrolla el inestable juego de los procesos dinámicos que tienen como objetivo valorizar ciertas cuestiones y descartar otras sin anularlas por ello. En efecto, no se suprime una cuestión e, incluso cuando se rechaza, vuelve a surgir por sí misma a causa de las implicaciones que entraña y que la vinculan a lo que parece adquirido. Por tanto, no es en absoluto tautológico suponer que cada nueva construcción, que conlleva coordinaciones inferenciales y tiene su origen en un contexto de esta clase de investigación (que para un espíritu activo, es el de todos los días), intenta compensar no déficits y lagunas cualesquiera, sino las que corresponden a esquemas ya activados y, por tanto, a perturbaciones que han constituido hasta ese momento un obstáculo para la solución de tal o cual problema.”*¹³⁰

Es de central importancia para el análisis de los procesos que favorecen la construcción progresiva de conocimiento tener en cuenta el hecho de que, a nivel

¹²⁹ Op. cit., p 89.

¹³⁰ Op. cit. p.180.

psicológico, lo que se ignora completamente no constituye una perturbación o un problema para el sujeto epistémico. **El motor del avance cognitivo se alimenta de una estrecha frontera entre lo mal conocido – deformado – y lo aproximado, sólo cuando esta situación liminal no satisface el conjunto de interrogantes posibles que se desprenden de lo asimilado, o bien presenta obstáculos en el plano de la acción y la conceptualización, suscitando entonces nuevos problemas a resolver.**

Si toda conceptualización implica la centración o valorización de ciertos observables, descartando otros tantos, **el sujeto de conocimiento sólo retiene lo que desde el principio es potencialmente comprensible y asimilable para él.** Ciertos observables son rechazados por contradictorios con sus esquemas de asimilación; otros son obviados, no son abarcables en dichos esquemas. Constituyen verdaderos obstáculos epistemológicos al progreso de la conceptualización, la cual siempre avanza reestructurando – confrontando- los conocimientos anteriores.¹³¹

Sin embargo, **no se trata de un proceso teleológico, que depende de la voluntad, intencionalidad o la conciencia del sujeto epistémico,** aunque éste pueda experimentar en una situación dada, la sensación “desequilibrante” de que no se han agotado los posibles caminos o que queda algo por hacer.

Se trata de un proceso teleonómico que en cada etapa depende, para su progresión, de las herramientas y contenidos de asimilación constituidas en el nivel precedente. Dependencia que por otra parte no involucra la idea de predeterminación, como si las novedades a construir se encontrasen ya sugeridas por las realizaciones anteriores. El mundo de los “posibles” nunca se encuentra acabado ni dado de antemano, sino que cada realización abre nuevas posibilidades que no existían como tales en los niveles anteriores.

¹³¹ El concepto de “obstáculo epistemológico” fue desarrollado por Gastón Bachelard:
“...siempre se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza la espiritualización...es en el acto mismo de conocer donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos”
en “La formación del espíritu científico. Psicoanálisis del conocimiento objetivo”, capítulo 1, p. 15, Siglo XXI Editores, México, 1987.

“Si en un momento dado se impone una posibilidad nueva, abierta por el sistema inferior, en cuanto superación necesaria que compensa un desequilibrio virtual, no es porque se encuentre preformada ni porque surja al azar de las invenciones espontáneas del sujeto, sino en virtud de la multiplicación de los subsistemas independientes por los que está compuesto el sistema total de sus conocimientos actuales. En efecto, en la medida en que estos subsistemas se multiplican, o siguen siendo distintos y específicos y en que, especialmente, sólo se desarrollan a velocidades diferentes (otros tantos caracteres evidentes, dada la diversidad de las fuentes de adquisición) los desequilibrios variados que subsisten entre ellos implican entonces numerosos intentos de asimilación y de acomodación recíprocas: de ahí las nuevas posibilidades de puestas en relación que van a acelerar la formación de estas formas de formas u operaciones sobre operaciones que acabamos de mencionar: hay entonces un proceso probabilista comparable al que se ha descrito...a propósito de la acción de la multiplicación de los esquemas en la ampliación de las ‘normas de acomodación’.”¹³²

En la interconexión de las tres formas de equilibrio (relaciones entre sujeto y objeto; relaciones entre subsistemas; relaciones entre la diferenciación de subsistemas y su integración en el todo) radica el desarrollo cognoscitivo. Las tres exigen una compensación cada vez más detallada y completa de las afirmaciones relativas tanto a los hechos exteriores registrados como a las conceptualizaciones y operaciones necesarias para esta asimilación, y las negaciones correspondientes relativas tanto a objetos como a procesos operatorios. En cada equilibración se constituyen los aparatos de negación faltantes en los estadios iniciales, orientándose en una progresiva coherencia o necesidad interna. Es por ello que toda equilibración es solidaria de la reversibilidad.

Ahora bien, de lo desarrollado en los puntos 1.a a 1.f se desprenden los alcances y límites de la dimensión de la psicogénesis cognitiva para explicar los factores motivacionales y causales de la posibilidad de superar progresivamente un estadio de conocimiento por otro más complejo, mejor equilibrado e integrado. Ella nos ofrece un sinnúmero de sugerencias sobre el carácter teleonómico de los mecanismos intelectuales

¹³² Op. cit., p. 186.

intervinientes en la motorización del proceso. Sin embargo resulta necesario incorporar otras dimensiones en juego y sus interrelaciones, aún en el plano psicológico, para avanzar en la dilucidación de los procesos que involucra la construcción de conocimiento humano. En los puntos 2 a 5 de la parte I del presente capítulo abordamos algunos de los aspectos que hacen a su mejor comprensión.

Parte II.

Presupuestos de la psicogénesis de los modos primarios del conocimiento humano

1. El contenido representativo en los estadios iniciales de la concepción del mundo: el realismo intelectual.

La descripción del proceso de toma de conocimiento (realizada en la parte I del presente capítulo) focaliza especialmente los instrumentos mentales y el mecanismo comprometido en el proceso de conceptualización. En otros términos, analiza la génesis y reestructuración de las formas lógicas y operacionales involucradas en el proceso cognitivo, y su resultante en la conceptualización.

En el punto 1 de esta parte II, abordamos el análisis ya no de las formas del pensamiento, sino de los contenidos involucrados en la conceptualización. En particular, abordamos el problema de *la representación del mundo* entendiendo por ella el contenido representativo atribuido a la realidad física y social y las formas explicativas - causales e implicativas – de esa realidad, en cada etapa o estadio del desarrollo intelectual. La representación del mundo alude a dos problemas diferentes pero imbricados: el de la realidad y el de la explicación.¹³³

La forma y el funcionamiento del pensar – como comportamiento social – se pone en evidencia cada vez que el niño establece relaciones con otros sujetos. En cambio, el contenido no es inmediatamente aprensible, pues consiste en un “*sistema de creencias íntimas, de tendencias, de orientaciones de espíritu*”, de las que no se tiene conciencia y de las que nunca se ha hablado.

Nos interesa fundamentalmente detenernos en el análisis psicogenético de los estadios iniciales, primarios, de la concepción/ conceptualización del mundo – el pensamiento *realista* - en la medida que postulamos que los atributos que los

¹³³El problema de la realidad se define a partir de interrogantes como: “¿Cuáles son los planos de la realidad sobre la cual se mueve el pensamiento?; ¿distingue el sujeto la creencia en un mundo real de las diversas ficciones de su juego o de su imaginación? ¿En qué medida distingue el sujeto un mundo interno o subjetivo, y qué separaciones establece entre el yo y la realidad objetiva?” La cuestión de la explicación es definida a partir de los siguientes interrogantes: “¿qué empleo hace el sujeto de las nociones de causa y de ley? ¿Cuál es la estructura de la causalidad? ¿Nos ofrece un tipo original de explicación?” Piaget, J., “La representación del mundo en el niño”, op. cit., p. 11.

caracterizan son análogos a los que, en el plano de la sociogénesis, caracterizan los modos representativos y explicativos de lo social operantes en buena parte de la clase obrera de nuestro territorio. Postulamos que miles de trabajadores del Área Metropolitana de Buenos Aires están instalados en una concepción *realista, sacralizada* del mundo.

Las investigaciones de Piaget demuestran que la distinción entre una realidad objetiva, exterior y diferenciada del psiquismo humano y las elaboraciones intelectuales y acciones del sujeto, lejos de ser un punto de partida, es la resultante de un largo y complejo proceso evolutivo.

El modo en que el proceso representativo del universo procede es inherente a todo proceso de conceptualización de lo real (ver punto 1.), en el que la sucesión de estadios torna observable el carácter progresivo y constructivo del proceso, pudiéndose identificar en los estadios intermedios residuos o características persistentes propias del estadio anterior, en una tendencia hacia su reestructuración en el estadio subsiguiente.

Para captar a nivel empírico este sistema de orientaciones o tendencias del “espíritu” de las que no se tiene conciencia y de las que el niño no habla espontáneamente, se requiere de una técnica de investigación especial. Las experiencias realizadas estuvieron orientadas a captar el proceso de construcción de las ideas del niño sobre cuestiones dadas y la dirección u orientación de espíritu que espontáneamente toman. Las presuposiciones o postulados implícitos a la reflexión del niño, son abordadas por el equipo de investigación a través del método del examen clínico.¹³⁴

Piaget utiliza en su estudio un método regresivo. Comienza por la descripción de las representaciones que se hacen los niños de la naturaleza del pensamiento -dualismo de pensamiento y cosas-, para llegar al estudio de los límites que trazan, con respecto a las palabras, los nombres y los sueños, entre el mundo exterior y el interior. Prosigue con el análisis de fenómenos derivados o causados por el realismo epistémico: las relaciones de participación y las prácticas mágicas; el pensamiento animista, y el fenómeno complementario de artificialismo.

¹³⁴ Ver su descripción en op. cit., capítulo Introducción: los problemas y los métodos, p.11/29.

1.a) Los adualismos de los estadios representativos primarios y el proceso de proyección

Las investigaciones psicológicas previas (Mach y Baldwin) han demostrado que la delimitación entre el mundo interno o psíquico y el mundo externo (físico, social) está lejos de ser innata. En el seno de una misma realidad indiferenciada, la acción clasifica poco a poco las cosas según estos dos polos, constituyéndose dos sistemas en correspondencia unos con otros. Se trata de un estado primitivo en que las imágenes se presentan a la conciencia sin distinción de un yo y un no-yo.

La teoría psicoanalítica de Sigmund Freud ha conceptualizado este estado como propio de un proceso de *proyección*. Debido al mismo, el sujeto atribuye a los objetos, o bien un conjunto de caracteres propios de los seres humanos, o bien la reciprocidad del conjunto de sentimientos, sensaciones y reflexiones que experimenta por ellos. De este modo los objetos son investidos por un conjunto de atributos y capacidades humanas: las cosas se antropofornizan.

El proceso de proyección se origina en los diversos adualismos que caracterizan el punto de partida del proceso representativo: el adualismo de lo interno y lo externo; el adualismo del pensamiento y las cosas. La dualidad se construye progresivamente.

El complejo concepto de *proyección*, alude a tres cuestiones diferenciadas: a veces es simplemente la indiferenciación entre el yo y el mundo exterior por ausencia de conciencia del yo. En la infancia se manifiesta cuando el niño habla de sí mismo en tercera persona: se ignora como sujeto, y las acciones propias son contadas como cosas, extrañas a su mundo interior. En otras oportunidades, la proyección consiste en un sistema de atribuciones: se le atribuye a las cosas caracteres producidos por el pensamiento del sujeto. Por ejemplo, el niño que localiza el nombre del sol en el sol proyecta una realidad interna en el mundo exterior. En otros casos, se presta a las cosas ya no caracteres subjetivos sino lo recíproco de estados de conciencia del sujeto. Es el sentido de proyección definido en psicoanálisis. Por ejemplo: el niño que se asusta con el fuego, supone en él intenciones amenazadoras. No se le presta el sentimiento de miedo al fuego, sino que se proyecta en él el estado recíproco: la maldad.

En una palabra, toda proyección compromete tres tipos de indisociación. Una indisociación primaria consistente en localizar en las cosas caracteres que pertenecen en realidad al pensamiento aunque éste no lo sepa (se manifiesta en la representación realista de los instrumentos del pensamiento tales como los nombres, las palabras, las ideas, los sueños, etc.) . Una indisociación secundaria que coloca o presta a las cosas caracteres análogos a los que el pensamiento se presta a sí mismo (se manifiesta en las representaciones animistas en las que se presta a las cosas actividad, conciencia, voluntad, e intencionalidad). Por último, una indisociación terciaria, por la cual las cosas se dotan ya no de caracteres subjetivos sino lo recíproco de estados de conciencia del sujeto (el sentido freudiano de proyección).

En la medida en que las aseveraciones de la psicología de Mach y Baldwin , son formulaciones teórico filosóficas, desde la investigación psicogenética Piaget enfrenta, a nivel experimental, el problema de cómo se constituyen los estados primarios adualísticos para arribar progresivamente, en el desarrollo representativo del niño, a los estadios en que los dualismos se constituyen, es decir, en los que el sujeto puede finalmente diferenciar los productos e instrumentos de la actividad y reflexión subjetiva de la realidad o mundo objetivo. En el punto de partida del proceso, cuando los dualismos no está constituidos, el sujeto, no desliga el producto de su acción y elaboración intelectual, del mundo exterior a su psiquis.

En los estadios primarios, las representaciones vinculadas a los instrumentos del pensamiento - las palabras, los nombres, las ideas, los sueños, el pensamiento en sentido genérico – el sujeto desconoce su origen o carácter subjetivo, a partir de tres confusiones básicas.

En primer lugar: los signos se ligan al objeto que designan, es decir, el concepto, imagen mental y nombre de la cosa se confunde con la cosa real en que se piensa, produciéndose lo que Delacroix denomina “adherencia del signo”. En segundo lugar: no se distingue un interior de un exterior a la psiquis. En tercer lugar: se dotan de materia, como si fueran cuerpos u objetos materiales, en una confusión entre lo psíquico y lo físico.

1.b) Algunas ejemplificaciones

Es sugerente ver algunas ejemplificaciones propias de la investigación realizada por Piaget y su equipo para comprender mejor en qué consisten estas indisociaciones primarias y cómo son reestructuradas en los sucesivos estadios representativos.

*El dualismo pensamiento/ cosa

Respecto a la noción del pensamiento, se localizan tres etapas o fases de constitución del dualismo pensamiento/ cosa.¹³⁵

En la primera etapa, los niños creen que se piensa con la boca. El pensamiento es idéntico a la voz, semejante a palabras que se escuchan o se pronuncian. El pensamiento está confundido con las cosas, formando las palabras parte de ellas. Las palabras forman parte de la realidad material. No existe ningún elemento subjetivo en el acto de pensar. O bien no es observado por el niño, o es asimilado al hecho de soplar o hacer aire. El pensamiento consiste de este modo en palabras-cosas o aire. Así como los sensualistas consideraban al pensamiento como un juego de imágenes impresas en el cerebro bajo la presión de los objetos, el niño se lo representa como la articulación de palabras depositadas en la boca bajo la presión de las cosas. Por otra parte, el pensamiento está tanto en la boca como en la habitación sin distinción entre interioridad psíquica y exterioridad material. Resumiendo: el pensamiento participa de las cosas nombradas, en la medida en que consiste en palabras. Cuando es asimilado a una voz es un aire o viento interior y exterior, sin delimitación.¹³⁶

¹³⁵ El interrogatorio sobre este punto consiste básicamente en las siguientes preguntas: “¿sabes lo que es pensar?” Cuando el niño ha comprendido se continúa “¿con qué se piensa?” Si no comprende se le aclara: “cuando andas, andas con los pies; cuando piensas ¿con qué piensas?” Se insiste, para ver que hay bajo las palabras. Finalmente se pregunta si abriendo la cabeza, sin que muera el individuo se puede ver el pensamiento, tocarlo con el dedo, etc. Estas preguntas, por sugestivas, se reservan para el final.

¹³⁶ Kenn (7;6) “¿Con qué se piensa? – *En mi cabeza*- Tu cabeza ¿está llena o vacía? – *Llena*. - Si se abriera tu cabeza ¿se vería cuando piensas? – *No, porque allí no se ve*. – Si se mirase dentro de tu cabeza sin que murieras ¿se vería tu pensamiento? – *No se lo oye cuando se habla dulcemente*. - ¿Con qué se piensa? – *Con la cabeza*. - ¿Con qué cosa en la cabeza? – *Con la boca*. - ¿qué hay en la cabeza? ¿Está el pensamiento? – *Sí, cuando se piensa en alguna cosa*. - ¿qué es lo que hay en la cabeza? – *Se habla*. - ¿Cuando tienes la boca cerrada piensas? – *Sí, sin hablar*. - ¿Con qué piensas cuando no hablas? *Con la boca*. - ¿qué hay en la cabeza cuando se piensa? – *Nada*. - ¿podrías ver el pensamiento? – *No*. - ¿Lo oiría yo? – *No*. - ¿Lo tocaría si metiera el dedo? – *Sí*.” Op. cit., p. 44.

La segunda etapa se distingue por la intervención del adulto. El niño ha aprendido que se piensa con la cabeza, incluso hace alusión al cerebro. En este sentido, es fundamental distinguirla de la primera etapa, pues ahora hay que evaluar la aportación del adulto a la creencia del niño. Las creencias de la segunda etapa en parte son impuestas al niño por el ambiente, por la presión social e intelectual del adulto. Sin embargo, todavía existe un residuo –continuidad – con la etapa anterior. El pensamiento, si bien es situado en la cabeza, es concebido con frecuencia como una voz en la cabeza o cuello. Se le presta materialidad: es aire, sangre o una bola. Se trata de un sustancialismo: si bien bajo la presión adulta, el niño puede dejar de asimilar el pensamiento a una voz, para comprender las palabras “cerebro”, “inteligencia”, se figura tubos, vientos, etc, zozobrando en un verbalismo completo. El ejemplo de Kauf (8,8) es ilustrativo al respecto: piensa con su “memoria”.¹³⁷

Es significativa la idea que los niños tienen sobre el origen de su saber: consideran a todo lo que se les ha enseñado como innato, procedente de ellos mismos. Esta creencia se asemeja al concepto de “reminiscencia” de Platón y mucho de esto se reitera en el concepto de conocimiento de “revelación”, característico del pensamiento religioso. Además del sustancialismo, el problema de lo interno y externo todavía no es dominado: si el pensamiento es una voz, no permanece “dentro”. Es simultáneamente interno y externo. Al mismo tiempo hablar es una actividad material: hacer aire. Hay una confusión entre el pensamiento y el cuerpo: el pensamiento es una actividad del organismo –la voz-, una cosa entre las cosas, y consiste en obrar materialmente sobre los objetos o las personas.

En la coexistencia de residuos y novedades conceptuales se pone en evidencia el claro conflicto entre las creencias anteriores del niño y la presión de la enseñanza adulta.

Piaget sitúa el comienzo de la tercera etapa, teniendo en cuenta no sólo las ideas del niño respecto del pensamiento en sentido general, sino también respecto de los nombres

¹³⁷ “La memoria es una cosa que se encuentra en la cabeza y que nos hace pensar.- ¿Cómo crees que es esta memoria?- Es un ladrillito de piel, un poco oval, y dentro están los cuentos.- ¿Cómo están?-Escritos sobre la carne.-¿Con qué?- Con lápiz.-¿Quién los ha escrito?- Dios. Los ha puesto antes de haber nacido yo.”

y los sueños. El niño entonces deberá cumplir tres condiciones simultáneamente, para ser indicativas de la superación de los estadios realistas previos, constituyendo el dualismo pensamiento/ cosa:

- 1) ser capaz de localizar el pensamiento en la cabeza declarándolo invisible, impalpable; en una palabra inmaterial y distinto hasta del aire y la voz
- 2) poder distinguir la palabra y el nombre de la cosa misma
- 3) localizar los sueños en la cabeza, y en caso de abrirse ésta, de reconocer que no se pueden ver en su interior.¹³⁸

*El dualismo palabra/ cosa o significante/ significado¹³⁹

Las investigaciones de Sully y Compayré sostienen que todo objeto en los estadios iniciales parecen poseer un nombre primordial y absoluto, formando parte de su naturaleza. Luquet ha mostrado que muchos dibujos infantiles llevan una leyenda por esta causa: la leyenda es el nombre del objeto dibujado.

En la primer etapa, el niño no distingue entre las palabras y las cosas porque simplemente no comprenden el problema.¹⁴⁰ En la segunda etapa se comprende la diferencia entre la palabra y la cosa nombrada, y sin embargo, el niño vuelve a caer en la trampa a cada instante. Hay una dificultad sistemática para comprender la diferencia entre significante y significado.¹⁴¹ Finalmente, en la tercer etapa, desaparecen la confusión entre palabra y cosa y la confusión entre pensamiento y objeto en que se

¹³⁸ Visc (11;1)"- ¿Dónde está el pensamiento?- *En la cabeza.* -Si abriéramos tu cabeza, ¿veríamos tu pensamiento?- *No.* -¿Podríamos tocarlo?- *No.* -¿Podríamos sentirlo como el aire? *No...etc.*" Después: "- ¿Qué es un sueño?- *Es un pensamiento.* -¿con qué se sueña?- *Con la cabeza.* -¿Con los ojos abiertos o cerrados?- *Cerrados.* -¿Dónde está el sueño mientras tú sueñas?- *En nuestra cabeza.* -¿No está ante nosotros? *Es como si (j) se viera.* -¿Hay alguna cosa delante de ti cuando sueñas?- *Nada.* -¿Qué es lo que hay dentro de la cabeza?- *Pensamientos.* -¿Los ojos ven alguna cosa en la cabeza?- *No.*"

¹³⁹ Para analizar la constitución del dualismo palabra/ cosa designada se emplean las siguientes técnicas: la primera refiere al origen y localización del nombre de las cosas. La segunda, refiere al problema de la "fuerza de las palabras", un procedimiento que complementa los resultados del realismo nominal (nominalismo).

¹⁴⁰ Bourg (6; 0)"- ¿Tiene fuerza una palabra?- *No...sí.* - *Di una palabra que tenga fuerza- Papá, porque es un papá, y después es fuerte.* - *Cuando digo nube, ¿la palabra "nube" tiene fuerza?- Sí, porque alumbraba durante toda la noche (es la creencia bastante general de que las nubes alumbran en ausencia del sol)- La palabra "paraguas", sólo la palabra, no el "paraguas", ¿es fuerte?- Un poco, porque podemos metérsenos en los ojos y puede matarnos."*

¹⁴¹ Krug (6; =)"- ¿Es fuerte una palabra? *No, nada de esto.* -¿Hay palabras que tienen fuerza, o no? - *Las hay que tienen fuerza.-¿qué palabras son? - La palabra "fuerte", porque decimos que es fuerte.- ¿La palabra elefante tiene fuerza?- Sí, porque un elefante puede llevarnos.* -El elefante sí, pero ¿y la palabra solamente?- *No es fuerte.* - ¿Por qué? *Porque no hace nada- ¿Qué cosa?- La palabra.- ¿tiene fuerza la palabra "dormir"?- Es débil, porque cuando se duerme se está fatigado.* -¿La palabra "correr" tiene fuerza?- *Sí, porque es fuerte..., porque es fuerte la palabra "correr"*

piensa. De este modo el pensamiento se distingue de la noción de materia física y las palabras y los pensamientos se distinguen de las cosas pensadas.¹⁴²

*El realismo nominal

Si para el niño pensar es hablar y “palabra” es un concepto mal definido en las etapas representativas primarias, todos los niños saben lo que es un nombre. Dicen: “es para llamar”. Sin embargo en las etapas primeras al nombrar las cosas, los niños creen penetrar su esencia y descubrir una explicación real.¹⁴³

A continuación presentamos algunas de las dimensiones involucradas en el pensamiento nominalista.

Respecto al origen de los nombres, en la primer etapa el nombre es propiedad de las cosas, emanando directamente de ellas.¹⁴⁴ En la segunda etapa, el nombre viene del creador de la cosa y se encuentra ligado desde su origen a la cosa misma. Los creadores de las cosas son Dios o los primeros hombres. En este último caso, los hombres que dan los nombres a las cosas son los creadores de ellas: el sol, las nubes, etc. conforme a creencias artificialistas. El nombre procede de los hombres, pero ha sido hecho con la cosa, es consustancial a la cosa y está situado todavía en la cosa.¹⁴⁵ Recién en la última

¹⁴² Tié (10; 10) ”¿Tiene fuerza el pensamiento?- *No, tiene fuerza y luego no la tiene.* -¿Por qué la tiene?- *según lo que se piensa.* -¿Cuando se piensa ¿en qué cosa?- *en alguna cosa que tenga fuerza.*-Si tú piensas en esta mesa ¿tiene fuerza?- *Si-* ¿Y si piensas en el lago?- *No-* ¿Y si piensas en el viento?- *Si.* Ahora bien, ¿Tie nos ha dicho algunos instantes antes que el agua del lago no tiene fuerza “porque está tranquila”, que el viento tiene fuerza porque “puede tirar cosas” y que la tiene la mesa porque “sostiene las cosas} - ¿Tienen fuerza las palabras?- *Según que palabra sea.* -¿Cuáles son las que tienen fuerza?- *La palabra boxeo... ¡Ah, no, no tiene fuerza!* {Tie }- ¿Por qué creías que la tenía?- *Me he equivocado. ¡He creído que era la palabra lo que golpeaba!*”

¹⁴³ Para captar su constitución y evolución el equipo de Piaget emplea la siguiente técnica: se asegura que el niño sabe lo que es un nombre, pidiéndolo que de el suyo, de diferentes objetos, etc. Luego se le pregunta *¿qué es un nombre?* Se pregunta *¿cómo han comenzado los nombres?*. Obtenida la respuesta se pregunta *¿cómo hemos sabido que el sol – por ejemplo -se llamaba así?* Luego interroga: *¿Dónde están los nombres? ¿Dónde está el nombre del lago?*. Continúa preguntando: *Las cosas ¿saben su nombre?*. Por último cuestiona: *¿ha tenido el sol siempre su nombre o ha existido sin tener nombre y tenido nombre después? ¿por qué se llama el sol como se llama?* Finalmente se dice al niño: *Tú te llamas Enrique. Tu hermano se llama Pablo. ¿Podríamos haberte llamado Pablo y a tu hermano Enrique?*

¹⁴⁴ Fert (7,0) a propósito del nombre de Salève “- ¿Cómo ha comenzado este nombre?- *Por una carta.* - ¿De dónde viene esta carta?- *del nombre.* - ¿Y este nombre?- *de la montaña.* -¿Cómo ha venido el nombre de la montaña?- *Por una carta.* -¿de dónde venía esta carta? *De la montaña-* ¿Las nubes se llaman nubes, eh?¿de dónde viene el nombre de las nubes?¿*El nombre? ¡Es el nombre!*- Si ¿de dónde viene?- *de las nubes.* -¿Qué quiere decir que el nombre viene de las nubes?- *Es el nombre que tienen.* - ¿Cómo se ha hecho este nombre de las nubes? ¿Cómo ha comenzado?- *Solo.* -Sí, pero el nombre ¿de dónde ha venido?- *Solo.*

¹⁴⁵ Fran (9;0) ”- ¿Sabes lo que es nombre? *Es para saber cómo se llaman los alumnos.* -¿De dónde vienen los nombres? ¿Cómo han empezado? -*Porque Dios ha dicho: “Ahora hay que hacer niños y después hay*

etapa el nombre se concibe como producto o creación del sujeto que reflexiona en la cosa.¹⁴⁶

La cuestión del origen de los nombres se complementa con la de la existencia previa o no de las cosas a su nombre. En tanto en las primeras etapas la respuesta es negativa, dado que es ininteligible la existencia de objetos sin nombre, en las últimas es positiva.¹⁴⁷

que llamarlos por los nombres”.-¿Qué quiere decir “llamarlos por los nombres”? –Es para saber qué alumnos son.- ¿Cómo ha empezado el nombre de la mesa?- Dios ha dicho: “hay que hacer mesas para comer sobre ellas. Es preciso saber qué es la mesa”.

¹⁴⁶ Mey (10;=) “Dime, ¿existía el sol antes de tener su nombre?- *Sí, son los hombres que ellos han dado (que le han dado su nombre).* – Y las nubes ¿existían antes de tener su nombre?-*¡Con toda seguridad!*

¹⁴⁷ Primera etapa:

Zwa (9,6): “- ¿Qué ha existido primero, las cosas o los nombres? – *Las cosas.* -¿Existía el sol antes de tener su nombre?- *No.* -¿Por qué? - *Porque no se sabía qué nombre darle-* Pero antes de que Dios le hubiera dado su nombre ¿existía el sol? – *No, porque no se sabía de dónde era preciso que saliera [¡la idea de la nada es difícil de manejar!]-* Pero, ¿existía ya?- *No.* - Y las nubes ¿existían antes de tener su nombre?- *No, porque no había nadie sobre la tierra!*

Otro caso: “*Papá ¿existe Dios?*, pregunta una niña de nueve años. El padre responde que no está seguro de ello. A lo cual la niña responde: “*¡Es necesario que exista, puesto que tiene un nombre!*”

Segunda etapa:

Mey (10,0): “-Dime, ¿existía el sol antes de tener un nombre?- *Sí, son los hombres que ellos han dado [que le han dado su nombre]-* Y las nubes, ¿existían antes de tener su nombre?- *Ha existido ya [antes]-* ¿Cómo se llamaba entonces? – *No tenía nombre todavía.*”

Del origen del nombre en las cosas mismas, en la primera fase, surge la idea de la localización del nombre en las propias cosas: el nombre forma parte de la esencia de la cosa. No es que esté escrito en la cosa, como representado materialmente en la cosa, sino que la cosa comprende a su nombre, a título de carácter intrínseco, invisible. Es obvio entonces que basta mirar la cosa para saber su nombre.

En una segunda etapa el nombre está en todas partes o en ninguna, lo que es lo mismo. Se desprende de las cosas pero todavía no es producto del sujeto pensante. Se encuentra en todas partes donde se lo ha pronunciado o en ningún sitio. Hay niños que los localizan en la voz, e incluso en el aire, en un proceso centrípeto: el nombre viene del objeto y llega a la voz, luego es lanzado al aire, al exterior por la voz, pero en ningún caso emana de un pensamiento interior. En cuanto a su conocimiento aparece la influencia adulta en ideas teológicas de los niños: los nombres se saben porque Dios dice los nombres de las cosas.

La transmisión transgeneracional de la lengua y sus nombres es una concepción que sólo aparece en la tercer etapa, correlativa a la situación del origen de los nombres en el pensamiento.

Las dimensiones del realismo nominal consignadas anteriormente remiten al problema ontológico de los nombres: su existencia, su lugar y origen. Queda pendiente el problema lógico ¿ los nombres no son signos cualesquiera sino que tienen un valor lógico intrínseco? Las raíces de ambas cuestiones son las mismas, pero su persistencia es diferente. El realismo lógico dura mucho más que el ontológico. Los nombres pueden no implicar la cosa en cuanto a su origen y lugar, pero sí la idea de la cosa (por ejemplo: el sol se llama así porque es brillante, redondo, etc.). En la fase intermedia el niño considera que se habría podido cambiar los nombres, pero esto no iría tan bien: se guarda la impresión de que hay un acuerdo entre el nombre y la idea de la cosa. Un instinto etimológico: la tendencia a atribuir a todo nombre un origen que lo justifique. Todavía el nombre no es arbitrario, como sí lo es cuando el nominalismo desaparece.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Primera etapa: *Fert (7;=)*”- ¿Te llamas Alberto?- Sí.- Podrían haberte llamado Enrique ¿Nadie había visto nada? – No.- ¿Podría haberse llamado “Salève” al Jura y al “Jura” Salève? – No. -¿Por qué? Porque no es la misma cosa- ¿Habría podido llamarse al sol “luna” y a la luna “sol”? –No.- ¿Por qué?- Porque el sol hace calor y la luna es para alumbrar.”

Piaget sintetiza los tres adualismos fundamentales que caracterizan el *realismo* propio de los estadios epistémicos iniciales del siguiente modo:

“Tres variedades de realismo, o si se prefiere tres ‘adualismos’, nos han parecido caracterizar, en efecto, las ideas de los niños sobre el pensamiento y las palabras. Los tres se encuentran con motivos de los sueños y desaparecen poco a poco en el mismo orden que con motivo de los nombres.

En primer término, los niños confunden el signo con lo significado, o el objeto mental y la cosa que representa. En lo que concierne al pensamiento en general, la idea y el nombre del sol, por ejemplo, se conciben como formando parte del sol y como emanando de él. Tocar el nombre del sol es tocar el sol mismo. En lo referente al sueño hemos hallado una cosa semejante: la imagen soñada es considerada como emanada de la cosa o de la persona que representa esa imagen...hay confusión del sueño con la cosa soñada. En los dos casos este realismo da lugar a sentimientos de participación. El nombre del sol parece al niño que implica el calor, el color, la forma del sol...De otra parte el sueño de un “hombre aplastado” parece emanar de él y, sobre todo, está cargado de afectividad, viene para fastidiarnos, o porque “hemos hecho cosas que no debíamos hacer. Pero la confusión del signo y lo significado desaparece más pronto en el caso del sueño que en el caso de los nombres y los pensamientos, por la sencilla razón de que el sueño es engañoso y obliga al signo a desprenderse de las cosas que representa. Este carácter engañosos y espantoso explica que las participaciones se tiñan de una tonalidad más afectiva en el caso de los sueños que de los nombres.

Una segunda confusión es la de lo interno y lo externo. Las palabras están situadas primitivamente en las cosas, después en todas partes, particularmente en el aire ambiente, luego en la boca solamente, y por último en la cabeza. Los sueños obedecen a

En una etapa intermedia:

Dup F. (7,6): “¿Se habría podido llamar “stoll” al sol? - Sí. - ¿Nadie hubiera notado nada? - No. - ¿Se habría podido llamar “silla” a la mesa? - Si, no. - ¿Se habría podido o no? - Sí, se podría”. - Se ha llamado estrella a una estrella, “porque se ha pensado que ello iría mejor de esta manera”. - ¿Por qué? - No sé. - ¿Se habría podido llamarla “clavo”? - Esto no iría tan bien.”

Tercer etapa:

Mey (10,0) “-¿Por qué se llama así a la luna? - De este modo, sin causa. -¿Por qué se llama al Salève de este modo? - Es un nombre que han encontrado. -¿Se habría podido llamar “Nítchevo”? - Claro, porque es también un nombre.”

un proceso exactamente semejante: primero están situados en las cosas (pero no por mucho tiempo, por las causas que acabamos de ver), son localizados en seguida en la habitación, aún cuando emanen de la cabeza (como las palabras están situadas en el aire ambiente, aún cuando emanen de la boca); los sueños son finalmente localizados en los ojos, y en definitiva, en el pensamiento y la cabeza. En el caso del pensamiento, esta confusión de lo interno y externo da lugar, en los estados primitivos, a creencias paradójicas, como aquella según la cual el pensamiento es un soplo situado a la vez en la cabeza y fuera de ella....Finalmente, una tercera variedad de realismo da lugar a la confusión entre el pensamiento y la materia. El pensamiento es, para aquellos niños que se han planteado la pregunta, un soplo, tomando como base que se piensa con la voz. Es también un humo en tanto que el aliento se confunde con la voz.. El sueño, para aquellos niños que se han planteado la pregunta, es igualmente aire o humo. En los pequeños, que todavía no han comprendido el origen subjetivo de los sueños (primera etapa) es simplemente “de noche” o de ‘luz’.”¹⁴⁹

Las indisociaciones propias de la concepción que el niño tiene de los diferentes instrumentos del pensamiento se reestructuran en cada etapa del proceso representativo, hasta finalmente constituirse su disociación.

“... Sin relatamos el proceso continuo de esta evolución en fases sucesivas, obtendremos cuatro de ellas: 1ª una fase de realismo absoluto, durante la cual los instrumentos del pensamiento (nombres, sueños, pensamiento, etc.) no se distinguen y sólo parecen existir en las cosas; 2ª una fase de realismo inmediato, durante la cual los instrumentos del pensar se distinguen de las cosas, pero están situados en ellas; 3ª una fase de realismo mediato, en la cual los instrumentos del pensar se conciben todavía como una especie de cosas y están situados a la vez en el cuerpo y en el medio ambiente, y finalmente, 4ª, una fase de subjetivismo o de relativismo, durante la cual los instrumentos del pensar está situados en nosotros. El niño empieza, pues, por confundir su yo – o su pensamiento – con el mundo, luego distingue los dos términos.

Ahora bien: parece que podemos extender esta ley al contenido mismo de las representaciones, comprendiendo en ellas las percepciones más simples. O, dicho de

¹⁴⁹ Piaget, J., “La representación del mundo en el niño”, op. cit, p. 109, 110, 111.

otra manera: toda representación es primitivamente sentida por el niño como absoluta, como haciendo penetrar el espíritu en la cosa misma; luego, el niño concibe progresivamente la representación como relativa a un punto de vista dado. El niño empieza, pues, por confundir su y el mundo – es decir, en este caso particular, el punto de vista del sujeto y los datos externos-, luego distingue su punto de vista propio de otros puntos de vista posibles.... En la medida en que ignora la subjetividad de su punto de vista, se cree en el centro del mundo; por esto tiene un conjunto de concepciones finalistas, animistas y casi mágicas, cuyos ejemplos veremos a casa paso. Estas concepciones atestiguan por si solas la ignorancia del niño respecto a la existencia de su subjetividad ”¹⁵⁰

1.c) El realismo como ausencia de “conciencia de sí”

En los estadios representativos iniciales, el problema de la indiferenciación sujeto/objeto, como problema de la localización de los contenidos del pensamiento – situar en el universo o en otros sujetos lo propio de la subjetividad y situar en uno mismo lo propio de las cosas - remite al problema de la ausencia de conciencia de un sí mismo, o conciencia del yo, es decir, conciencia de la existencia de la propia subjetividad, diferenciada de un orden externo, tanto físico como social.¹⁵¹

La proyección del contenido de la conciencia infantil en lo real -en las cosas y en otras personas - da cuenta de la ausencia de la conciencia del yo. La conciencia de sí mismo está constituida por un sentimiento de originalidad de las voluntades, de los deseos, de los afectos, etc. Desde el punto de vista del desarrollo psicogenético, es probable que también los primeros sentimientos, los primeros deseos, sean percibidos como existentes en sí, objetivamente. Solamente las decepciones, la experiencia de la resistencia de otro sujeto, lleva a aprender la subjetividad de los sentimientos propios.

¹⁵⁰ Op. cit. , p. 116.

¹⁵¹ “Efectivamente el niño es realista, lo cual significa que en casi todos los terrenos se ve llevado a considerar los contenidos de su conciencia como cosas (como objetos exteriores), a reificar como bien decía Sully.....El realismo es la exteriorización ilegítima de los procesos intelectuales” J. Piaget, “El criterio moral en el niño”, op.cit, p.157.

Una vez más el yo resulta de una disociación de la conciencia primaria. La conciencia del “es deseable”, “es doloroso”, etc. primero es proyectada directamente en lo real por un realismo absoluto, luego por un realismo inmediato, y *“sólo por una cortadura de lo real nace el doble sentimiento de un dato objetivo y de una emoción propia que lo evalúa.”*

Con los sentimientos propios de la vida afectiva sucede entonces un proceso análogo al representativo. Y esto por varias razones:

En primer lugar, porque no es posible separar los elementos afectivos de los representativos, en la medida en que todo sentimiento va acompañado de la conciencia de un objeto o constituye él mismo su objeto. En tal sentido, toda representación es primitivamente realista. En segundo lugar, en los estadios iniciales se produce una confusión entre yo y lo otro, sin diferenciación de lo independiente a uno y lo producido por uno (por ejemplo en la imitación involuntaria de un movimiento). La imitación es posible por el fenómeno proyectivo. Por otra parte todo saber parece una invención propia y toda ignorancia un olvido. Es decir, no hay ausencia clara de lo interior y lo exterior. De este modo las intenciones y voluntades del yo son atribuidas a los otros, como las actitudes de todos son atribuidas al yo. En tercer lugar, en los estadios iniciales las sensaciones orgánicas son atribuidas a todos: los niños pequeños no saben espontáneamente que sólo ellos las experimentan. Lo interior al propio cuerpo es por mucho tiempo considerado común a todo el mundo, como lo exterior. El niño que habla de sí en tercera persona localiza en su cuerpo aquello de lo que habla, pero no ha comprendido que la representación que tiene de sí mismo es diferente de la que otro puede tener de él. Se coloca en el único punto de vista posible: el absoluto. El dolor – por ejemplo – es localizado en su cuerpo pero el juicio sobre el dolor se hace desde un punto de vista común e indiferenciado, en la medida en que existen dificultades para establecer los límites entre el mundo interno y el mundo común a todos.

En una palabra, la conciencia de la interioridad no resulta de una intuición directa sino de una construcción intelectual posible gracias a la disociación de los contenidos de la conciencia primitiva. El sentido de la individualidad - el “sí mismo” es producto de una disociación de lo real – de lo “otro” y de “los otros”.

Es evidente que el carácter de las relaciones entre el “yo” (o el potencial “yo”) y el mundo exterior, en términos de “los objetos” y “las otras personas” es explicativo de la génesis del realismo representativo. El punto de partida, sin embargo, es “egocéntrico”.El egocentrismo precisamente indica la ausencia de relaciones con los otros sujetos, y con las cosas como si el yo y lo otro fueran dos polos escindidos, diferenciados, en una relación. Más bien, en los estadios primarios de vida psíquica lo que existe para el sujeto es un continuum moral y físico, en el que prima un sentimiento de comunión, participación entre todos y todo.

*“Hallamos en el punto de partida de la vida del pensamiento una conciencia protoplasmática que no disocia el yo y las cosas. En la formación de esta conciencia vienen a combinarse dos clases de factores. Existen primero, los factores biológicos e individuales, que regulan las relaciones del organismo y su medio. Según toda evidencia, es imposible distinguir la parte del organismo y la parte del medio en una reacción biológica. La adaptación inteligente, y la adaptación motriz de que deriva no se exceptúan de esta ley. Lo real es un complejo de cambios, de corrientes complementarias, unos determinados por la asimilación de las cosas al organismo, otros determinados por la adaptación del organismo a los elementos del medio.... No hay ,pues, en el punto de partida, ni ‘yo’ ni ‘mundo exterior’, sino continuum. Los factores sociales concurren al mismo resultado desde las primeras actividades; el bebé se educa en una atmósfera social porque sus padres, y especialmente su madre, intervienen en todos sus actos (nutrición, succión, prensión de objetos, lenguaje) y en todas sus afecciones. Desde esta época cada acción va inserta en un contexto tal que la conciencia del yo no acompaña de modo innato las primeras conductas, sino que se dibuja poco a poco y en función de las resistencias de las conductas de los demás. Los factores sociales y los factores biológicos concurren, pues, a crear en el origen de la vida del pensamiento una indiferenciación entre el mundo y el yo, y de ahí los sentimientos de participación y la mentalidad mágica que son su consecuencia.”*¹⁵²

El realismo infantil enseña que el desenvolvimiento mental procede de la indisociación a la disociación . Y es por esta razón que Piaget propone reemplazar la noción freudiana de “proyección”, por la biológica de “asimilación”, dado que

¹⁵² Op. cit., p. 203/204.

considera que la noción de proyección surge de un empleo ilegítimo de los términos interior y exterior:

“Pero si se busca la raíz biológica de las operaciones mentales y se parte de las relaciones del organismo con su medio ambiente para situar al pensamiento en su verdadero lugar, se nota que la noción oscura de proyección, es decir, de una trasposición sobre el mundo exterior de los contenidos internos de la conciencia, viene de un empleo ilegítimo y ontológico de las nociones de ‘interior’ y ‘exterior’. La realidad biológica es la asimilación del medio por el organismo y la transformación del organismo en función del medio: es la continuidad de los cambios. Estos cambios suponen, claro está, un polo interno y un polo externo, pero cada uno de estos términos está en relación de equilibrio constante y de mutua dependencia con el otro. Tal es lo real, sobre lo cual la inteligencia va poco a poco recortando un yo, un mundo exterior. Decir que en el punto de partida el yo se confunde con el mundo, es pues, reemplazar una ‘proyección’ inexplicable del yo en las cosas, por la noción de asimilación del mundo exterior por el yo, asimilación que está, sin duda, en continuidad con la asimilación biológica misma.” ¹⁵³

La investigación psicogenética ha demostrado que la indisociación de las nociones es muy duradera. La operación de disociación no es simple ni espontánea. Como en todo proceso representativo, no se trata ni de un enriquecimiento del saber, ni de experimentación, sino de un cambio radical, de una evolución cualitativa de la identidad intelectual. Depende de la progresiva adquisición de conciencia del propio pensamiento. Cuando el niño descubre la actividad subjetiva en él, la rechaza en las cosas. Por ejemplo: el descubrimiento del carácter simbólico o humano de los nombres le permite disociar significado y significante, luego lo interno de lo externo, y por último lo físico y lo psíquico.

“En una palabra la disociación de las nociones resulta del progreso de la conciencia de sí mismo” ¹⁵⁴

Sin embargo, el egocentrismo que origina la introyección de caracteres ilusorios en las cosas obstaculiza el proceso de toma de conciencia de sí.

¹⁵³ Op. cit., p. 208.

¹⁵⁴ Op. cit., p. 206.

Parece tratarse de un círculo vicioso de compleja resolución. El autoconocimiento, la conciencia de sí, es una difícil e inconclusa empresa.

Piaget sugiere que sólo de la vida social y de la comparación con los demás – confrontación e intercambio de puntos de vista - resulta el proceso de toma de conciencia de la actividad subjetiva. Sin embargo, la noción de “social” no nos dice mucho en si misma sino es desagregada en todas sus implicancias, aunque se le atribuya un carácter explicativo central en la evolución representativa a nivel psicogenético.

En la medida en que todas las relaciones sociales analizadas por Piaget se circunscriben a las que el niño mantiene, en términos generales, con sus pares y con el adulto –fundamentalmente los padres - en el curso de su socialización, se acota el alcance del análisis sociogenético del autor, el cual está orientado – fundamentalmente - a entender el desarrollo psicogenético.

En la parte III de este capítulo intentamos avanzar precisamente un el análisis del rol de la sociogénesis en la construcción y superación del realismo representativo.

Si la conciencia del yo es un proceso de largo desarrollo en la evolución infantil, podría suponerse que en el adulto, este proceso ha concluido satisfactoriamente, y en tal sentido el conjunto de dualismos debieran estar constituidos. Sin embargo, como puntualizamos en 1.f no existen estadios globales que definan el conjunto de la vida psicológica de un sujeto en un momento determinado de su evolución, sino grados o fases sucesivas de procesos regulares. Fases caracterizadas cualitativamente por la predominancia de ciertos elementos en detrimento de otros, y en los que pueden persistir residuos de etapas anteriores. **La sucesión de etapas indica la direccionalidad que puede asumir el proceso pero no hay “garantías” ni “predeterminación” que asegure que el desarrollo completo de la sucesión –que por otra parte no tiene término absoluto - tendrá lugar.**

Por otra parte, perfectamente puede algún ámbito específico del desarrollo intelectual fijarse en un estadio determinado y no superarlo. Las fases siempre son

relativas a un ámbito específico, y en cada caso éste debe ser precisado. Reiteramos que así es como pueden coexistir estadios o fases de diversos grado de evolución en un mismo sujeto, según sea la dimensión psicológica que se esté analizando – intelectual, afectiva, moral, etc. Y dentro de cada uno de estos grandes campos psíquicos, también pueden coexistir diversas fases de desarrollo, según sea la cuestión que se analice.

1.d) La explicación y la causalidad en los estadios primarios: las relaciones de participación y las prácticas mágicas

Del carácter de las relaciones –indiferenciadas – entre el sujeto y el mundo exterior u objetivo surge una particular noción de causalidad de los procesos del universo, tanto del orden físico como social.

“Las formas más primitivas de la causalidad en el niño parecen, en efecto debidas a una confusión de la realidad y el pensamiento, o más precisamente, a una asimilación constante de los procesos externos a los esquemas proporcionados por la experiencia interna.”¹⁵⁵

El estadio de realismo representativo origina entonces un conjunto de nexos o enlaces particulares entre las cosas: se atribuye un conjunto de relaciones de participación entre las mismas. La magia consiste en la instrumentalización, en la manipulación y el uso que el sujeto hace de estas relaciones de participación.

“Llamaremos ‘participación’, conforme a la definición de Levy Bruhl, a la relación que el pensamiento primitivo cree percibir entre dos seres o dos fenómenos que considera ya como parcialmente idénticos, ya como influenciados estrechamente, aunque no haya entre ellos ni contacto espacial ni conexión causal inteligible”

“Llamaremos ‘magia’ al uso que el individuo cree poder hacer de las relaciones de participación con el propósito de modificar la realidad. Toda magia supone una participación, pero la recíproca no es cierta.”¹⁵⁶

¹⁵⁵ Op. cit., p. 120.

¹⁵⁶ Op. cit. p. 120.

Piaget clasifica las prácticas mágicas, no por su contenido, sino por el criterio de la estructura de la relación causal - de los enlaces - en ellas involucrados, localizándose así:

1) magia por participación de los gestos y las cosas: se hace un gesto o se ejecuta mentalmente una operación (contar, etc.) y se admite que estos gestos o estas operaciones ejercen por participación una influencia sobre un suceso deseado o temido. Estos gestos tienden a convertirse en simbólicos en el sentido de que se destacan de su contexto primitivo, para operar como signo y causa a la vez. Se asemejan a los medios de defensa de los obsesivos.

Dentro de este tipo de magia, cae la idea de la “*eficacia mágica del sacrificio*”, cuya forma simple es la convicción en la eficacia de las acciones penosas o fastidiosas para obtener lo que se desea. También los ritos para conjurar los peligros. Cuando ciertos modos de protección salen de su contextura primitiva y se hacen rituales (por ejemplo de noche, por temor a la oscuridad y sus peligros, esconderse bajo las sábanas; apretar los brazos contra el cuerpo; meterse en la cama sin deshacerla para evitar amenazantes peligros), adquieren un valor intrínseco. Cuando el gesto pierde su significación primera para hacerse eficaz en sí mismo, se hace mágico.

2) magia por participación del pensamiento y de las cosas: se tiene la impresión de que un pensamiento, una palabra, una mirada, etc. modificará la realidad. Da lugar a actos que tienden a convertirse en simbólicos. Se recurre a elementos mentales, como la enumeración, los nombres, las palabras mismas, dando lugar a casos de magia. (Por ejemplo: para evitar la malevolencia de un maestro de escuela, un niño, de regreso en su casa, repite su nombre como modo de sustraerse a su influencia).

Son claras en este sentido las fórmulas mágicas “*abracadabra, pata de cabra*” para poder dominar por participación un objeto, una situación, un lugar.

Algunos ritos consisten simplemente en pensar en algo para que un determinado acontecimiento no se produzca o se produzca. Es la “*omnipotencia del pensamiento*” de Freud. Estos elementos mentales se consideran como ligados a las cosas mismas y

poseedores de una eficacia. (Por ejemplo: pensar lo contrario de lo que se desea, precisamente para evitar que suceda).

3) magia por participación de sustancias: dos o más cuerpos son considerados obrando unos sobre otros, atrayéndose y rechazándose, etc. por simple participación, y la magia consiste en usar uno de estos cuerpos para obrar sobre el otro. La diferencia respecto a los tipos anteriores es que la acción mágica no emana del gesto o del pensamiento del sujeto sino de un cuerpo o de un lugar de que se sirve el sujeto para obrar sobre otro cuerpo o suceso. La elección del cuerpo mágico puede estar determinada por la semejanza entre este respecto a aquél sobre el que se trata de obrar. También ciertos lugares pueden resultar propicios o nefastos. (Por ejemplo: si al ir al dentista por una calle, el dentista luego le hacía daño, la próxima vez el individuo trata de ir por otra calle para que le haga menos daño; o ciertas creencias sobre el aire y el viento: se mueve la mano para producir viento y con él incidir sobre el viento de afuera).

4) magia por participación de intenciones: en este caso los cuerpos son considerados como vivos e intencionados. Hay en ello animismo. La participación consiste en creer que la voluntad de un cuerpo obra sin más sobre la de los demás. La magia consiste en utilizar esa participación. La forma más habitual es la “magia por mandato”: ordenar al sol que nos siga, etc. Antes de derivar en artificialismo y animismo, estas creencias dan origen a sentimientos de participación entre las cosas y nosotros.

1.e) Factores genéticos del pensamiento mágico: el egocentrismo ontológico y el egocentrismo lógico

La participación y la magia tienen un doble origen.

En primer lugar, se explican por un fenómeno de orden psicogenético - el **realismo** representativo - es decir, la confusión del pensamiento y las cosas, o del yo y el mundo exterior, en las primeras etapas de la evolución psicológica intelectual.

En segundo lugar, se explican por un fenómeno de orden social -sociogenético - que es la transposición en el mundo físico de las actitudes que provocan en el niño sus **relaciones con las personas que lo rodean.**

En cuanto al papel del realismo, dos teorías psicológicas son examinadas por Piaget.

La teoría de Frazer, que ve en la magia la simple aplicación a la causalidad externa de las leyes de semejanza y continuidad que gobiernan nuestra asociación de ideas. Esta teoría da cuenta de la forma que adopta la magia, más que de la creencia en su eficacia o de la irracionalidad de los enlaces que supone esta creencia.

La segunda teoría examinada por Piaget es la de Freud, que explica la creencia del sujeto en la eficacia de la magia, como producto del deseo subjetivo. En el fondo de toda magia hay una afectividad especial, que también puede encontrarse en la personalidad obsesiva, convencida de que basta pensar en una cosa para que se produzca o no determinado acontecimiento. En tal actitud hay creencia en la *omnipotencia del pensamiento*. La situación afectiva que lleva a esta creencia es el “*narcisismo*”, estado afectivo en el cual el niño sólo se interesa por su propia persona, sus deseos y sus pensamientos. Es la etapa anterior a la fijación del interés o del deseo sobre la persona de los demás. De este modo, la voluntad y el deseo propios parecen tener un valor particular y de ahí la creencia en la eficacia de cada uno de los pensamientos.

Piaget toma esta relación entre magia y narcisismo que postula Freud pero la replantea en la medida en que considera que Freud otorga al bebé narcisista los rasgos de un adulto enamorado de sí mismo, que puede distinguir con claridad su persona de la de los demás. A juicio de Piaget, Freud le atribuye al deseo un valor excepcional para creer en su realización necesaria. En la medida en que lo que nos impide creer en la realización automática de nuestros deseos es saberlos subjetivos, distintos de los deseos de los demás y de las realidades que el mundo nos obliga a reconocer, es obvio que esto no es lo que le pasa al bebé narcisista. Al no poder distinguir el bebé su pensamiento del de los demás ni su yo del mundo exterior, no tienen conciencia de su yo. Está prendado de sí mismo, no porque conozca su yo sino porque ignora todo lo extraño a su sueño y a sus deseos.

El narcisismo como egocentrismo absoluto, produce la creencia mágica en tanto implica ausencia de la conciencia de yo. No tiene conciencia del yo porque él –el bebé– es el mundo. El narcisismo va acompañado del realismo más total en el sentido en que no hay distinción entre un yo que manda y un yo que obedece. El bebé distingue a lo más un deseo, que surge no sabe de dónde, y los acontecimientos que vienen a realizar ese deseo.

La total asimilación del yo al mundo y del mundo al yo hacen inteligibles la participación y la causalidad mágica. El cuerpo del bebé, sus movimientos, están situados en lo absoluto, en el único mundo posible, común a todos. Cuando manda a su cuerpo debe creer que manda al mundo, a la inversa, los movimientos del mundo exterior le provocan placer, en un enlace necesario entre una cosa y otra.

En la indistinción entre el yo y el mundo exterior todo participa de todo y todo puede obrar sobre todo. La participación resulta de la no diferenciación entre la conciencia de la acción de sí mismo sobre sí mismo y la conciencia de la acción sobre las cosas.

En cuanto a los factores sociales explicativos de las participaciones mágicas, es obvio que interviene el papel del medio social, reducido principalmente en las etapas primeras al papel de los padres.

La vida del niño de pecho en el origen no es distinta de la de su madre. Todas sus necesidades son respondidas de un modo inmediato. Cada grito del bebé se prolonga en una acción de los padres. Debe haber entonces para él continuidad completa entre la vida de los padres y la actividad personal. Los sentimientos de participación se refuerzan por esta respuesta incesante del medio.

El otro factor social que incide en la creencia en las relaciones de participación es el *realismo moral* (concepto a desarrollarse en el próximo punto 3) caracterizado por un sentimiento de obligación basado en la obediencia por respeto unilateral a quien ejerce la autoridad. Las personas dan al niño, de a poco, el hábito de mando. Los padres, las partes del cuerpo propio, los objetos movidos por éstos, constituyen la clase de cosas

que obedecen a los deseos. El universo comienza a ser concebido sobre este tipo fundamental de mandato y obediencia.

La tendencia al *pensamiento animista* en los primeros estadios representativos, inherente a la concepción realista del universo, consiste en la dotación de las cosas pertenecientes al mundo físico y natural de un conjunto de atributos humanos: movimiento, vida, conciencia e intencionalidad. Sin embargo no se trata tanto de un antropofornismo infantil: en realidad, los seres naturales se hacen conscientes en la medida en que tienen una función que cumplir en la economía de las cosas.¹⁵⁷ La voluntad que el niño otorga a las cosas está obligada por el deber. Por ejemplo: el agua de los ríos no ve las orillas, es inaccesible al placer y al dolor, pero sabe que avanza y sabe cuando conviene avanzar para sortear un obstáculo o darnos agua. De este modo, el universo se rige, más que por un determinismo físico, por una moral. **Los procesos y elementos que lo constituyen cumplen una función orientada fundamentalmente a la satisfacción de las necesidades y deseos humanos: un finalismo que obliga a la obediencia de las cosas.**

El enlace de realismo y participación mágica consiste en lo siguiente: si el realismo implica un sentimiento de participación entre el mundo y el yo, en la medida en que el mundo psíquico no se diferencia del mundo exterior, ciertos contenidos se proyectan a las cosas y otros son concebidos como internos. **Si el realismo consiste en considerar perteneciente a las cosas y emanando de ellas lo que procede de la actividad propia, en reciprocidad la actividad propia se sumerge en las cosas y tiene omnipotencia sobre ellas.**

Este enlace se manifiesta de tres modos diferentes:

1- por adherencia del pensamiento y sus instrumentos, a las cosas. De ella surge la magia por participación del pensamiento y de las cosas. Así se utilizan los nombres, las palabras y el pensamiento para obrar sobre las cosas. El pensamiento propio se introduce directamente en lo real e influye sobre lo que sucede.

¹⁵⁷ Op. cit., p. 193.

2- por adherencia del signo y la realidad: se manifiesta en la magia por el gesto. Son símbolos o signos y en la medida en que participan de lo significado se adhiere a las cosas, y se los considera eficaces como a los nombres, los vocablos, las imágenes. El gesto mágico puede ser la reproducción de un acto racional en sí mismo. En la magia por miedo, por ejemplo, los actos al comienzo son medios de protección (como bajar cortinas para no ver hombres malos, apretar los brazos para hacerse pequeño, etc.). Al repetirse, pierden la relación racional con el primer contexto y se convierten en rituales, como acciones habituales que sería imprudente no realizar. De simple signo pasa a ser causa de seguridad o medio mágico de protección. La causa de la magia es el realismo del signo.

También, el gesto mágico puede ser simbólico de primera intención, ligado al contexto primitivo por asociación. Su punto de partida puede ser un juego o un placer estético. Si en esa situación le sobreviene un deseo o temor, el gesto se liga a la situación afectiva por sincretismo y realismo, convirtiendo al gesto en simbólico. Si es símbolo de éxito o placer, deviene causa del éxito o placer.

Tanto la magia por participación de los gestos como la del pensamiento son debidas a la actitud realista en la que se proyecta en las cosas los enlaces mentales: el signo se concibe como ligado a las cosas y deviene causa.

3- por difusión sincrética de sustancias individuales (magia por participación de sustancias). El realismo implica una indiferenciación de las relaciones lógicas y las relaciones causales. En los estadios representativos más avanzados, la realidad exterior está hecha de relaciones causales y el sujeto intenta por analogías, luego de leyes, representarse lo real. Para el espíritu realista todo está situado en el mismo plano, real y exterior. La precausalidad y el sincretismo consisten en situar en las cosas los lazos subjetivos sugeridos por la actitud egocéntrica. La magia por participación de sustancias es la resultante de este proceso. Se concibe a los cuerpos individuales ligados materialmente unos a otros, en vez de estar sumidos bajo leyes o conceptos contruidos por el espíritu. (Por ejemplo: el niño que cree que haciendo sombra atrae la noche, considera que la sombra es noche, participa de la noche). Esta creencia se constituye por transducción, es decir, por fusión de casos individuales, separados en tiempo y espacio.

No sólo el realismo explica la magia. Un gran número de participaciones suponen animismo, consecuencia del realismo egocéntrico o producto de las participaciones que el niño siente existir desde el origen entre él y sus padres. Sin distinción de lo físico y lo psíquico, todo fenómeno físico parece tener intenciones y por otra parte, se concibe a la naturaleza entera como obediente a los hombres y sus padres. De este modo la mayor parte de los cuerpos o de los acontecimientos sobre los que se trata de obrar mágicamente, parecen penetrados de sentimientos y voluntades, propicios u hostiles. Muchos de los ritos mágicos serán procedimientos para captar la benevolencia o frustrar la malevolencia de las cosas. Así surgen:

4) participaciones propiamente animistas o mágicas por participación de intenciones. Sin el elemento de realismo no habría magia. Por la indiferenciación entre el yo y el mundo exterior, se tiene la impresión – por ejemplo -de que cuando uno avanza, los astros nos siguen. Luego, sigue la explicación animista: se afirma que los astros están vivos, porque nos siguen. De aquí surge la magia por mandato: se manda a las cosas para que obedezcan, aún a distancia. Las palabras mágicas no son simbólicas sino se parecen a los mandatos hechos a un ser vivo.

Lo que la etapa mágica presenta como propia es la circunstancia de que los símbolos son concebidos como participantes de las cosas. La eficacia de los símbolos mágicos para el sujeto emana de su participación en las cosas, es decir no son simbólicos como para un observador externo. La eficacia mágica supone un modo de simultaneidad entre el acontecimiento y el gesto o rito destinados a desencadenarla. Es por ello que desde el punto de vista psicológico puede definirse a la “magia” como eficacia a distancia.

De lo expuesto en los puntos anteriores Piaget postula la siguiente conclusión, sobre la representación de la causalidad en los primeros estadios del desarrollo psicogenético:

“La distinción entre el pensamiento y el mundo exterior no es innata en el niño sino lenta en destacarse y construirse. De ahí una consecuencia capital para el estudio de la causalidad: el pensamiento del niño es realista y el progreso consiste en desembarazarse de este realismo inicial. En efecto, en las etapas primitivas, no teniendo el

niño conciencia de su objetividad, todo lo real se extiende sobre un plano único por confusión de las aportaciones externas y las aportaciones internas. Lo real está impregnado de las adherencias del yo, y el pensamiento es concebido bajo las especies de la materia física. Bajo el punto de vista de la causalidad todo el universo está en comunión con el yo y obedece al yo. Hay participación y hay magia. Los deseos y las órdenes del yo son considerados absolutos porque el punto de vista propio es considerado como el único posible. Hay egocentrismo integral por falta de conciencia del yo.”¹⁵⁸

Respecto a la psicogénesis del contenido representativo de los nexos causales o explicativos de procesos naturales, físicos o sociales, Piaget extrae una conclusión paralela a la que arriba en sus estudios sobre la lógica infantil.

En su manera de razonar, el niño sólo piensa para él, ignorando más o menos los puntos de vista de los demás. Si lo lleva todo a su punto de vista, es porque cree que todo el mundo piensa como él: no conoce la multiplicidad de las perspectivas y se encierra en la propia como la única posible. Por eso afirma sin prueba, falto de la necesidad de convencer. De ahí surgen el juego, la fabulación, la tendencia a la creencia inmediata, la ausencia de razonamiento deductivo; el sincretismo que liga todo en el grado de los preencases subjetivos, la ausencia de relatividad de las nociones, el razonamiento transductivo que lleva de lo singular a lo singular por fusión de casos particulares.

En síntesis, en el origen de la causalidad mágica se sitúa el fenómeno del *egocentrismo*, consistente fundamentalmente en la confusión del pensamiento propio y el de los demás y la confusión del yo o mundo interno y subjetivo con el mundo exterior. Es decir, el egocentrismo puede definirse por la ausencia o insuficiencia de descentramiento del individuo, respecto al medio social y al entorno físico /natural. Este egocentrismo se expresa tanto en la lógica imperante en los estadios iniciales de la reflexión como en la ontología o significaciones que el sujeto atribuye a las cosas.

“Hay dos egocentrismos: el lógico y el ontológico...Del mismo modo que el niño hace su verdad, hace su realidad: no tiene ya el sentimiento de la resistencia de las cosas cuando no tiene el de la dificultad de las demostraciones. Afirma sin prueba y manda sin

¹⁵⁸ Op. cit., p.149.

*limitación. La magia en el plano ontológico, y la creencia inmediata en el plano lógico, la participación en el plano del ser y la transducción en el plano del razonamiento son, pues, los dos productos convergentes del mismo fenómeno. En la raíz de la magia y de la creencia inmediata se encuentra la misma ilusión egocéntrica: la confusión del pensamiento propio y el de los demás y la confusión del yo con el mundo exterior.”*¹⁵⁹

El egocentrismo ontológico es clave para la comprensión de la representación de la realidad y la causalidad en los estadios iniciales de la evolución intelectual, así como el egocentrismo lógico es clave para la comprensión del juicio y el razonamiento infantil, en esas etapas. La precausalidad y el finalismo derivan de este egocentrismo, puesto que consisten en confundir los enlaces causales y físicos con enlaces de motivación psicológica, como si el hombre fuera el centro del universo. El pensamiento *animista* y *artificialista* (se retoma el artificialismo en el punto 4.) operan como las justificaciones de estos enlaces iniciales.

2. Los estadios iniciales de la concepción del mundo: el realismo representativo y la sacralización de lo real

De la concepción realista del mundo surgen tres consecuencias principales en el plano de la representación y explicación de la realidad:

La primera es la atribución a las cosas de un conjunto de caracteres humanos, en un proceso de proyección de los sentimientos y creencias que el sujeto experimenta por ellas.

La segunda es el establecimiento de nexos de participación entre las cosas, cuando en realidad ningún vínculo causal inteligible las relaciona y el usufructo o instrumentalización “mágica” de tales relaciones de participación con la finalidad de satisfacer necesidades o deseos del sujeto.

Estas dos fueron exhaustivamente desarrolladas en el punto 1.

¹⁵⁹ Op. Cit., p. 149.

La tercera, a desarrollar en este punto 2, consiste en un *proceso de sacralización* del orden de lo real, proceso en el cual todo producto de la acción y elaboración intelectual subjetiva, **pierde su origen y carácter humano para adquirir uno externo y trascendente. La sacralización consiste en el desconocimiento, la ignorancia y la negación del origen humano de ciertos hechos y procesos. Los seres humanos viven estos hechos y procesos como ajenos a su propia interacción.**

El objeto sacralizado se impone con exterioridad a la conciencia individual, presentándose ante ella como **inmodificable e impermeable a la incidencia humana**, trascendente a la acción humana.

“La explicación es siempre la misma: mientras una práctica no es elaborada por la conciencia autónoma, y sigue siendo, por así decirlo, exterior a los individuos esta exterioridad se simboliza bajo la forma de la trascendencia.”¹⁶⁰

Debido a la trascendencia, a la superioridad y suprapersonalidad de todo objeto sacralizado, solamente hay un camino de acceso a él: el conocimiento o saber de “revelación”. En la revelación de lo sagrado, no prima el conocimiento racional - entendido como producto intelectual del individuo, del grupo social de pertenencia o del entorno cultural más amplio. El objeto sacralizado se concibe como instalado en la conciencia del sujeto a través de un procedimiento mágico, irracional o místico, por una voluntad superior. La incorrecta disociación entre la interioridad y la exterioridad característica del realismo representativo provoca en el sujeto la sensación de que ha sido “iluminado” por este saber. El saber de revelación es un saber de iluminación, es decir, lo opuesto de la concepción del conocimiento como producto o construcción y elaboración individual.¹⁶¹ La forma lógica inherente a todo saber de revelación es la creencia inmediata, es decir la aceptación fundada exclusivamente en razones subjetivas y arbitrarias, sin poder ser sometida a ningún procedimiento racional de verificación intersubjetiva .

¹⁶⁰ Op. cit. p. 79.

¹⁶¹ La episteme renacentista de los siglos XV y XVI es un buen ejemplo del saber de revelación. Se trata de un saber de adivinación en el cual las marcas deben develarse, los signos descifrarse, los textos sagrados interpretarse. La adivinación e interpretación de los signos ocultos al mismo tiempo permite operar sobre lo que indican en secreto. La hermenéutica apropiada a ella es la magia y la erudición. Ver su desarrollo en Foucault, M., “Las palabras y las cosas”, op. cit.

El carácter trascendente y suprahumano de todo objeto sacralizado dota a éste de sumo poder sobre los humanos: omnisciencia, ubicuidad, omnipotencia, eternidad. La imposición de lo sagrado a la conciencia individual ejerce un poder y presión absoluto e indiscutible sobre el sujeto. En otras palabras, genera en el sujeto un sentimiento de obligación, fundado en su relación desigual, heterónoma y unilateral con el objeto sacralizado. Piaget explica la dimensión de la sacralización propia de las representaciones realistas de los estadios iniciales de la reflexión humana, por el fenómeno de *egocentrismo y realismo moral*.

2.a) El egocentrismo como indisociación individuo/ medio social

El egocentrismo genéricamente hablando supone la ausencia o insuficiencia de descentramiento del individuo respecto al medio, tanto natural como social.¹⁶²

“Quizás podamos ir todavía más lejos y poner al egocentrismo en relación con las creencias en el origen divino de las instituciones. El egocentrismo infantil es, pues, esencialmente, una indiferenciación entre el yo y el medio social. Esta indiferenciación tiene como resultado que las tendencias propias dominan el espíritu en la medida en que no son dominadas o pasadas al consciente por la cooperación. Pero al mismo tiempo todas las opiniones, todas las consignas adoptadas, se presentan a la conciencia como si fueran de origen trascendente. Y hemos explicado la dificultad tan significativa que experimentan los pequeñitos en saber qué inventan ellos mismos y qué les viene impuesto desde el exterior. El contenido de la conciencia se presenta a la vez como algo muy familiar y suprapersonal, permanente y en cierto modo revelado. No hay nada más propio a los recuerdos de infancia que esta impresión compleja de alcanzar lo que de más íntimo se posee y al mismo tiempo de estar dominado por algo superior, que parece una fuente de inspiración. No hay misticismo sin trascendencia. Inversamente, no hay trascendencia sin cierto egocentrismo. Quizás, sería necesario buscar la génesis de estos hechos en la situación única del niño pequeño en relación con los

¹⁶² “En el niño la exterioridad y el egocentrismo son una misma cosa en la medida en que la presión ambiente mantiene el egocentrismo.” Piaget, J., “El Juicio Moral en el niño”, Op. cit., p. 79.

*adultos que le rodean. La doctrina del origen filial del sentimiento religioso, nos parece en este punto, singularmente fuerte.”*¹⁶³

Piaget nos sugiere, para entender el origen del egocentrismo que caracteriza los estadios primarios del desarrollo psicogenético, a nivel lógico, ontológico y moral, analizar el carácter de las relaciones que el sujeto – el niño – establece con el entorno, con el medio. Como en toda situación vital – por las mismas leyes que presiden la adaptación en términos de asimilación y acomodación- estas relaciones, con los objetos y con las personas, se van transformando en las sucesivas etapas de la evolución psicogenética.

Esta es materia de su análisis en la investigación realizada en 1932 sobre la construcción del juicio moral en el niño[ob. cit.]. En ella, indaga las distintas etapas del juicio infantil sobre el carácter de las reglas o normas que regulan los intercambios sociales. Parte de situaciones en las que los adultos no intervienen en su codificación (como los juegos infantiles), para llegar al análisis de los juicios de valor sobre reglas morales prescritas por los adultos, tales como la noción de mentira y la noción de justicia. En la medida en que la esencia de toda moral reside en el respeto del individuo por las reglas, Piaget analiza los diversos estadios comprometidos en su práctica o implementación en función del desarrollo mental infantil, y su correspondencia en el plano de la conciencia, es decir, qué piensan del origen y carácter de las reglas y qué tipo de obligaciones surgen de ellas para el sujeto.

De la complejidad de la cuestión analizada, que por otra parte excede los marcos de nuestra investigación, sólo nos interesa retomar lo que hace a la comprensión del carácter de las relaciones individuo/ medio social, en las primeras etapas de la psicogénesis de la identidad moral, a los fines de comprender mejor **en qué consiste el proceso de egocentrismo descrito por Piaget como factor genético del realismo representativo.**

¹⁶³ Piaget se refiere a la teoría elaborada por el psicólogo Pierre Bovet y presentada en el texto “El sentimiento religioso y la psicología del niño”, Editorial Psique, Buenos Aires, 1973. Nos referiremos a este punto más adelante.

Tomando de referencia su estudio sobre las reglas del juego de bolitas¹⁶⁴, el equipo de investigación descubre que en el punto de partida de la relación individuo/ medio social, no hay intercambio intersubjetivo real sino una situación en la que prevalece el egocentrismo. El intercambio social se hace efectivo progresivamente, a través de sucesivas etapas.

Si nos retrotraemos al comienzo de la vida humana, esto se torna comprensible. En el punto de partida -el estadio sensoriomotriz - el vínculo que el bebé establece con el mundo, a través de la manipulación de objetos, está condicionado por las concretas posibilidades de acción que ofrece la inteligencia psicomotriz preverbal. Es decir, los objetos se acomodan y asimilan a esquemas regulados por reglas motrices, cuyo origen debe remontarse a las posibilidades biológicas, innatas, del organismo .

Sin embargo, ya en las etapas iniciales de la vida comienza el largo proceso de reestructuración permanente y progresiva de los esquemas de asimilación. Los primeros esquemas adaptativos progresivamente se ritualizan en la reiteración de su aplicación, configurando lentamente esquemas de juego, de placer, que orientan la acción del bebé en función de sus deseos. Por ejemplo: la prensión de una cuchara para tomar alimento, puede orientarse a “hacer como si” el bebé come, etc. De este modo se generan unas primeras formas de acción invadidas por un simbolismo individualmente motivado: las bolitas, para un niño son alimento para su osito; en tanto para otro pueden ser un objeto móvil a desplazar, etc.

¹⁶⁴ Op. Cit., Parte I Las reglas del juego, punto 1 Las reglas del juego de las canicas.

A continuación presentamos una descripción sintética del interrogatorio empleado en la investigación. En la primera parte, correspondiente a la práctica de las reglas, interroga a niños de 4 a 13 años, veinte por grupo de edad, cómo se juega a las bolitas. El experimentador dice al niño que solía jugar pero ha olvidado las reglas y le pide que él se las enseñe. Se finge ignorante e incluso comete errores a los fines de que el niño precise la regla. Con los más pequeños, que aplican las reglas pero tienen dificultades para su formulación se trabaja con grupos de control. El primer niño cuenta las reglas y juega con el experimentador; lo mismo el segundo. Luego se los hace jugar juntos.

La segunda parte atañe a la conciencia de las reglas. Se le pide al niño que invente una nueva regla. Una vez formulada, se le pregunta si cree poder inventar un nuevo juego. El niño lo admite o lo pone en duda. Si lo admite se le pregunta si la considera una regla justa, verdadera, intentando aclarar los motivos invocados. Si duda, se le pregunta si cuando sea mayor se podrá aplicar olvidando las demás. Se trata esencialmente de saber si se puede cambiar las reglas, y si una regla es justa por adecuada al uso general o porque tiene un valor intrínseco y eterno. Luego se le pregunta si siempre se jugó como hoy, y si fueron inventadas por los niños o impuestas por los padres y los mayores.

En esta etapa la regla como tal no se ha constituido. La repetición de esquemas de acción propia de este estadio, genera regularidades de carácter motriz e individualmente motivadas, sin carácter coercitivo. La reiteración es sólo una condición necesaria pero no suficiente de la configuración normativa, **porque lo que específicamente identifica a una norma es el elemento de obligación. Elemento que sólo surge cuando hay relación social, intercambio real con otro ser humano.**

En una palabra, en los inicios de la vida humana, el medio social para el sujeto existe sólo a título de marco o contexto general de una acción individualmente motivada por la fantasía personal. **El medio proporciona al niño formas sociales de acción que operan como ejemplos interesantes, no obligatorios, a los que el sujeto se acomoda según su posibilidad y capacidad evolutiva.**

En el estadio sensoriomotriz, lo que predomina en la acción humana es su aspecto psicogenético. Sin embargo, desde su nacimiento el niño está situado en una atmósfera de regularidades naturales –la alternancia del día y la noche - y sociales, como los hábitos de limpieza, de la alimentación, del sueño, regulados por los padres. La interacción con el medio social se realiza a través de los vínculos parentales –a su vez socializados culturalmente – a partir del desarrollo psicogenético individual.

En una palabra, en el punto de partida del proceso de socialización del individuo, predomina el autocentramiento y el egocentrismo absoluto: el medio y el sujeto son una mónada.

La primaria imbricación del individuo y el medio social, no permite al bebé distinguir o diferenciar con claridad lo que proviene del medio de lo que proviene de la propia acción y deseo subjetivo. Sin embargo, el inicio de la vida humana tiene lugar en un contexto histórico social que progresivamente y cada vez más ejerce su presión. **El egocentrismo absoluto será lenta pero persistentemente penetrado por un contexto social que impulsa, desde el vamos, la progresiva disociación o descentramiento del sujeto respecto al entorno y sus constituyentes.**

Ya en el estadio egocéntrico el medio social instala permanentes propuestas de acción al sujeto, a través de los adultos, en particular, a través de los vínculos

parentales, las cuales presionan sobre las formas narcisistas y motrices primarias de la acción. El niño pequeño se esfuerza entonces por tomarlas, imitarlas, pero sólo está en condiciones de asimilar ciertas formas o apariencias de lo social, sin comprender en realidad su contenido. Todavía no se ha constituido en él la posibilidad de aplicarlas realmente.

Comienza una nueva etapa –egocéntrica todavía, pero ya no de modo absoluto como en el estadio sensoriomotor- que produce una situación intermedia entre el predominio individual anterior y la conducta socializada. Es una etapa “para” social, en relación al estadio motriz, y “pre” social en relación a la etapa posterior de cooperación entre iguales y autonomía. **Se trata de asimilar o apropiarse de unas reglas codificadas por el medio social, a través de los esquemas motores anteriormente construidos. En la práctica el niño intenta aplicar la forma social provista por el medio, pero sólo lo hace en apariencia, no en esencia,** limitado por el desarrollo de sus propias estructuras de asimilación, y persistiendo la realización de la acción en función de su propio deseo y placer motriz. La imitación de lo que el medio social impone como el modo correcto de acción se articula a la ejecución de su fantasía individual.

El estadio egocéntrico se caracteriza por la apariencia de un intercambio social. En realidad, el sujeto actúa para sí mismo, con una materia social. Es sugerente, en el plano lúdico, el juego “paralelo” de esta etapa, en que cada uno juega para sí y en comunión con un mayor abstracto al que se trata de imitar, sin posibilidad de uniformizar el modo de jugar ni orientar la acción por la intención de dominio.

La consecuencia del egocentrismo es una conciencia moral realista. Lo normativo impuesto al niño con exterioridad por el medio social a través de los vínculos paternos, es inevitablemente sacralizado, adquiriendo un carácter trascendente. La regla impuesta por el se le presenta como inmodificable, intangible, eterna, en una palabra: sagrada. Se trata de un respeto místico por la norma, a la que no se comprende en esencia. No se la respeta porque se comprenda o se comparta su sentido y su significación - que por otra parte no ha sido interna y autónomamente elaborado – sino porque es una consigna que proviene de una instancia que se respeta: la autoridad de los padres, la presión del medio social. La norma sintetiza –idealmente- el “bien” y el

“deber”. En las etapas primarias de la reflexión moral, todo el universo, tanto físico como social, es regido por normas de este tipo, de carácter obligatorio para la conciencia individual.

Lo social se impone coercitivamente al individuo, con exterioridad a la elaboración personal. De este modo la conciencia que sacraliza es necesariamente una conciencia heterónoma. El niño, al no poder situarse en un plano de igualdad con el adulto, utiliza para sí, y sin percatarse del aislamiento de su punto de vista, lo que ha podido captar de la realidad social ambiente. La presión social se ejerce a través de la socialización de unas generaciones (niños) por otras (adultos). El respeto a las normas sin interiorización de su sentido e intencionalidad, promueven una situación de conformismo obligatorio y respeto unilateral, en las que todavía se mezcla la obligación y la subjetividad.

Sin embargo, a diferencia de un Durkheim que reduce la existencia social a este único tipo de vínculo e intercambio colectivo¹⁶⁵, Piaget identifica su coexistencia con un intercambio social de otro carácter: el propio de la relación entre pares, entre iguales. Es la situación de igualdad social, la que origina la posibilidad real de romper con el egocentrismo y centramiento individual de las etapas anteriores. La adquisición progresiva de conciencia del yo permite a su vez reconocer a las otras personas como lo que son: individuos diferenciados de uno mismo, con puntos de vista diferentes al propio. Sólo en la práctica cooperativa de pares se produce entonces un real intercambio social.

En este nuevo estadio la regla es la condición necesaria para el intercambio social, es decir, para asegurar la reciprocidad de los medios empleados en el intercambio. Sin embargo, las normas ahora sólo pueden surgir del consenso y acuerdo democrático colectivo, ya no de la imposición autoritaria. En la medida en que se elaboran colectivamente, su sentido e intencionalidad pueden interiorizarse individualmente. La situación de heteronomía y conformismo obligatorio – típica de las teocracias o gerontocracias – es superada por esta creciente autonomía que promueve el respeto mutuo.

¹⁶⁵ Al respecto puede verse el punto 4 de “El juicio moral en el niño”. La cuestión será retomada por nosotros más adelante.

La cooperación proporciona un método, unos principios funcionales de elaboración y codificación de reglas, de control recíproco y verificación en el terreno intelectual. La racionalidad de la reflexión permite someter lo individual al control universal, la confrontación de los múltiples puntos de vista, siendo los únicos delitos posibles, los delitos de procedimiento y no de opinión.

La conciencia autónoma que supera la heteronomía y sacralización propias del realismo moral es lenta en constituirse como tal. Incluso cuando la práctica normativa ya es naciémente cooperativa, todavía coexiste con ella la conciencia egocéntrica de las etapas anteriores. A pesar de ello, **la conciencia autónoma que promueve el consentimiento mutuo y la libre decisión soberana de los iguales es una tendencia progresiva e inevitable, de la socialización.** Solamente en este estadio del juicio moral, se realiza por fin, el proceso de descentramiento, capaz de reestructurar el realismo predominante en los estadios primarios.

2. b) El origen psicogenético del sentimiento religioso. La teoría psicológica de Pierre Bovet.

Al comienzo del punto 3. señalamos que si la sacralización adquiere carácter *religioso* el origen atribuido al objeto sacralizado es de orden **divino, supraterrrenal, no secular: procede de la divinidad.**

Es importante aclarar que no toda sacralización es de índole religiosa: la negación o desconocimiento del carácter humano de un conjunto de procesos y productos, y la atribución a los mismos de un carácter trascendente, no necesariamente implica la configuración de una conciencia religiosa. Fenómenos de sacralización de lo real pueden ser observados en el comportamiento dogmático político, científico, etc. sin atribuir su origen a una instancia divina, supraterrrenal.

Por supuesto, que a los fines analíticos de mi investigación, la sacralización religiosa –como modo de conocimiento de lo real - es particularmente relevante.

El plano de la psicogénesis, el origen del *sentimiento religioso* ha sido abordado por la investigación de un psicólogo infantil, a su vez retomado por Piaget: Pierre Bovet.¹⁶⁶

Bovet, asumiendo una perspectiva genética, define su objeto de indagación como “*la emoción primitiva, estrechamente ligada a las actividades biológicas primeras, que sirve de algún modo de tipo y base a los sentimientos diferenciados de la vida religiosa.*”¹⁶⁷ Intenta analizar sus primeras manifestaciones, en las que la imitación del medio social no desempeñe ningún papel.

La tesis de Bovet sobre la génesis del sentimiento religioso básicamente es la siguiente:

El sentimiento religioso consiste en un *estado emocional* en que el *factor personal* – esto es, los sentimientos que el niño tiene por las personas con las que se relaciona – juega un papel central. Es por ello que el estudio de las experiencias religiosas en el niño lo llevan a buscar los orígenes del sentimiento religioso entre los sentimientos personales: los sentimientos de amor y temor.

Retomando el concepto de proyección de Freud, el objeto religioso entonces, es un objeto investido por los sentimientos que el sujeto experimenta por las personas.

Del conjunto de sentimientos personales, Bovet enfatiza el amor filial. El origen del sentimiento religioso es el amor filial, el amor del niño por los padres. El amor filial es una moneda de dos caras: el amor tierno y el temor admirativo. Son estas las mismas fuentes a encontrar en la religión.

“Ni la emoción de lo sublime frente a los grandes espectáculos de la naturaleza, ni la intuición mística de una presencia invisible y bienhechora, ni la convicción trágica de la falta, están ausentes en la vida interior de los pequeños; y en numerosas de esas experiencias estamos obligados a reconocer con asombro que tenemos que

¹⁶⁶ Bovet, P. “El sentimiento religioso y la psicología del niño”, Editorial Psique, Buenos Aires, 1973.

¹⁶⁷ Op. cit., capítulo 1 El sentimiento religioso, p. 22 .

enfrentarnos con hechos originales en que la imitación del medio ambiente no juega ningún papel...

Un factor común a experiencias muy diversas aparece cuando se trata de estados del alma infantiles, con un relieve mucho más fuerte que en el adulto, el factor personal: el que constituyen los sentimientos que el niño tiene para las personas. Sin poder demostrarlo, mediante un análisis detallado, indiquémoslo, por lo menos, en pocas palabras.

El mundo, para los pequeños, manifiesta algo. Que se trata, como se lo ha señalado cien veces, de las explicaciones mitológicas que ellos imaginan para darse cuenta de los fenómenos de la naturaleza, o – lo que nos importa más, porque el sentimiento tiene allí más lugar y nosotros estamos más manifiestamente sobre el terreno religioso – de la impresión inmediata y global que les causa el espectáculo del Universo, el mismo antropomorfismo se trasluce en todo. La naturaleza se muestra colérica o, por el contrario, es dulce y amble, como las personas que el niño observa en su contorno.

En las experiencias, que pueden llamarse místicas, de una presencia invisible, se trata siempre -vale la pena insistir en ello – de la presencia no de una cosa sino de una persona [Cf. James, L'expérience religieuse]. Y la misma experiencia tienen por condición necesaria, junto a un cierto desdoblamiento por lo menos momentáneo de conciencia, un vacío afectivo: el niño proyecta fuera de sí, sobre un objeto invisible, cuya realidad se atestigua por ahí sólo en él, los sentimientos que él experimenta por un ser querido al cual no puede testimoniarlos.

Si nuestros análisis anteriores son exactos [“Las condiciones psicológicas de la obligación de conciencia”, Año Psicológico, XVIII, “El misterio del deber”, Revista de Teología y de Filosofía N° 3 (1913)], la experiencia moral de la falta, también está condicionada por sentimientos personales. Para que el niño tenga conciencia de haber faltado al deber, es menester que alguien por quien experimente admiración y respeto, le haya dado previamente una consigna, una ley que no debe quebrantarse. El estudio de las experiencias religiosas del niño nos conduce pues a buscar los orígenes del sentimiento

*religioso entre los sentimientos personales... El temor y el amor han sido repetidamente señalados como fundamentos característicos de la religión interior”*¹⁶⁸

Por el sentimiento de “adoración” de los padres, en los primeros estadios del desarrollo psicológico infantil, ellos se dotan de todos los atributos de las teologías clásicas: omnipotencia, omnisciencia, ubicuidad, la perfección moral. Los atributos *sublimados*¹⁶⁹ en el panteón de dioses comprometen los mismos poderes que el niño otorga a las figuras parentales en los primeros años de la infancia.

“Todos los observadores han comprobado en la actitud del niño pequeño respecto de sus padres, rasgos que corresponden en todos los puntos al de la humanidad frente a sus dioses...

*...la historia de las religiones daría testimonio también, creemos, del lugar considerable que el sentimiento filial tiene en los cultos de los tipos más diversos. El tótem ancestral el All-Father de los primitivos australianos, la Tierra- Madre de los cultos agrarios, la veneración de los antepasados en el confucianismo, el hogar de la Ciudad antigua, el Dios de los padres del judaísmo, la fe cristiana, en fin, en su inagotable riqueza moral – ‘sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto’ o – todos hacen un llamado para prolongarlo y para extenderlo al sentimiento filial.”*¹⁷⁰

En esta teología infantil, en la que los padres todo lo pueden, saben todo lo que el niño hace, etc., se halla el dogma clásico de la omnipresencia y la eternidad. La ciencia y la potencia divinas que el niño otorga a las personas adultas, es originariamente la omnisciencia y la omnipotencia paternas.

En síntesis, en la construcción del pensamiento religioso, a nivel psicogenético, se encuentra el antecedente de la experiencia que todo individuo tiene respecto al amor filial: la divinización de los padres. Se trata de una amor “sacralizado”, confirmado en la heteronomía y dependencia objetiva del sujeto respecto a su provisión material y afectiva por el mundo adulto.

¹⁶⁸ Bovet, P., op. cit., p. 23, 24, 25.

¹⁶⁹ No casualmente el concepto de “sublimación” proviene etimológicamente de “sublime”.

¹⁷⁰ Op. cit., p. 36 y 37.

En otras palabras, el sentimiento de sacralización de los vínculos parentales, generado –según la tesis psicológica de Bovet retomada por Piaget- en el amor filial del niño hacia sus padres, **configura el prototipo de todo vínculo de sacralización posterior, y en particular el pensamiento sacralizado de carácter religioso.**

Es el respeto por los padres, basado en el amor filial entendido como esta mezcla de amor y temor, la fuente del respeto normativo de carácter unilateral. **El sentimiento de obligación moral se nutre precisamente del respeto por la norma. Y el sustento del respeto a las normas se origina en el respeto que el niño siente por las personas que las imparten. La génesis psicológica de la conciencia sacralizada se funda en esta heteronomía de origen, respecto a los vínculos parentales.**

La deificación de los padres – mezcla sui generis de amor, temor y admiración- es el suelo del estadio posterior de la paternización de los dioses: el estadio de amor religioso. Sólo cuando sobreviene la crisis de la deificación parental, en una crisis similar a la adolescencia, el niño está realmente en condiciones – y sólo entonces, no antes – de transferir los atributos que antes depositaba en los padres, a las figuras de la divinidad. En los estadios primarios de la conciencia sacralizada, más que cambiar de religión, se cambia de dios.

2. c) El artificialismo teológico

Retomando la teoría de Bovet, Piaget postula que, del sentimiento religioso originado en el sentimiento filial que deifica a los padres espontáneamente en los primeros estadios del desarrollo psicológico, se deriva otra consecuencia a nivel representativo: la configuración de un pensamiento *artificialista*.¹⁷¹

El artificialismo se caracteriza, en términos generales por atribuir el origen del mundo, y de las cosas, a la acción de los padres o a la acción humana en general.¹⁷²

¹⁷¹ Piaget, J., “La representación del mundo en el niño”, op. cit., sección III El artificialismo infantil y las etapas posteriores de la causalidad.

¹⁷² Además de los complejos parentales, el artificialismo también procede de factores psíquicos individuales tales como los intereses narcisistas y autoeróticos, intereses relacionados con las funciones orgánicas (digestivas, micción, respiración) en los que el niño, gracias a su organismo y a su actividad manual en general, siente que es causa.

Orden universal, que por un indiscutible finalismo antropocéntrico, se caracteriza por una economía diseñada al servicio de las necesidades y deseos humanos.

Piaget, como en todo desarrollo representativo, distingue una sucesión de etapas en las que el pensamiento artificialista se reestructura. En la primera, el niño no se plantea el origen de las cosas, en un sentido propiamente causal. Es un período de artificialismo difuso en el que la naturaleza se concibe como dirigida por hombres o por lo menos, gravitando a su alrededor. El mundo es una sociedad de seres vivos, dirigidos por el hombre. La incorrecta diferenciación del yo y el mundo exterior, generan la concepción de una acción que es a la vez física y psíquica. La realidad es un complejo de acciones intencionales, de seres activos, y en tal sentido interviene un artificialismo difuso. La magia, el animismo y el artificialismo se confunden en esta etapa completamente.

Durante esta primera etapa el niño proyecta en las cosas la situación que piensa que existe entre él y sus padres, concebidos como causantes de todo lo que posee.

En el segundo período, aparece un artificialismo de orden mitológico. Aparecen los interrogantes por el origen. El artificialismo hasta entonces difuso se precisa en un cierto número de mitos análogos. De las participaciones sentidas y vividas entre el niño y las cosas, se pasa a la formulación de dichas participaciones, surgiendo los mitos del origen. El artificialismo mitológico es un artificialismo integral en el que el cielo, el sol, la noche, los ríos, son enteramente fabricados por los hombres. El pensamiento animista lo complementa: las cosas son fabricadas y vivas a la vez. Fabricación semejante al nacimiento de un bebé, concebido, en algún sentido, como hecho “manualmente” por los padres. Esto es observable en el contenido simbólico de representaciones artísticas como la unión del agua, con la orina y el nacimiento, etc.

Por otra parte, la construcción manual cumple una función esencial en el desarrollo mental. El pensamiento, desde que toma conciencia de sí mismo, está ligado a la fabricación, en particular la procedente de la actividad manual. En esta relación pueden localizarse etapas de desarrollo. En la primera, caracterizada por la manipulación, el pensamiento está obstruido por la acción, la curiosidad infantil ligada a la experimentación manual y a la destrucción de objetos. En la segunda etapa, se gesta un mayor vínculo entre la actividad motriz y la actividad mental, en la que la acción provoca el pensamiento. En la última, el movimiento y la experimentación manual se someten al pensamiento, es decir, el pensamiento precede a la acción.

Luego sobreviene un período de artificialismo técnico en el que se mitiga el artificialismo, mezclando esta concepción con explicaciones técnicas. El niño ahora comprende un funcionamiento mecánico sencillo. La idea sobre oficios y elaboración de materias primas se hace más precisa. Si hasta entonces la naturaleza parecía fabricada por el hombre, sin que apareciera el cuestionamiento sobre el “cómo” de su fabricación, el “cómo” comienza a ser un problema. Con este interrogante se inicia un principio de renuncia a la creencia en el gran poderío humano, pues las dificultades de la fabricación conduce a conocer lo real y sus leyes. De este modo, por el artificialismo técnico, se continúa atribuyendo al hombre la configuración general de las cosas, pero limitando su acción a lo técnicamente realizable. El resto de las cosas, puestas en movimiento por el hombre, son debidas a procesos de la naturaleza. El artificialismo está en baja, apoyado en las leyes naturales. Por ejemplo: el niño ya no afirma que toda la circulación de los ríos se debe al hombre, sino dirá que el lecho es fabricado pero el agua cae de las nubes por un proceso natural. Las leyes morales que regían hasta entonces la naturaleza comienzan a ser sustituidas por un determinismo físico. Los cuerpos fabricados dejan de ser considerados vivos, y los cuerpos vivos dejan de ser considerados como fabricados.

En la última etapa el artificialismo se hace inmanente. En ella desaparece la idea de que la naturaleza es fabricada por el hombre. Sin embargo el artificialismo no se eclipsa más que bajo su forma humana, para ser transferido a la naturaleza misma. La naturaleza es heredera del hombre y fabrica a la manera del obrero o del artista. El finalismo sobrevive con tenacidad al artificialismo de las últimas etapas. La finalidad, la idea de fuerza sustancial, la prestación a las cosas de una actividad humana, no es sino un artificialismo inmanente. El lenguaje da cuenta de ello. Los verbos aplicados a la naturaleza – hacer, formar, etc.- están llenos de artificialismo: “el viento hace hacer avanzar las nubes”, “el sol hace crecer las flores”, etc.

Cuando la concepción sacralizada del mundo asume un carácter religioso, el orden trascendente explicativo de la existencia del orden humano, es un orden divino, supraterrrenal. El artificialismo que de él se deriva es un *artificialismo teológico*. Por el mismo se atribuye al orden divino, a dios, la generación, la creación, el origen- al modo de una fabricación- del universo, en su doble dimensión física y social. Se trata de

un artificialismo integral, dejando la interpretación del detalle de los fenómenos a los procesos naturales y a un artificialismo cada vez más inmanente ¹⁷³

El artificialismo teológico, que no es otra cosa que la transferencia a la divinidad del artificialismo humano, consiste en términos generales en una concepción que suprime todo azar en el origen y desenvolvimiento del orden universal. En cambio, localiza en su génesis una instancia teológica “hacedora” de la “Creación”¹⁷⁴ – concepto por otra parte muy elocuente, utilizado en los relatos religiosos - a semejanza del modo teleológico en que los hombres “hacen” o “fabrican” cosas artificialmente.

Hasta determinada edad (siete u ocho años) el artificialismo humano y el teológico son una misma cosa. O bien Dios es un señor y los hombres son dioses, o bien Dios es el jefe de los hombres, pero por transferencia de los sentimientos filiales.

3. El realismo moral: las nociones de justicia inmanente y justicia divina.

Hemos visto que en los estadios iniciales de la concepción del mundo, en los que predominan formas de pensamiento mágico, animista y artificialista, el universo, en general, tanto en términos sociales como naturales, no se concibe como un sistema de fuerzas ciegas regidas por leyes mecánicas que actúan al azar, sino un conjunto armonioso que obedece a leyes morales y físicas a un tiempo. Estas leyes están impregnadas en sus más mínimos detalles, de una finalidad antropocéntrica.

Por otra parte, el carácter heterónimo de estas leyes se fundamenta en su origen: se trata de las leyes sancionadas unilateralmente, por la instancia de la que el sujeto – el niño- es absolutamente dependiente: los padres, los adultos.

¹⁷³ Es sugerente en este sentido, la aceptación que la doctrina eclesial católica hace a la “autonomía” de la razón y el conocimiento científico como fuentes indiscutibles de la aprehensión y explicación de un conjunto de procesos físicos, naturales y sociales, siempre y cuando, se reconozca que razón y ciencia son precedidas, o abarcadas, por un ámbito pre racional, superracional – nunca irracional - que excede el ámbito de lo racional, con carácter revelado y sagrado. Este ámbito o dimensión es la fuente primera, primaria, originaria de todo lo existente en el universo, incluida la razón y la ciencia. Ver al respecto de J. Ratzinger, Tarde de debate con J. Habermas en la Universidad de Tubinga, Alemania [ver cita correcta], enero de 2004.

¹⁷⁴ Proceso narrado, sugestivamente, en el relato bíblico del “Génesis”.

El orden moral y físico, del que el adulto es para el niño, a un tiempo autor y razón de ser, debe ser salvaguardado. En tal sentido, cualquier falta o transgresión normativa que lo ponga en peligro, debe tener su correspondiente sanción. La *justicia inmanente*, orientada por la necesidad de preservación del orden universal, se pone en marcha ante la transgresión normativa, a través de la ejecución automática de un conjunto de sanciones. La creencia en la justicia inmanente remite a una tendencia de la mentalidad individual (infantil) a naturalizar la existencia de sanciones automáticas que emanan de las cosas en sí mismas.¹⁷⁵ El universo, en su complicidad con el mundo adulto, asume de este modo funciones policiales.

Puede representarse el mecanismo de esta justicia a través de una relación directa entre la falta cometida y la sanción física, o **puede encontrar intermediarios en forma de milagros o de alguna causalidad artificialista.**

Las explicaciones dadas sobre la naturaleza de la relación entre la falta y fenómeno físico que sirve de sanción (un accidente, daño, etc.) pueden ser de carácter animista o artificialista. Lo importante es que la naturaleza es cómplice del hombre/adulto y los procedimientos que emplea para concretar la justicia, tienen escasa importancia. El sujeto atribuye a las cosas, al orden universal, el pleno conocimiento de sus actos, y en particular, de sus faltas.

La creencia en la justicia inmanente supone una lógica explicativa de los fenómenos y procesos de tipo precausal. Como en toda concepción realista, se suprime el azar y la teleonomía de los fenómenos y procesos tanto sociales como naturales. Todas las desgracias sufridas por los seres humanos, son explicadas, en esta concepción como sanciones a faltas alguna vez cometidas: el misterio del “destino” es invocado para defender, a pesar de todo, la justicia universal.

Cuando el pensamiento realista asume carácter religioso, la justicia universal inmanente se traspasa a una instancia de justicia divina propia de los primeros estadios

¹⁷⁵ Piaget, J. “El juicio moral en el niño”, op. cit., p. 211 a 220. En la experiencia realizada por el equipo de investigación se le presenta al niño una serie de historias en las cuales otro niño sufre un accidente físico (como caerse al agua al cruzar un puente roto, un corte sangrante, etc.) inmediatamente después de haber cometido una falta moral (desobedecer a los padres, mentir o robar). En los estadios iniciales del juicio moral, el niño se inclina a concebir dichos accidentes como un modo de sanción que se produce para castigar al autor de la falta.

de construcción del juicio moral, en la que se considera que toda falta debe ser castigada como medio de preservación del orden universal. Más aún, si algo distingue a la justicia divina es la inexorabilidad del castigo, que alcanza al pecador más tarde o más temprano: nadie puede escapar a sus designios. La postulación de la vida del alma ultraterrena, después de la muerte, en el paraíso o en el infierno, es un modo de transferir al más allá, en tiempo y espacio, la efectivización plena de la justicia divina, según la lógica retributiva de premios y castigos de acuerdo a la correcta observancia de normas y leyes (doctrinarias y seculares) en el comportamiento moral del individuo en la vida terrenal.

Las nociones de falta y sanción reaparecen también en el ámbito de realización de la justicia divina. La primera bajo la denominación de *pecado* o *sacrilegio*. La segunda bajo la forma de penitencia o expiación. Precisamente, la etimología de “sacrilegio” da cuenta de la transgresión o falta cometida ante una norma sacra, sagrada. El carácter sacralizado de la norma procede de la fuente que la prescribe: la autoridad divina.¹⁷⁶

El rigor de un sistema moral que permanentemente vigila y sanciona conductas humanas, cuya implacabilidad es reservada al día del “juicio final”, sólo puede ser tolerado masivamente por los creyentes a partir de algún sistema de implementación atenuada. Para ello, la forma Iglesia – en particular la católica- idea un sistema complejo de control y administración de justicia, consistente en una serie de pasos: 1-la admisión de la responsabilidad del acto transgresor por medio de la “confesión” del culpable; 2- el arrepentimiento moral ante la falta cometida; y 3- el otorgamiento del perdón, luego de la expiación de los pecados, a través de la penitencia adecuada.

La contabilidad proporcional entre magnitud del pecado y cantidad de penitencia indica la inevitable secularización de la justicia divina, que hace sentir sus efectos ya en la tierra. En realidad, para poder ser impartida y administrada en la cotidianidad de los hombres, de modo de contribuir a la salvación futura del alma, requiere de una instancia mediadora entre la divinidad y los individuos, encargada de evaluar la adecuación moral

¹⁷⁶ Si nos atenemos con rigurosidad al desenvolvimiento histórico real de los órdenes sociales, encontraremos que las nociones de culpa, responsabilidad jurídica y sanción obedecen a la secularización capitalista de los conceptos de pecado y expiación propios de la moral de un orden social sacralizado. Ver de J. Habermas, “Fe y saber”, Alemania, 2001.

de la conducta individual a la doctrina religiosa o dogma. **La administración de justicia la realiza el personal sacerdotal de la forma social Iglesia. El Juez Supremo es la divinidad, interpretada por la jerarquía de este personal sacerdotal, instancia ante la que la divinidad se “revela”. La jerarquía eclesiástica ejerce el monopolio de la revelación. [Volveremos luego sobre este punto]**

Queda claro que el adoctrinamiento moral, la vigilancia ideológica y la sanción permanente de la conducta del creyente a través del complejo sistema de confesiones y penitencias, alimentan todos los mecanismos del conformismo obligatorio propios de un estadio de heteronomía.

En conclusión, es significativo observar como una vez más, las concepciones de justicia inmanente, y justicia divina, sólo pueden surgir en un pensamiento realista y egocéntrico que transfiere a instancias exteriores a la conciencia, los sentimientos adquiridos bajo la influencia de la presión social.

3. a) Justicia Retributiva y Realismo Moral

La heteronomía moral que caracteriza los vínculos sociales de los estadios primarios de desarrollo moral e intelectual del sujeto, explican su creencia ferviente en la universalidad y necesidad de una sanción expiatoria, propia de un sistema de justicia retributiva. Creencia que desaparece progresivamente con la construcción de una moral autónoma y la concepción de una justicia distributiva, sustentada en relaciones cooperativas, igualitarias y equitativas.

Excede en mucho los límites de nuestra investigación analizar la génesis y evolución por estadios de la noción moral de justicia [J. Piaget, “El juicio moral en el niño”, op. cit., puntos III y IV]. Solamente nos interesa retomar una dimensión del problema: la que vincula los distintos estadios de constitución del juicio de valor sobre la justicia, a la concepción realista del mundo.

En la lógica del sistema de justicia retributiva, conceptualizada por Durkheim en su teoría del crimen y castigo¹⁷⁷, la existencia de los vínculos sociales, de la sociedad en sí misma, depende exclusivamente de la perpetuación de un conjunto de creencias y sentimientos solidarios que hay que preservar. Se trata de creencias sustentadas en el sentimiento de lo sagrado, impuestas por exterioridad a la conciencia individual, e independientes a la incidencia de la acción individual. **Del vínculo social sacralizado, beben las fuentes de la moral y la religión. Casi tautológicamente, la cohesión social se preserva en función de la sacralización de una moral, y la moral, sólo puede surgir de la sacralización de los vínculos sociales.**

Ahora bien, todo lo que ofende a los estados fuertes y bien definidos de este sentimiento colectivo es *criminal*, y todo crimen es *sacrilegio*. El crimen, que destruye el lazo social, reviste por este hecho un *significado místico*: es el origen de la impureza y la contaminación y sus repercusiones, visibles o invisibles, son incalculables. Por tanto, es importante suprimirlo, suprimir sus consecuencias desastrosas y proceder a su reparación. **La sanción es el procedimiento mágico de este restablecimiento.**

En esta lógica, lo importante es que se ejerzan las sanciones en una magnitud proporcional al crimen cometido.¹⁷⁸

La aplicación de una sanción, a partir de la identificación del culpable, posibilita la institucionalización de la responsabilidad. La responsabilidad tiene una función

¹⁷⁷ Durkheim, E., "La división del trabajo social", Edición Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

¹⁷⁸ "Conviene, pues, clasificar las reglas jurídicas según las diferentes sanciones que a ellas van unidas.

Las hay de dos clases. Consisten esencialmente unas en un dolor, o, cuando menos, en una disminución que se ocasiona al agente; tienen por objeto perjudicarlo en su fortuna, o en su honor, o en su vida, o en su libertad, privarle de alguna cosa de que disfruta. Se dice que son represivas; tal es el caso del derecho penal. Verdad es que las que se hallan ligadas a reglas puramente morales tienen el mismo carácter; sólo que están distribuidas, de una manera difusa, por todas partes indistintamente, mientras que las del derecho penal no se aplican sino por intermedio de un órgano definido; están organizadas. En cuanto a la otra clase, no implican necesariamente un sufrimiento del agente, sino que consisten tan sólo en poner las cosas en su sitio, en el restablecimiento de relaciones perturbadas bajo su forma normal, bien volviendo por la fuerza el acto incriminado al tipo de que se había desviado, bien anulándolo, es decir, privándolo de todo valor social. Se deben, pues, agrupar en dos grandes especies de reglas jurídicas, según les correspondan sanciones represivas organizadas, o solamente sanciones restitutivas. La primera comprende todo el derecho penal; la segunda el derecho civil, el derecho mercantil, el derecho procesal, el derecho administrativo y constitucional, abstracción hecha de las reglas penales que en éstos puedan encontrarse. Busquemos ahora a qué clase de solidaridad social corresponde cada una de esas especies " Durkheim, E., op. cit., tomo I, libro primero, capítulo 1, p. 80 y 81.

precisa: *“Hacer posible la realización de la pena, permitiéndole jugar un papel útil”*¹⁷⁹
Esta función es el reestablecimiento de la norma moral: *“La existencia de la moralidad sólo queda asegurada si hay sanciones: la sanción y por consiguiente la responsabilidad, participan del valor de la moralidad.”*¹⁸⁰

La elección del sujeto responsable se realiza en virtud de un mecanismo de transmisión que obedece a las leyes habituales de las transmisiones psicológicas. En primer lugar hay una transmisión afectiva: las emociones provocadas por el crimen se proyectan sobre todo lo que le atañe de cerca o de lejos. Después se produce un juicio: la sociedad decide que un determinado individuo es responsable y este juicio está dominado por las relaciones de contigüidad y parecido. Es evidente que, cuando se logra alcanzarle, se considera que el culpable presenta el máximo de relaciones con el crimen. Pero, si éste falta, todo lo que respecta al crimen debe ser castigado. De éste modo, la responsabilidad cae sobre el culpable o sobre cualquier sustituto, transformándoles en víctimas propiciatorias o instrumentos de purificación social.

Desde una perspectiva histórica, la noción de responsabilidad penal ha evolucionado de una forma “comunicable” en las sociedades primitivas (la cual compromete a los niños, los enajenados, los animales y la colectividad en su conjunto) a la forma intencional, individual propia de la sociedad moderna. La colectivización de la responsabilidad procura extender la superficie de aplicación de la sanción para castigar mejor y aumentar la eficacia de la expiación.

La evolución de la responsabilidad tiene un segundo aspecto: su espiritualización. La responsabilidad primitiva es, ante todo, objetiva. *“El ‘crimen’ es primero un acontecimiento material. Y la relación que une al crimen con el responsable es casi siempre, en primer lugar, una relación material”*¹⁸¹. Por el contrario, *“para nuestros contemporáneos, la responsabilidad nace en la conciencia del responsable, con ocasión de un hecho espiritual, en razón de una relación psicológica entre esta*

¹⁷⁹ Op. cit., p. 257.

¹⁸⁰ Op. cit. p. 300.

¹⁸¹ Op. cit., p. 345.

*conciencia y este hecho. Estos caracteres se oponen en todos sus rasgos a la objetividad definida hace un momento.”*¹⁸²

Este progresivo debilitamiento de la noción de responsabilidad indica el proceso de interiorización de la conciencia colectiva en la conciencia moral individual. Lo social concebido como absolutamente exteriorizado, tiende a interiorizarse con el desarrollo organizativo colectivo. En la actualidad de la sociedad contemporánea, sólo en materia de teología, o sea en el terreno más conservador de nuestras instituciones, la idea del pecado original perpetúa el recuerdo de la responsabilidad colectiva: la falta de Adán mancilla a la humanidad entera con una mancha que requiere la expiación.

La identificación piagetiana de dos grandes estadios en la construcción del juicio moral, correspondientes a básicamente dos tipos de relaciones sociales - el estadio egocéntrico, de heteronomía y presión unilateral del individuo por la autoridad y el estadio de autonomía, reciprocidad y cooperación entre pares, alcanza a la noción de justicia retributiva:

"Las sanciones en general, pueden clasificarse según dos principios muy distintos. Todo acto considerado culpable por un grupo social dado, representa una violación a las reglas reconocidas por el grupo, o sea, una especie de ruptura del lazo social en sí mismo. La sanción, como demostró claramente Durkheim, consiste a partir de este momento, en un reestablecimiento del lazo social y de la regla. Sin embargo, como hemos reconocido la existencia de dos tipos de reglas que corresponden a dos tipos fundamentales de relación social, debemos imaginar que encontraremos, en el terreno de la justicia retributiva, dos tipos de reacción y dos tipos de sanción.

En primer lugar, se dan lo que llamamos las sanciones expiatorias, que según creemos coexisten con la presión, y las reglas de autoridad. O sea que, en realidad, se trata de una regla impuesta desde fuera a la conciencia del individuo y que el individuo ha transgredido: incluso independientemente de los movimientos de indignación y cólera que se producen en el grupo o en los detentores y que caen fatalmente sobre el culpable, el único medio de volver las cosas a su sitio es conducir al individuo a la obediencia por medio de una coerción suficiente y sensibilizar la censura acompañándola de un castigo

¹⁸² Op. cit., p.345, 346.

doloroso. La sanción expiatoria presenta pues un carácter 'arbitrario' (en el sentido que los lingüistas dan a esta palabra para decir que la elección del signo es arbitraria en relación con la cosa significada), es decir, que no hay ninguna relación entre el contenido de la sanción y la naturaleza del acto sancionado. Poco importa que, para castigar una mentira, se inflija al culpable un castigo corporal o que se le prive de sus juguetes o se le condene a un pesado trabajo escolar: lo único necesario es que haya proporcionalidad entre el sufrimiento impuesto y la gravedad del delito.

En segundo lugar, se dan las que llamaremos sanciones por reciprocidad en tanto que van unidas a la cooperación y las reglas de igualdad. O sea, una regla que el niño admite desde el interior, es decir, habiendo comprendido que le liga a sus semejantes con un lazo de reciprocidad (por ejemplo, no mentir, porque la mentira real hace imposible la confianza mutua, etc). Si la regla es violada, no se necesita en absoluto para poner las cosas en su sitio una coerción dolorosa que imponga desde fuera el respeto por la ley: es suficiente con que la ruptura del lazo social, provocada por el culpable, haga sentir sus efectos; dicho de otro modo, es suficiente con hacer jugar la reciprocidad. Como la regla ya no es, como antes, una realidad impuesta desde fuera y que el individuo podría ignorar, sino que constituye una relación necesaria entre el individuo y sus semejantes, es suficiente con valorar las consecuencias de la violación de esta regla, para que el individuo se sienta aislado y desee por sí mismo el restablecimiento de las relaciones normales. O sea que la censura ya no necesita un castigo doloroso para quedar subrayada: reviste toda su importancia en la medida que las medidas de reciprocidad hacen comprender al culpable el significado de su falta. Contrariamente a las sanciones expiatorias, las sanciones por reciprocidad son necesariamente "motivadas", utilizando de nuevo la terminología de los lingüistas, es decir, que hay relación de contenido y naturaleza entre el delito y su castigo, sin hablar de la proporcionalidad entre la gravedad de aquél y el rigor de éste. Además, también es evidente que, según los delitos posibles, se puede distinguir cierto número de variedades de sanciones por reciprocidad, variedad más o menos justas según la naturaleza del acto reprobable.¹⁸³

Piaget localiza, como resultado de su investigación, una especie de ley de evolución en el desarrollo moral. Respecto a la justicia retributiva, encuentra en los

¹⁸³ Piaget, J., "El juicio moral en el niño", op. cit., parte III, p. 173 y 174 .

niños más pequeños, una predominancia relativa de la noción de expiación, el énfasis puesto en la necesidad del castigo en sí mismo. En los niños más grandes se destacan las medidas de reciprocidad que indican al culpable la ruptura del lazo de solidaridad y la obligación de una reparación. La evolución va de la valorización de la presión social a la valorización de la reciprocidad.

La noción de expiación se corresponde con la moral de heteronomía y deber puro en la que la ley moral consiste únicamente en reglas impuestas por la voluntad superior de los adultos. En esta concepción, todo acto de desobediencia a la autoridad debe ser castigado. Esta noción expiatoria pierde legitimidad en una relación de pares en las que prevalece el respeto mutuo, y donde el objetivo de la sanción es el reestablecimiento del lazo social. Ya no se trata de compensar la falta a través de un sufrimiento proporcionado sino hacer comprender al culpable a través de unas medidas apropiadas en relación con la misma falta en qué ha roto el lazo de solidaridad, en qué es contraria su acción a las relaciones de cooperación. Se da una primacía a la noción de igualdad o de justicia distributiva en detrimento de la retributiva. En una palabra, los estadios del juicio moral sobre la justicia progresan de una noción de justicia subordinada a la autoridad –justo es lo que la autoridad prescribe - hacia una de igualitarismo y de equidad. La necesidad de reciprocidad solamente puede surgir de la conciencia de un equilibrio necesario entre uno y los otros, como pares, es decir, del intercambio y el respeto como iguales en la vida en común.

Piaget propone una tesis psicológica sobre la génesis el predominio de la noción de sanción expiatoria en los primeros estadios de construcción del juicio moral:

"Indudablemente, podemos encontrar raíces psicológicas a la idea de sanción. Los golpes provocan los golpes, la amabilidad apela a la amabilidad, etc. Las reacciones instintivas de defensa y de simpatía determinan una especie de reciprocidad elemental que constituye el terreno de desarrollo indispensable para la retribución. Pero, naturalmente, este terreno no es suficiente y los factores individuales por sí solos no pueden superar el estadio de la venganza impulsiva sin dar lugar a una reglamentación y una codificación, por lo menos implícita, de las sanciones que supone la justicia retributiva.

*Con la intervención del adulto, las cosas cambian. Muy pronto, e incluso antes de la aparición del lenguaje, la conducta del niño es sancionada continuamente. Se aprueba al bebé y se le sonríe o bien se le pone mala cara y se le deja llorar, según las circunstancias, y las simples entonaciones de la voz constituyen una retribución incesante. Durante los años que siguen, el niño está constantemente vigilado, todo lo que dice y hace está controlado, da lugar a elogios o reprimendas y la inmensa mayoría de los adultos considera como perfectamente legítimo el uso de los castigos de cualquier tipo o los castigos corporales. Evidentemente estas reacciones del adulto, ordinariamente debidas a la fatiga o al nerviosismo, pero muchas veces "fríamente" codificadas, constituyen el punto de partida psicológico de la idea de sanción expiatoria. Si el niño no experimentara por el adulto más que temor o desconfianza, como puede ocurrir en casos extremos, sería simplemente una guerra abierta. Pero como el niño quiere a sus padres y experimenta hacia su conducta el respeto que Bovet analizó tan correctamente, la sanción le parece moralmente obligatoria y está necesariamente ligada al acto que la suscita. La desobediencia - principio de todo 'pecado' - es una ruptura de las relaciones normales de los padres y el niño; o sea que es necesaria una reparación y como los padres manifiestan su "justa cólera" por las diversas reacciones que se traducen en forma de castigos, aceptar estos castigos constituye la más natural de las reparaciones: de este modo parece que el dolor infligido restablece las relaciones momentáneamente interrumpidas y la idea de expiación toma cuerpo en los valores de la moral autoritaria. Por lo tanto, a nuestro entender esta noción 'primitiva' y materialista de la sanción expiatoria no viene impuesta exactamente por el adulto al niño y quizás ni siquiera ha sido inventada por una conciencia psicológicamente adulta. Pero es el producto fatal del castigo, pues éste se refleja a través de la mentalidad místicamente realista del niño."*¹⁸⁴

En este punto es observable la coincidencia de Piaget con la hipótesis de Durkheim respecto a la resultante inevitable de la exterioridad inicial de las relaciones sociales en las que el sujeto está inmerso. La resultante del egocentrismo como situación de partida es la generación de un *realismo moral*.

El realismo moral designa, en el terreno de los juicios de valor, lo análogo a lo que sucede en el terreno de la razón teórica: el realismo nominal y el realismo

¹⁸⁴ Op. cit., p. 269 y 270.

conceptual [punto 2]. Como todo realismo resulta a un tiempo de la confusión entre lo subjetivo y objetivo y de la presión intelectual del adulto.

Se trata de la tendencia del niño a considerar los deberes y valores que se relacionan con ellos, como subsistentes en sí mismos, independientes de la conciencia y obligatoriamente impuestos, sean cuales fueren las circunstancias en que se halle el individuo. Comporta tres caracteres básicos:

El deber es esencialmente heterónimo. Cualquier acto que responda a una obediencia a la regla o una obediencia a la autoridad es bueno; cualquier acto no conforme a las reglas es malo. O sea que la regla no es una elaboración de la conciencia, ni siquiera juzgada o interpretada por la conciencia: se da acabada, exteriormente a la conciencia, considerada como revelada por la autoridad y por ella impuesta. El bien se define rigurosamente a través de la obediencia. En segundo lugar, la regla debe observarse al pie de la letra y no en espíritu. Por último, el realismo moral lleva implícita una concepción objetiva de la responsabilidad, derivada de los dos caracteres anteriores: se evalúan los actos no en función de la intención que los ha desencadenado, sino en función de su conformidad material con las reglas planteadas.

Respecto a la noción de justicia, el realismo moral asume toda su extensión en la creencia en el poder místico o mágico de la sanción para anular la amenaza del equilibrio social (universal) provocada por el crimen o la falta moral, así como en la noción objetiva y comunicable de la responsabilidad. La mentalidad realista, que no disocia lo físico de lo psíquico, considera al crimen como un foco de infección física y moral a un tiempo y los efectos de la sanción son tanto materiales como espirituales.

Cuando Durkheim postula que las relaciones de heteronomía, exterioridad y presión unilateral sobre el individuo propias de las sociedades primitivas organizadas por solidaridad mecánica alimentan el realismo moral, no se equivoca. La objeción central que Piaget le formula tiene que ver con la falacia de reducir lo social y lo moral, a un solo tipo de relaciones o vínculos sociales – el de las relaciones de presión unilateral- como si otro tipo de vínculos o relaciones no coexistieran con ellas, en el seno de la misma sociedad: las relaciones de cooperación entre pares, entre iguales.

El punto clave identificado por Piaget es que la presión social de la autoridad y la cooperación entre iguales no dan resultados morales comparables en el desarrollo moral psicogenético. Lo social no puede reducirse a una totalidad monolítica, que se impone sacralizadamente al individuo, como quiere Durkheim, sino que en realidad supone la coexistencia y confrontación de un conjunto de relaciones sociales de diversa índole.

De este modo puede pensarse la concepción primitiva y primera de crimen y castigo que el derecho penal perpetúa a través de la noción de sanción expiatoria, en la justicia retributiva de las sociedades contemporáneas, como una reacción típicamente infantil, como la persistencia de un residuo primitivo de organización social.

4. La génesis psíquica de las representaciones religiosas en la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud

Quisiéramos finalizar esta primer parte dedicada a analizar los factores psicogénéticos constitutivos de las formas primarias del conocimiento humano, abordando una dimensión contemplada, pero no profundizada, en la perspectiva analítica de Piaget: el aspecto psíquico o anímico de las representaciones sacralizadas. La cuestión ha sido planteada en la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, de la que retomamos algunas consideraciones que nos parecen significativas.¹⁸⁵

Las representaciones religiosas - la pieza más importante del inventario psíquico de una cultura a los ojos de Freud - son el resultado inevitable de su configuración, es decir, de la organización de la vida humana en sociedad.

En el desenvolvimiento histórico de la especie humana, el abandono del estado de animalidad, con la organización de la vida social, ha tenido y tiene un alto costo psíquico a nivel individual. Toda cultura se edifica en base a una renuncia del sujeto a ciertas pulsiones presentes en el género humano. Freud menciona las del incesto, el canibalismo, el deseo de matar. Las normas culturales prohíben la satisfacción de dichas

¹⁸⁵ Tomamos de referencia fundamentalmente los textos "El porvenir de una ilusión [1927] y "El malestar en la cultura [1930], Obras Completas, tomo XXI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1990. También "Tótem y Tabú"[1912-1913], tomo XIII, de la misma edición. Mi aproximación a tales textos se debe a la sugerencia inestimable de la psicoanalista Dra. Silvia Bleichmar.

pulsiones. Esta denegación genera inevitablemente un estado de privación y frustración en el sujeto, cuya resultante es el origen de una serie de tendencias antisociales y anticulturales – una hostilidad hacia la cultura - en el individuo.

En las etapas más primarias de organización social, la renuncia a lo pulsional es de carácter externo, compulsivo, impuesto por la fuerza y la violencia. Sin embargo, con la evolución cultural, la compulsión externa se interioriza en una instancia anímica particular: el superyo. A través de ella, con la internalización del control moral, el individuo deviene social. El superyo es un patrimonio psicológico de la cultura, que transmuda a los enemigos de la cultura en sus portadores.

Ahora bien, la medida de la interiorización varía según la pulsión y según el individuo y en este sentido aún en etapas avanzadas de la organización social, algunos sujetos, obedecen prohibiciones culturales solo por compulsión externa y son capaces de cometer los peores crímenes si no se sienten alcanzados por la amenaza de un posible castigo. En otras palabras, el nivel moral de los miembros de una cultura no es constante, sino que varía.

Freud se interroga por las razones que llevan a la especie humana a pagar el alto costo individual de la configuración cultural. Proporciona una respuesta: la vida social – el paso a la cultura - que rompe con el previo estado de animalidad, surge inevitablemente de la necesidad de hacer frente a la amenazas que provienen para el hombre de la naturaleza: la enfermedad, los desastres naturales, la muerte.

¿Cómo defenderse de los hiperpoderes de la naturaleza que lo aterrorizan, que lo angustian? Humanizando la naturaleza a través de la cultura. Tanto en las primeras etapas de la organización social, como en las primeras etapas de desarrollo humano, las fuerzas impersonales se personifican. Al personificar las fuerzas impersonales de la naturaleza el sujeto *proyecta* en el mundo, en el exterior de sí mismo, su propia esencia. Es decir, transforma esas fuerzas exteriores en seres semejantes a él.

Las fuerzas impersonales de la naturaleza contra las que el hombre no puede luchar se transforman en voluntades malignas, seres conocidos por la convivencia social. Esta humanización de las fuerzas naturales le permiten elaborar su angustia sin sentido,

le posibilitan sentirse “como en casa”, aún en lo “ominoso”, en lo “terrorífico”. Su indefensión no concluye, pero ya no está paralizado y desvalido, puesto que contra los superhombres de ahí afuera puede servirse de los mismos medios que emplea contra los hombres de su sociedad: puede intentar conjurarlos, apaciguarlos, sobornarlos, arrebatándoles una parte de su poder, a través de ciertos medios de influjo.

La humanización o personificación de la naturaleza , que nace de su necesidad de poner término al desconcierto y desvalimiento frente a las fuerzas que teme, tiene una finalidad, cumple una función: el hombre ha aprendido, por su propia experiencia vital, que el camino para influir en sentido positivo, dominar, gobernar, las fuerzas que teme, es establecer una relación con ellas.

Cuando el hombre personifica a las fuerzas naturales , en realidad no las convierte en simples seres humanos, porque esto no explicaría la sensación de avasallamiento que le causan. Más bien les confiere un carácter *paterno*: hace de ellas *dioses* , obedeciendo a un *arquetipo infantil*. Freud identifica tras cada figura de dios, en la historia humana, un *núcleo paterno*.¹⁸⁶

En la impotencia y desvalimiento humanos como factor clave en la configuración de representaciones religiosas, puede localizarse un *arquetipo infantil*, que al mismo tiempo es un *arquetipo filogenético*, propio de la larga evolución cultural de la especie humana.

El arquetipo infantil se vincula al desvalimiento del niño pequeño frente a sus progenitores, a quienes temía con fundamento, pero de cuya protección contra los peligros depende sobremanera.

Entre el desvalimiento del adulto y del niño existen una serie de vínculos. La motivación psicoanalítica de la formación de las representaciones religiosas y la creación de las figuras divinas, se transforma en el aporte infantil a su motivación manifiesta.

¹⁸⁶ Es fácilmente identificable el origen del concepto de “*sentimiento filial*” o “*amor filial*” que postula Bovet, en este concepto freudiano de “*complejo o núcleo paterno*”. Es obvio que la tesis psicológica de Bovet bebe de la fuente del maestro.

¿Cuál es el aporte infantil? Freud postula una tesis sobre la vida anímica del niño pequeño. Si toda libido sigue los caminos de las necesidades narcisistas, adhiriéndose a los objetos de su satisfacción, la madre que satisface el hambre, deviene el primer objeto de amor, así como la primera protección frente a los peligros indeterminados que amenazan en el mundo exterior. La madre es para el niño la primer protección frente a la angustia. Luego la madre es relevada de esta función por el padre – más fuerte – reteniéndola a lo largo de toda la niñez.

La relación del niño con el padre está aquejada de una particular ambivalencia: constituye para él un “peligro”, desde el vínculo inicial con la madre. Pero también se lo ama y se lo admira. El sentimiento admirativo y amoroso va unido a uno de temor. Freud encuentra la peculiar ambivalencia del vínculo con el padre, impresa en todas las religiones de la humanidad.

Cuando la adultez no releva al hombre de la indefensión que caracterizaba su infancia, la necesidad de protección frente a poderes y peligros que no puede domeñar da origen a la creación de dioses. Es decir, el adulto dota a las fuentes de su protección con los rasgos de la figura paterna. Frente a ellos, como frente al padre, el ser humano se atemoriza, al mismo tiempo que procura ganarse sus favores y protección.

“Así el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión”¹⁸⁷

En una palabra, la creación de un conjunto de representaciones religiosas por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano, se edifica sobre el material de recuerdos referidos a la infancia de cada cual, y la del género humano. Es un patrimonio que protege a los hombres en dos direcciones: de los peligros de la naturaleza y el destino y de los perjuicios ocasionados por la propia sociedad humana

¹⁸⁷ “El porvenir de una ilusión”, op. cit., parte IV, p.24.

La humanidad considera a las representaciones religiosas como lo más valioso de una cultura. Los hombres creen que sin ellas la vida no sería soportable y por ello demandan un alto valor para ellas.

El núcleo conceptual de dichas representaciones puede resumirse como sigue:

La vida en este mundo sirve a un fin superior, que permite el perfeccionamiento del ser humano. Todo lo que acontece en la tierra es cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior a nosotros, que aunque por rodeos y caminos difíciles de penetrar, conduce al Bien, es decir, a nuestra buenaventuranza. Sobre cada uno vela una Providencia bondadosa, solo en apariencia severa, que no permite que seamos juguetes de fuerzas naturales despiadadas. Ni siquiera la muerte es un aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico sino el comienzo de un nuevo modo de existencia, situado en la vía hacia el desarrollo superior.

Las leyes éticas promulgadas por la cultura gobiernan el universo íntegro, pero guardadas por una instancia juzgadora suprema con un poder y una constancia incomparablemente mayores. De este modo todo lo bueno haya su recompensa final y todo lo malo su castigo, si no en esta forma de vida, en instancias posteriores que comienzan tras la muerte. Así todo terror, toda pena y aspereza de la vida están destinadas a compensarse en la vida que prosigue a la vida terrenal. La esencia divina que ha creado a nosotros y a todo el universo goza de infinita bondad, sabiduría y justicia.

Las representaciones religiosas poseen un significado psicológico profundo:

*“Son enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y demandan creencia. Puesto que nos dan información sobre lo que más nos importa en la vida, se les tiene muy alto aprecio.”*¹⁸⁸

¹⁸⁸ Op. cit., p. 25.

Se pone en evidencia el estrecho vínculo existente entre el carácter “revelado” de las doctrinas religiosas y la “creencia” como la forma lógica inherente a su aceptación. Precisamente, que el patrimonio cultural de más alto valor, asuma un carácter dogmático e indemostrable, constituye a los ojos de Freud, un notable problema psicológico.

Los padres de la Iglesia intentan escapar a este problema de la indemostrabilidad y o imposibilidad de verificación de la doctrina religiosa por vías racionales. Postulan: “*credo quia absurdum*”¹⁸⁹. Es decir, postulan la sustracción de las representaciones religiosas a las exigencias de la razón. Se trata de “sentir interiormente” su verdad, no de aprehenderla mediante conceptos. Freud se pregunta en qué factores puede radicar la fuerza y eficacia de las creencias religiosas, cuando prescinden de la necesidad de evidencia empírica y aceptación racional.

Y de este modo responde:

“Creo que ya hemos preparado suficientemente la respuesta a ambas preguntas. La obtendremos atendiendo a la génesis psíquica de las representaciones religiosas. Estas que se proclaman enseñanzas no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos. Ya sabemos que la impresión terrorífica que provoca en el niño su desvalimiento ha despertado la necesidad de protección – protección por amor-, proveída por el padre; y el conocimiento de que ese desamparo duraría toda la vida causó la creencia de que existía un padre, pero uno mucho más poderoso. El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana; la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura presta los marcos espaciales y temporales en que están destinados a consumarse tales cumplimientos de deseo. A partir de las premisas de este sistema, se desarrollan respuestas a ciertos enigmas que inquietan el apetito humano de saber; por ejemplo, el de la génesis del mundo y el del vínculo entre lo

¹⁸⁹ “Lo creo porque es absurdo”. Se le atribuye a Tertuliano.

corporal y lo anímico; significa un enorme alivio para la psique del individuo que se le quiten de encima los conflictos, nunca superados del todo, que nacieron en su infancia en torno del complejo paterno, y se le provea una solución universalmente admitida."¹⁹⁰

La tesis de Freud es contundente: por su naturaleza psicológica, las representaciones religiosas son *ilusiones*. Lo que define a la ilusión es su carácter de creencia cuya motivación se orienta a dar cumplimiento de un deseo, prescindiendo de su nexos con la realidad efectiva.

Así como son indemostrables, son irrefutables. Nadie está obligado a creer, como tampoco a ser incrédulo. **La esencia de la religiosidad no consiste en la admisión de la insignificancia humana ante la magnificencia del universo, sino, en el paso siguiente, esto es en la reacción que busca socorro frente a tal sentimiento.**

La funcionalidad de las doctrinas religiosas en la aceptación individual de los preceptos culturales, y en la contención de la angustia existencial del ser humano es enfatizado por Freud. Sin embargo, confronta la idea de que las representaciones religiosas contribuyen al incremento del nivel moral de los hombres, en la medida en que la presión normativa ejercida por la cultura y la doctrina religiosa es exterior a la conciencia. Prueba de ello, es la necesidad de diseñar un sistema institucional de "perdones" frente al pecado del creyente, por parte de forma social iglesia y sus funcionarios sacerdotales. Mantener la sumisión de las masas a la religión sólo es posible dejando un vastísimo espacio a la naturaleza pulsional del ser humano. Ante el pecado, el creyente ofrenda un sacrificio o un acto de contrición, y ...queda libre para volver a pecar. La doctrina religiosa racionaliza esta situación postulando la pequeñez y debilidad humana frente a la fortaleza y bondad de dios.

Una vez más se hace observable el proceso proyectivo que opera en la sacralización de la divinidad. La incorrecta diferenciación entre el yo y el mundo exterior obstaculizan la constitución del *principio de realidad*. De la ausencia del mismo, se nutre el pensamiento ilusorio.

¹⁹⁰ Op. cit., VI p. 30.

La configuración del pensamiento religioso a partir de un arquetipo infantil posibilita la conceptualización freudiana de toda religión como un *infantilismo*. Su persistencia en la vida adulta se nutre, por un lado como ya hemos consignado, del desvalimiento de los adultos frente a las amenazas provenientes tanto de la naturaleza como de la convivencia social. Por otra parte, se alimenta de una ley que preside la vida anímica: en ella es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por transformación.

Las leyes que presiden el funcionamiento de lo psíquico no son objeto de nuestro análisis. Pero sí nos interesa subrayar una idea central de la teoría psicoanalítica: en la medida en que no hay destrucción o aniquilamiento de las huellas mnémicas, en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó. Todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas, por ejemplo en virtud de una regresión. Freud explica la supervivencia de lo originario, junto a lo posterior, devenido desde él, como resultante de una escisión en el desarrollo psíquico. Una porción cuantitativa de una actitud, de una moción pulsional, se conserva inmutada, mientras que otra experimenta un desarrollo ulterior.

La conservación de todos los estadios anteriores junto con la forma última sólo es posible en lo anímico. Más que una tesis concluyente, se trata de una hipótesis de trabajo que Freud luego relativiza, a falta de suficiente evidencia empírico investigativa¹⁹¹, afirmando que lo pasado *puede* persistir conservado en la vida anímica, que no necesariamente se destruirá. Reconoce que es posible, que mucho de lo antiguo también puede ser eliminado y no reestablecido bajo ningún proceso y que la conservación depende de ciertas condiciones favorables. Sin embargo, sostiene con firmeza que la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla que la excepción.

Consideramos que el poder sugestivo de esta hipótesis puede ser útil para interpretar la persistencia del “infantilismo” en algunas creencias y representaciones del mundo adulto.

¹⁹¹ Ver “El malestar en la cultura”, op. cit. p. 72.

Parte III. Sociogénesis de los modos primarios del conocimiento humano

1. Hacia la definición de un nuevo campo investigativo: la interacción entre la psicogénesis y la sociogénesis del conocimiento humano

En la parte II del presente capítulo, hemos desarrollado exhaustivamente las características de la concepción del mundo que presentan los seres humanos en las primeras etapas de su desarrollo mental, en el plano epistémico intelectual – la concepción sacralizada del mundo - así como la teoría psicogenética existente sobre los factores individuales y sociales, que explican su origen y estructuración.

Cuando pasamos al análisis de las representaciones mágicas y religiosas sobre el orden natural y social, en la escala de los procesos sociales que las configuran y reproducen a nivel de los agrupamientos humanos, encontramos que las mismas expresan un realismo análogo, isomórfico, al propio de las etapas primarias del desarrollo intelectual a nivel psicogenético. [cuestión desarrollada en la parte II de este capítulo]. No se trata de una analogía de contenidos, sino de los instrumentos y procesos intervinientes en su génesis y desarrollo.

Los dos procesos conceptuales característicos de las primeras etapas del pensamiento humano - la proyección y la sacralización – se reinstalan en otra escala del proceso de construcción de conocimiento de lo existente: en una de tipo social, configurando la experiencia mágica y religiosa humana de los agrupamientos sociales como un modo primario de acción y reflexión sobre el orden social y natural.

La tesis de la Escuela de Epistemología Genética de Piaget respecto a la existencia de una analogía, de un isomorfismo, existente entre las sociogénesis histórica del conocimiento humanos y el desarrollo cognitivo psicogenético ¹⁹², no consiste en una analogía de contenidos, ni en la puesta en correspondencia de sucesiones de naturaleza histórica con las reveladas por el análisis psicogenético. Se trata fundamentalmente de un

¹⁹² Ver de Piaget y García, “Psicogénesis e Historia de la Ciencia”, introducción, op. cit.

isomorfismo entre los instrumentos, mecanismos y procesos presentes en el pasaje de una etapa a otra del proceso cognitivo, a nivel socio histórico y a nivel psicogenético.

Estos hechos nos llevan a formular - tal cual puntualizamos en la introducción - un conjunto de interrogantes que consideramos fundantes de un nuevo campo investigativo, en el cual se instala nuestro objeto de estudio: el campo de la interrelación entre la psicogénesis y la sociogénesis del conocimiento humano.

Dichos interrogantes pueden ser expresados de la siguiente manera:

¿Cuáles son los factores promotores de la constitución y perduración histórica de una concepción sacralizada del mundo en los agrupamientos sociales?

¿ Es la estructura psíquica individual, a nivel intelectual y afectivo, propia de la evolución psicológica subjetiva, la que centralmente explica dicha concepción a nivel social, o hay que buscar en el mismo plano de lo social la explicación de su existencia y perduración a lo largo de la historia de la humanidad, integrándose eficientemente con una concepción predominantemente secular y racional, inherente al desarrollo evolutivo de la organización de la especie humana? ¿Se trata de ambas cosas?

Si se tratara de ambas: ¿Cómo interactúan la psicogénesis y la sociogénesis de los modos primarios del conocimiento? ¿ De qué modo se expresa la especificidad de la dimensión sociogenética de los procesos cognitivos, y su articulación funcional concreta con los factores psicogenéticos del conocimiento?

Estas preguntas reinstaladas en la particularidad de nuestra investigación , remiten, en primer lugar, **al problema de los procesos, relaciones y factores sociales que originan y estructuran los modos sacralizados del conocimiento humano. Y en segundo lugar, al problema de los procesos sociales que posibilitan su reestructuración en modos crecientemente “desencantados”, seculares y racionales de la reflexión.**

J. Piaget propone una hipótesis de trabajo pionera en la investigación al respecto – para abordar los interrogantes planteados. Con esta hipótesis, prepara el camino de necesaria articulación entre la psicogénesis propiamente dicha y el análisis sociogénético, inherente al desarrollo disciplinario de una epistemología genética.

Ya hemos visto, como en su tesis explicativa de la génesis del realismo representativo [desarrollada en la parte II del presente capítulo] compromete tanto factores estrictamente psicogénéticos - las leyes del funcionamiento psíquico- mental, invariantes históricamente en la especie humana¹⁹³ – como factores sociales y culturales. En particular los inherentes a la denominada “*presión social adulta*”, la cual ejercen padres y educadores en la socialización del niño, y los inherentes a las relaciones de reciprocidad e igualación entre pares. Su definición y explicación causal del “egocentrismo infantil”, así como de la superación del mismo, es lo suficientemente elocuente al respecto.

Ahora bien, si la concepción o representación del mundo que expresa el sujeto en determinada etapa de su desarrollo intelectual, es explicable por la conjunción de factores psicológicos y sociales, Piaget no otorga igual estatuto causal a ambas dimensiones: sostiene que el poder de coerción y cristalización de las creencias sociales en el individuo - es decir, de las creencias originadas colectivamente, e internalizadas por el individuo con la socialización - es posibilitado, favorecido, por una subestructura psicológica individual. Desde su perspectiva, **lo “social”, con su enorme poder de coerción y cristalización en las creencias que manifiesta el sujeto, opera ejerciendo una especie de “consolidación” de una condición necesaria antecedente, aunque no autosuficiente ni excluyente: la subestructura psicológica individual.**¹⁹⁴

¹⁹³ Fundamentalmente las que operan en la tópica psíquica analizado por S. Freud y las que operan en el funcionamiento cognitivo, estudiados por él mismo.

¹⁹⁴ “*Por nuestra parte, reconocemos plenamente que en toda sociedad de adultos la magia es una realidad eminentemente social y que la creencia en la eficacia mágica toma de este hecho una intensidad y una continuidad que la hacen incomparable con las creencias poco intensas y muy discontinuas de nuestros niños. Estamos, además, persuadidos, como I. Meyerson, que en el funcionamiento de toda institución social es inútil el querer señalar la parte del individuo y la parte social: el proceso social y su influjo en las conciencias individuales son una sola y misma cosa, o más exactamente, constituyen las dos fases de una misma realidad. También, no es ni para identificar la creencia infantil individual a las creencias sociales primitivas, ni para oponer a la investigación sociológica una psicología social a la manera de G. Tarde, por lo que hemos escogido nuestro vocabulario.*”

La introducción de la dimensión sociogenética necesaria para el análisis de los procesos de conocimiento humano que hace Piaget en los textos de las décadas del veinte y treinta (como “La representación del mundo en el niño” o “El juicio moral en el niño”), está planteada, sin embargo, en la escala **del carácter o aspecto social involucrado en el plano de la acción individual**. Sus investigaciones de carácter experimental demuestran en qué medida, en el desarrollo psicogenético, la acción individual, es modificada en su naturaleza a partir de la interrelación de un sujeto con otro, ya desde el inicio de la vida humana. Piaget introduce al medio social como variable a través de las relaciones de presión y de amor, ejercidas por el adulto - en particular los padres, luego los maestros; así como también las relaciones de cooperación entre pares. En otras palabras en toda acción individual se expresa una dimensión interindividual, la cual obviamente no escapa de las determinaciones sociales y culturales del entorno.

Nosotros hemos hecho sencillamente la hipótesis de trabajo siguiente. Nos ha parecido que entre los caracteres muy numerosos y muy complejos, de la magia descrita por los sociólogos, la noción de eficacia a distancia era el aspecto más difícil de explicar psicológicamente, haciendo una llamada a la vida social, por oposición a la creencia considerada como tal. Admitimos, a título naturalmente de pura hipótesis que había continuidad entre la noción puramente individual de la eficacia y la noción implicada por las creencias sociales de orden mágico. Pero ello no significa de ningún modo que estas creencias sociales no tengan, precisamente por ser sociales, un poder infinitamente más grande de coerción y cristalización: significa sencillamente, que se han hecho posible gracias a una subestructura psicológica individual.

Definimos, pues, desde este punto de vista psicológico, el género ‘magia’ por la noción de la eficacia a distancia, y distinguimos en este género dos especies:

1.ª La magia individualmente infantil, en la cual esta creencia es poco intensa, y probablemente discontinua.

2.ª La magia propiamente dicha o magia colectiva, caracterizada por muchos aspectos sui generis, entre los cuales se halla una creencia mucho más intensa y sistemática

Ahora bien, precisamente a causa de esta investigación de la continuidad en el desarrollo de la noción de la eficacia, que hemos citado en el §2 del c. IV, es por lo que las creencias infantiles son estrictamente individuales, es decir, que escapan al influjo del adulto y, en grandes líneas, a la comunicación entre niños.

Claro está que sería deseable añadir a nuestro estudio de la noción de eficacia a distancia toda una investigación sobre la constitución de las creencias mágicas sociales en el niño...

Por falta de trabajos de este género sobre los niños de los primitivos, o sobre las sociedades de niños civilizados, podemos suponer, según los materiales que hemos recogido, en vista del §2 del c. IV, que esta magia social en el niño consiste, sobre todo, en una consolidación de la creencia en la eficacia, consolidación tanto más firme, no hay que decirlo, cuanto que el niño llegue a inspirar creencias o prácticas sociales adultas.”

. Piaget, J., Apéndice, Notas acerca de las relaciones de la creencia en la eficacia y de la magia a propósito de los §§ 2 y 3 del capítulo IV, p. 331 y 332, en “La representación del mundo en el niño”, op. cit.

La complejidad del problema se pone en evidencia. No se trata solamente de cómo toda conceptualización de la psicogénesis compromete una conceptualización de la sociogénesis (y viceversa), sino de cómo también una y otra son susceptibles de diversas conceptualizaciones. Las distintas vertientes de la teoría psicológica y sociológica dan cuenta de ello. Más allá de cual de ellas haga carne en el investigador, persiste para la teoría sociológica y la teoría psicológica la ardua tarea de definir con precisión los límites de su objeto de estudio, así como la interrelación del aspecto psicológico y sociológico – y podríamos sumar el biológico - involucrado en todos los procesos humanos.¹⁹⁵

El problema de la compleja relación entre las estructuras psicológicas individuales y las estructuras sociales fue abordado en las investigaciones – no casualmente denominadas “investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas” – de Norbert Elías.¹⁹⁶

Elías considera a ambas estructuras como aspectos interdependientes del mismo desarrollo - mutable - a largo plazo. Individuo y Sociedad no son datos que existen con independencia uno del otro, como si se tratase de dos cuerpos con existencia separada, cuyo estado natural es el reposo, y que entran en relación sólo a posteriori. Individuo y sociedad, psicogénesis y sociogénesis, remiten a dos aspectos de un proceso evolutivo social a largo plazo : el proceso de la civilización. Su teoría de la civilización *”comprende igualmente un modelo de las relaciones posibles entre el cambio a largo plazo de las estructuras individuales de los hombres (en la dirección de la consolidación y diferenciación de los controles emotivos) y el cambio a largo plazo de las composiciones (sociales)- que construyen los hombres en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración; esto es, por ejemplo, en el sentido de una diferenciación y prolongación de las líneas de interdependencia y de una consolidación de los controles estatales.”*¹⁹⁷

¹⁹⁵ El problema del carácter del objeto sociológico se presentó tempranamente como inquietud en mí. Había elegido una disciplina científica – sociología - cuyo objeto de estudio me resultaba difuso y ambiguo. Si bien intuía que toda acción individual no podía ser acotada a sus motivaciones psicológicas, se me escapaban de cabo a rabo cuáles podían ser los observables o indicadores de la existencia de “lo social” manifestándose en el comportamiento o pensamiento de un sujeto. La interrogación sobre la cuestión fue el origen de la relación de conocimiento, que hasta el día de hoy mantengo con el Director de esta tesis.

¹⁹⁶ Elías, N., “El proceso de la civilización”, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

¹⁹⁷ Elías, N., op. cit., introducción, p. 11.

La escisión de la imagen del ser humano en una imagen de los hombres como individuos y otra de los hombres como sociedades tiene una raigambre muy extendida. La imagen del ser humano aislado, como un ser completamente libre y completamente independiente, como una personalidad cerrada – el homo “clausus” -que depende de sí mismo en su interior, y que está separado de los demás individuos, se origina en una larga tradición filosófica. Es el sujeto de conocimiento de la teoría clásica, que consigue conocimientos sobre el mundo fuera de él mismo y por sus propios medios – se trate de sus sentidos, su experiencia o su razón – como si nunca hubiera sido niño e independientemente de sus relaciones con otros individuos. El aislamiento supuesto del individuo respecto del exterior, y de los otros individuos, se logra a través de un muro invisible. Pero Elías pregunta por el carácter de este muro que permite establecer las metáforas locativas acerca del interior y el exterior del ser humano. ¿Es el cuerpo, es la piel? ¿Qué es la cápsula en el ser humano y qué lo encapsulado?

Elías postula que se trata de un callejón sin salida mientras se siga considerando a individuo como ego más allá de la sociedad, y a la sociedad como un sistema fuera y más allá del individuo. Mientras el concepto del individuo es unido a la autoexperiencia del yo en un ámbito cerrado – los impulsos pasionales y afectivos de los hombres autocontrolados, contenidos y refrenados, sin acceso a los aparatos motores, y a los movimientos corporales propios de las acciones, que aparece como núcleo de la individualidad – la sociedad no puede ser entendida como algo distinto a un conjunto de mónadas ciegas. La trampa se origina a su criterio en la representación de la sociedad y el individuo como dos situaciones inalterables, estáticas.

Nos propone, a cambio un modelo de ser humano como personalidad abierta, que en sus relaciones con otros seres humanos posee un grado inferior o superior de autonomía relativa, pero que nunca tiene autonomía total y absoluta y que de hecho, desde el principio hasta el final de su vida se remite y se orienta a otros seres humanos y depende de ellos, primero por naturaleza y luego por socialización y aprendizaje social. El entramado de la remisión mutua de los seres humanos es lo que denomina composición de unos seres humanos orientados recíprocamente y mutuamente dependientes. La sociedad es el

entramado de interdependencias constituidos por los individuos. Entramado que modifica sus estructuras en procesos de larga duración histórica.

En el mismo sentido, cuando Jean Piaget afirma que toda conducta humana comporta, además de un aspecto biológico orgánico, determinado tanto por caracteres heredados como por mecanismos ontogenéticos, un aspecto mental y un aspecto social, no se hace referencia a tres “naturalezas” – la biológica, la psicológica y la sociológica – que se superpongan o se sucedan como caracteres de un fenómeno, sino a dos puntos de vista diferentes y complementarios del mismo objeto.

Además de los factores orgánicos que condicionan desde adentro los mecanismos de la acción, toda conducta supone dos tipos de interacciones que la modifican desde afuera y que son mutuamente indisociables: la interacción entre el sujeto y los objetos y la interacción entre el sujeto y los otros sujetos. Así como la primera modifica al sujeto y al objeto por la asimilación de éste a aquel y por la acomodación de aquel a éste, lo mismo vale para todo el trabajo colectivo del hombre sobre la naturaleza, así como para su conducta en sociedad, sea de lucha, de cooperación o cualquier intermedio entre ambas. Cada interacción entre sujetos individuales modifica a cada uno de éstos con respecto al otro.

De este modo, toda relación social constituye una totalidad en sí misma, productora de nuevos caracteres y transformadora de la estructura mental del individuo. Se puede observar la continuidad que va de la acción entre dos individuos hasta la totalidad constituida por el conjunto de las relaciones entre los individuos de una misma sociedad. Así como también las relaciones del individuo con estas totalidades, y las relaciones que ejercen las totalidades del pasado respecto del presente (historia).

La totalidad así concebida no consiste ni en una suma de individuos ni en una realidad superpuesta a los individuos sino en un sistema de interacciones e interrelaciones que modifican a estos en su misma estructura.

Se hace observable que la mirada psicológica y la mirada sociológica de los procesos humanos involucran desde el vamos, una definición de la totalidad social y de los individuos que la componen. Si la sociedad es el todo, y el individuo el elemento ¿cómo concebir la totalidad que modifica los elementos que está formada sin utilizar nada más que los materiales tomados de esos mismos elementos? ¹⁹⁸

La sociología nace como disciplina científica afrontando este problema, invirtiendo la perspectiva de la filosofía social de los s XVII y XVIII. La misma postula –en su afán de superar las explicaciones teológicas dominantes- el origen del orden social a partir de una naturaleza humana innata, anterior a las interacciones sociales, que a priori contiene facultades morales, intelectuales, jurídicas, económicas, etc. De estas facultades naturales humanas, y de la voluntad e intencionalidad del hombre, se derivaría la constitución artificial de las instituciones sociales.

Por el contrario la sociología naciente de Augusto Comte toma como punto de partida como realidad concreta que se ofrece a la observación y la experiencia, a la sociedad en su conjunto, considerando la conducta individual y el comportamiento mental del hombre como una función de esa totalidad, y no como un elemento aislable y provisto de antemano de las cualidades indispensables para dar cuenta de lo social. Su énfasis en el poder causal de las representaciones colectivas en la configuración de lo social, inaugura una tradición que alcanza su máximo desarrollo con la sociología de Emile Durkheim.

De este modo pueden sintetizarse tres tradiciones diferentes sobre el concepto de totalidad social. La primera propone un esquema atomista, el cual reconstruye el todo a partir de la composición aditiva de los elementos. Esta visión de lo social caracteriza las filosofías presociológicas, que explican los caracteres del todo colectivo por los atributos de la naturaleza humana innata a los individuos.

¹⁹⁸ Señala Piaget en “La explicación en sociología” que dicho problema forma parte de los problemas de toda construcción genética, siendo la explicación sociológica un mero caso particular de éstos. Sin embargo, su excepcional importancia hace indispensable a la epistemología revisar cómo el pensamiento sociológico ha intentado resolverlo.

La segunda tradición es la de Durkheim en la que el todo no es el resultado de un conjunto de elementos estructurantes sino que añade un conjunto de nuevas propiedades a los elementos estructurados por él. Propiedades que emergen espontáneamente en la reunión de los elementos y son irreducibles a la composición aditiva porque consisten en formas de organización o de equilibrio. De aquí se excluye cualquier explicación psicogenética de los caracteres sociales y la única explicación genética posible es la fundada en la historia del todo social, considerada en cada una de sus fases como una totalidad indescomponible.

La sustitución de la idea de una conciencia individual acabada que escapa a toda sociogénesis - propuesta por el esquema atomista - por una conciencia colectiva heredera de los poderes innatos del espíritu – aunque con la ventaja de tener una historia que la transforma en el curso de los siglos- no resuelve *“aquel sustancialismo y aquella causalidad espirituales de los que la sociología descarga a la psicología solamente para cargar a su vez ella con todo el peso: la inversión de las posiciones es entonces solamente aparente y consiste en un simple desplazamiento de los problemas genéticos sin renovación real.”*¹⁹⁹

La tercer tradición es la del relativismo y la sociología concreta en la cual el todo social no es ni una reunión de elementos anteriores ni una entidad nueva, sino un sistema de relaciones cada una de las cuales engendra, en cuanto mera relación, una transformación de los términos que religa. Invocar un conjunto de interacciones no es hacer referencia a los caracteres individuales como tales, lo que pone en evidencia que el matiz individualista de numerosos sociólogos de la interacción se deriva de una psicología insuficiente.

La epistemología genética ha establecido con suma lucidez y claridad tanto la heterogeneidad de perspectivas, así como los comunes denominadores inherentes a la explicación sociológica y la explicación psicológica.

¹⁹⁹ Op cit., p. 33.

Respecto a los comunes denominadores, ya señalamos que la psicología y la sociología tratan el mismo objeto pero desde dos puntos de vista distintos y complementarios en la medida en que todas las conductas humanas comportan un aspecto social y un aspecto mental.

*“Cada uno de los problemas que plantea la explicación psicológica se vuelve a encontrar, por lo tanto, a propósito de la explicación sociológica, casi con la única diferencia de que el ‘yo’ es reemplazado aquí por el ‘nosotros’ y las acciones y ‘operaciones’ se transforman, una vez completadas por haberseles añadido la dimensión colectiva, en interacciones, en conductas que se modifican las unas a las otras (según todos los escalones intercalados entre la lucha y la sinergia) en forma de ‘cooperaciones’, es decir, de operaciones efectuadas en común, o en correspondencia recíproca.”*²⁰⁰

También mencionamos como la noción de totalidad también unifica a las dos disciplinas. Como quiere Durkheim, si la totalidad social es irreductible a la suma de las partes en la medida en que añade cualidades nuevas en relación a éstas - así como las moléculas poseen cualidades a título de síntesis, que no tienen los átomos que las componen – las representaciones colectivas son irreductibles a la composición aditiva de representaciones individuales. De igual modo, en psicología una representación individual (percepción, imagen) no es una simple asociación de elementos orgánicos considerados aisladamente, sino que de entrada constituye una unidad caracterizada por sus propiedades de conjunto. Más aún en ambas disciplinas, la noción de totalidad es objeto de diversas y polémicas interpretaciones.

Otro común denominador es la posibilidad de efectuar un análisis sincrónico o diacrónico de sus objetos. En psicología, puede hacerse una explicación genética o focalizar los mecanismos de origen y desarrollo de un proceso, o bien analizar los estados de equilibrio como tales. En sociología, se puede focalizar los procesos de evolución histórica de las sociedades, que es el tipo de explicación que da la sociología diacrónica, o bien

²⁰⁰ Piaget, J., “La explicación en sociología”, Introducción a la epistemología genética, vol. III. el pensamiento biológico, el pensamiento psicológico y el pensamiento sociológico, PUF; París, 1951.

centrarse en el análisis de un equilibrio social y realizar una explicación funcional, relativa a las formas de ese equilibrio, propio de la sociología estática o sincrónica.

Ni la psicogénesis ni la sociogénesis de un proceso explica sus funciones ulteriores, porque al integrarse en nuevas totalidades, sus estructuras cambian de significación. En otras palabras, si bien la estructura de un proceso depende de su historia anterior, su valor depende de la posición funcional en la totalidad de la que forma parte en un momento dado, y sólo en el caso en que la historia consista en una sucesión de totalidades orientadas hacia un equilibrio creciente se puede decir que la génesis determina el valor actual del mismo. Por ejemplo, la razón hipotética por la cual de los innumerables tabúes totémicos, sólo se ha conservado en la sociedad actual el de la prohibición del incesto, es que mientras los primeros han perdido significación funcional, el del incesto guarda todavía un valor en nuestras sociedades en razón de factores actuales, tal cual lo pone de manifiesto la psicología freudiana.

Mientras que la explicación genética es causal pues se remonta a las acciones efectivas de las que proceden los hechos, lo cual supone una temporalidad, las relaciones entre la historia y el equilibrio pone de relieve el dominio de las implicaciones, es decir un conjunto de relaciones necesarias y extratemporales. Un equilibrio acabado supone una subordinación del conjunto de signos y valores a la necesidad normativa, lo que conduce a una explicación esencialmente implicativa de este equilibrio.

Esto supone una dificultad inherente a la explicación sociológica que consiste en lo siguiente: si la totalidad social constituyera un sistema integramente coordinable por composición lógica de las interacciones en juego, sin intervención de mezcla fortuita o desorden, el desarrollo histórico podría explicar el conjunto de conexiones presentes. Es decir, las relaciones diacrónicas determinarían las sincrónicas. Pero en la medida en que en las interacciones interviene una mezcla, la historia de una totalidad no determina la situación de los elementos en relación al equilibrio actual: cada estado particular constituye una totalidad estadística nueva, que no puede ser deducida en detalle de las totalidades estadísticas precedentes. La historia de un sistema estadístico (mezcla), determina las

formas posteriores de equilibrio solamente en caso de prever el equilibrio en conjunto del sistema, independientemente del detalle de las relaciones entre sus elementos, y aún entonces con carácter de probabilidad y con reservas de las fluctuaciones siempre posibles.

Pero en el caso de la totalidad social que no consisten ni en una composición aditiva o lógica, ni en pura mezcla sino que oscila entre estos dos tipos²⁰¹, lo fortuito excluye el paso unívoco de lo diacrónico a lo sincrónico en lo que concierne al detalle de las relaciones.

De modo tal que la explicación sincrónica y la diacrónica se necesitan mutuamente, puesto que ninguna de ellas es suficiente para dar cuenta de los mecanismos propios del dominio de la otra. Así, tanto en psicología como en sociología, se puede hacer una explicación real o concreta del objeto, lo que remite a la causalidad propiamente dicha, o bien se puede recurrir a esquemas axiomatizados que ponen en evidencia relaciones de implicación (por ejemplo en el sistema de normas jurídicas) al lado de las relaciones de causalidad.

Además, tanto en el dominio psicológico como en el sociológico pueden localizarse tres tipos de estructuras, invocadas por distintos autores con nombres diversos, y que pueden reducirse a las nociones de *ritmos*, *regulaciones* y *agrupamientos*. Si el desarrollo mental individual supone una equilibración progresiva de construcción de dichas estructuras, la evolución social no es regular y la sucesión de estas estructuras no es necesaria, excepto en el único dominio donde eso es posible: el de las normas racionales.²⁰²

²⁰¹ “Las totalidades sociales oscilan entre dos tipos. En uno de los extremos las interacciones en juego son relativamente regulares, polarizadas por normas u obligaciones permanentes, y constituyen sistemas susceptibles de composición que presentan una analogía con los agrupamientos operatorios en caso de que éstos se aplicaran a los intercambios y a las acciones jerarquizadas interindividuales lo mismo que a las operaciones intraindividuales. En el otro extremo la totalidad social constituye una mezcla de interacciones que se interfieren entre sí y cuyos modos de composición recuerdan a las regulaciones y ritmos de la acción individual: el todo social ya no representa entonces la suma algebraica de estas interacciones sino una estructura de conjunto análoga, por el carácter probabilista de la composición, a las *gestalt* psicológicas o físicas, es decir, a sistemas en los que se añaden nuevas fuerzas a los componentes. La ‘sociedad’ en el sentido corriente del término es un compromiso entre estos dos tipos de totalidades.” J. Piaget, “La explicación en sociología”, op. cit, p 43.

²⁰² “Así como en psicología el ritmo señala la frontera entre lo mental y lo fisiológico, en lo social se constituyen ritmos elementales. Las actividades económicas primarias como la pesca, la caza y la agricultura

Por último, tres estructuras o aspectos se involucran en los hechos mentales y en los hechos sociales. Si los hechos mentales comprometen un aspecto cognoscitivo, en términos de las preoperaciones u operaciones involucradas en toda conducta humana; una energética o economía, que constituye el aspecto afectivo o de valores; y un sistema de índices o símbolos que sirven de significantes a esas estructuras operatorias y a esos valores; de igual modo, los hechos sociales comprometen los mismos tres aspectos presentes en diversos grados en las interacciones interindividuales posibles.

Sin embargo, reglas, valores y signos psíquicos y sociales configuran objetos diversos.

La acción individual comporta un aspecto normativo ligado a su eficacia y equilibrio adaptativo. Pero nada obliga al individuo a tener éxito en dichas empresas. En el terreno de lo social, que nos interesa particularmente, la estructuración de un hecho social añade a la simple regularidad característica de los hechos mentales un elemento de obligación, que emana del carácter interindividual de las interacciones en juego: un sistema de reglas. La conciencia de obligación supone por lo menos dos individuos los cuales o bien se obligan recíprocamente (respeto mutuo) o bien uno obliga y el otro es obligado (respeto unilateral). Las reglas se aplican a todo y estructuran tanto los signos mismos (reglas gramaticales), como los valores (reglas morales y jurídicas), así como los conceptos

se liga a los ritmos naturales de las estaciones y el crecimiento de animales y vegetales. Los ritmos naturales incorporados en el ritmo de la producción en virtud de la interacción del trabajo y la naturaleza, es el punto de partida de una multitud de ritmos propiamente sociales: alternancia de los trabajos, migraciones estacionales, fiestas del calendario. Incluso afectan las representaciones colectivas primitivas. Un ritmo sociológico particularmente importante es el de la sucesión de las generaciones y la presión que ejercen las viejas sobre las nuevas, en la cual, a través del proceso educativo de transmisión de normas y valores, se une por recurrencia las sociedades más avanzadas con las más primitivas.

Con la complejización de lo social, el ritmo cede lugar a regulaciones múltiples nacidas de las interferencias de las diversas clases de ritmos. Estas regulaciones estructuran el intercambio y la presión social. Intervienen en las totalidades estadísticas a base de mezcla, en las cuales el todo no es la suma algebraica de las relaciones aisladas sino un simple compuesto probable. Las regulaciones propias del intercambio conducen a compensaciones parciales, sin reversibilidad completa como en los agrupamientos operatorios susceptibles de composición lógica y con desplazamientos lentos o bruscos de equilibrio. La condición para el equilibrio del agrupamiento operatorio reversible, propio de un sistema normativo racional, surge del mecanismo de la cooperación, es decir, de un conjunto de operaciones o acciones ejecutadas en común o reciprocidad, en vez de traducir un sistema de tradiciones obligatorias." J. Piaget, "La explicación en sociología", op. cit., p. 56 a 67.

y las representaciones colectivas en general (lógica). Las reglas de pensamiento tienen una doble naturaleza: son formas de equilibrio de acciones individuales, por otra parte son impuestas por el sistema de interacciones interindividuales. El imperativo hipotético de la acción individual se hace categórico en la acción colectiva. Es sugerente el hecho de que histórica y genéticamente en principio este imperativo es uno solo y se diferencian progresivamente.

En segundo lugar, los valores colectivos difieren de los valores psíquicos en la medida en que implican un elemento de intercambio interindividual. El individuo por sí mismo conoce ciertos valores determinados por sus intereses, placeres y afectividad en general. Se sistematizan en él gracias a las regulaciones afectivas que tienden al equilibrio reversible que caracteriza a la voluntad (en paralelo a las operaciones intelectuales). Su actividad propia es suficiente para introducir la cuantificación de dichos valores: los orienta en el sentido del valor económico, por la ley del menor esfuerzo que se propone un resultado máximo, con un trabajo mínimo. Pero estos valores son variables y fluidos mientras no dan lugar a los intercambios.

Los valores de intercambio – objetos, ideas, representaciones, afectos – pueden ser cualitativos o económicos. Por otra parte, en general los valores sociales se encuadran dentro de reglas (los económicos, dentro de reglas morales y jurídicas; los intelectuales por reglas lógicas), pero pueden ser más o menos regulados, pudiendo incluso escapar a toda regla. Inversamente, hay valores que son solamente normativos, pues valen sólo como reglas, tales como los valores morales, jurídicos o lógicos. Es que la función de la regla es conservar los valores, siendo el único modo social de conservarlos el hacerlos obligatorios.

Finalmente, el tercer aspecto de todo hecho social e individual son los signos: medios de expresión que sirven para la transmisión de reglas y valores. El individuo llega por sí mismo a constituir “símbolos” por semejanza entre el significante y lo significado (como la imagen mental, el símbolo lúdico de los juegos, el ensueño, etc.), y son individualmente motivados. El signo, por su arbitrariedad, supone una convención. Los significantes característicos de las interacciones colectivas están constituidos por los signos

convencionales, frente a los puros símbolos accesibles al individuo independientemente de la vida social. En ella, hay numerosos sistemas de signos: verbales, la escritura, los gestos de la mímica y la cortesía, las modas, los ritos (tanto mágicos, como religiosos y políticos). Gran cantidad de signos se cargan de simbolismo, y esto se acentúa cuanto menos profundamente socializadas sean las sociedades (tal como sucede en las sociedades primitivas en el sentido etnográfico). Ciertos símbolos colectivos más complejos y semiconceptuales son los mitos y narraciones legendarias, los cuales portan una significación mística y semiconceptual que supera al mismo relato y del cuál se constituyen en significantes.

De lo explicitado anteriormente, se desprende que tanto los comunes denominadores como las particularidades del objeto de estudio de la psicología y la sociología, conducen a la necesidad de especificar su radio de acción en general, y sus vínculos con la epistemología en particular. En otras palabras, a la necesidad de acotar con claridad el objeto concreto y específico de una sociogénesis del conocimiento humano, diferenciado del objeto de la psicogénesis, así como avanzar en la investigación sobre la interrelación entre ambas.

Pues si en la práctica social de un individuo, o de un grupo humano, no se pone de manifiesto la psico o la sociogénesis de las acciones escindidamente, como si fueran compartimentos estancos, sino que se expresan, en el plano del comportamiento y la reflexión, imbricadamente, provocando efectos retroalimentadores una sobre otra, remiten a aspectos heterogéneos y complementarios de un mismo objeto.

Ya mencionamos que ninguna dimensión psicológica operante en el individuo, es una “psicología pura”, pues todas sus funciones mentales están igualmente socializadas. Como puntualizamos, su constitución y funcionamiento obedece a leyes psicogenéticas, invariantes, así como también a las propias de la escala de los procesos y relaciones sociales (sociogénesis).

La sociogénesis se expresa en distintos niveles o escalas.

Los vínculos parentales intervinientes en la socialización primaria de las funciones mentales, a su vez, son atravesadas, en su constitución y significación, por las relaciones resultantes de formas sociales más generales, de procesos desarrollados en otra escala de lo social.

Lo que intentamos señalar es que la noción de lo social no puede ser reducido únicamente a la escala de las relaciones interindividuales en las que como diría Max Weber, el sentido de la acción en un sentido recíprocamente referido en la medida en que surge de la relación de correspondencia entre las acciones de los individuos.

El carácter social de la acción también se constituye en otra escala de hechos y procesos, pues **lo social también involucra las relaciones y procesos que se derivan de la estructuración y funcionamiento de estructuras y formas sociales de conjunto.**

Estas totalidades de carácter sistémico (“trans”) se expresan principalmente a través de la configuración de instituciones, corporaciones, y clases sociales.

Las clases sociales, son la resultante del conjunto de relaciones sociales materiales relaciones entre acciones que expresan la producción de las condiciones materiales de existencia (producción, distribución, consumo y cambio - y relaciones sociales no materiales - comúnmente denominadas superestructurales - las cuales generan las condiciones para la reproducción de las primeras.

Se expresan a través de personificaciones individuales y colectivas, así como a través de un conjunto de individuos y sus acciones necesarias.

Si evitamos la reificación de la imagen dominante de un individuo, y una sociedad, como dos objetos aislados y autónomos, se torna más inteligible el hecho de que lo social siempre se expresa a través de individuos en acción. Las acciones reales siempre son el resultado de la articulación del doble carácter del proceso - psicogenético y sociogénico -

en condiciones biológicamente específicas. Toda relación social supone relaciones de correspondencia entre agrupamiento de acciones.

“La relación social se realiza mediante acciones sociales determinadas y específicas : por ejemplo, las relaciones sociales de cambio se realizan mediante las acciones de compra y de venta, las cuales expresan las formas de correspondencia entre dos tipos de acciones: vender para comprar y comprar para vender. El ámbito social donde se realizan predominantemente este tipo de acciones y la correspondencia entre ellas se denomina mercado; y el carácter social posible de los individuos en las relaciones de cambio es el de ser propietarios de mercancías, cualquiera sea el carácter de esas mercancías (dinero, cosas, fuerza de trabajo, medios de producción, medios de subsistencia, tierra, etc.). El efecto de este tipo de acción es la alteración de las relaciones de propiedad. Es una determinada y específica acción social la que logra en cada caso expresar y realizar formas concretas de relaciones sociales. A su vez, las relaciones sociales suponen para su existencia real y mantenimiento, que se establezcan relaciones de correspondencia entre las acciones sociales ” ²⁰³

Entre el nivel de la acción social y la escala de los procesos y relaciones sociales inherentes a formas sociales más generales como instituciones, corporaciones, clases sociales, correspondientes a los modos de producción social, podemos encontrar las personificaciones sociales: el padre de familia, el vendedor o comprador de mercancías, el sacerdote, el empresario capitalista, el obrero fabril, etc. Las personificaciones sociales hacen referencia a los agrupamientos de relaciones sociales cuando asumen una tendencia hacia la capacidad de autonomía sistémica.

El concepto de *personificación*, expresa las relaciones sociales interindividuales de distinto carácter y función, que se ocultan tras la máscara aparente de la voluntad de una persona individual. Es decir, las personas se vinculan, establecen contacto, se interrelacionan exclusivamente como portadoras de dichas relaciones . Toda

²⁰³ Marín, J. C., texto inédito.

personificación social supone una identidad que condensa el carácter social de relaciones interindividuales.²⁰⁴

Por último debemos agregar que la sociogénesis también involucra las interrelaciones que las estructuras sociales de conjunto establecen entre sí: las relaciones interinstitucionales, las relaciones entre corporaciones, las relaciones entre las clases sociales. El conjunto de relaciones sociales de cooperación y de enfrentamiento que establecen estas formas sociales se articulan a nivel de una formación social, más amplia, como en las que en una etapa del desarrollo capitalista podría circunscribirse en los límites de una sociedad nacional, y en la actualidad, a sociedades crecientemente internacionalizadas.

²⁰⁴ “Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado a intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que se las tome, éste puede recurrir a la violencia, o en otras palabras, apoderarse de ellas. Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad de otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como propietarios privados. Esta relación jurídica cuya forma es el contrato-legalmente formulado o no- es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma. Aquí, las personas, sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores de mercancías. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente.” K. Marx, “El Capital”, tomo I, vol. I, cap. 2, p. 103/4, Siglo XXI Editores, México, 1985.

ESQUEMA N° VII

ESCALAS DE MANIFESTACIÓN Y DESENVOLVIMIENTO DE LO "SOCIAL"

1- ACCION SOCIAL EXPRESADA A NIVEL INDIVIDUAL (CUYO SENTIDO SE DETERMINA EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE ACCIONES SOCIALES, ES DECIR, POR LAS RELACIONES SOCIALES INTERINDIVIDUALES) / CARÁCTER SOCIAL DE LA ACCION INDIVIDUAL DETERMINADO POR LA INTERACCION SOCIAL

2- RELACIONES SOCIALES: RELACION DE CORRESPONDENCIA ENTRE ACCIONES SOCIALES

3- PERSONIFICACIONES SOCIALES: AGRUPAMIENTOS DE RELACIONES SOCIALES CON TENDENCIA HACIA la AUTONOMIA SISTEMICA

4- CLASES SOCIALES:EXPRESIÓN DEL AGRUPAMIENTO DE RELACIONES SOCIALES MATERIALES Y NO MATERIALES

5- FORMAS SOCIALES INSTITUCIONALES, CORPORATIVAS

6-RELACIONES SOCIALES INTERINSTITUCIONALES, INTERCORPORATIVAS, INTERCLASES, DE COOPERACIÓN Y DE ENFRENTAMIENTO.

7- MODOS PRODUCTIVOS DE LO SOCIAL (RELACIONES MATERIALES Y NO MATERIALES) ARTICULAN EL CONJUNTO DE RELACIONES INTERCLASES EN UNA FORMACIÓN SOCIAL DE CONJUNTO O TRANS.

En tal sentido, preguntarse por la sociogénesis de ciertos modos de conocimiento y su imbricación en una concepción del mundo, no sólo es interrogarse por los factores y procesos sociales intervinientes en la socialización del comportamiento y pensamiento individual, sino también por los factores y procesos sociales que configuran el

comportamiento y pensamiento colectivo, de los grupos sociales, en su expresión institucional, corporativa, de clase, etc., sintetizadas a nivel de una formación social, en el contexto de su evolución histórica.

Pues aunque toda psicogénesis sea parcialmente una sociogénesis, la sociogénesis no puede ser reducida al conjunto de factores sociales intervinientes en la psicogénesis.

En el mismo sentido, no puede desestimarse la especificidad de lo psicológico en la conducta y reflexión individual, ni reducirse por completo a la sociogénesis.²⁰⁵

“La interdependencia de la sociogénesis y la psicogénesis se nota de manera particularmente evidente en el terreno de la psicología del niño, a la que hemos recurrido muchas veces para explicar la construcción de las nociones...La psicología del niño - ha podido decirse- explicaría sin duda el modo de formación de las nociones u operaciones si el niño pudiera ser estudiado en sí mismo, independientemente de toda influencia adulta y si construyera su pensamiento sin extraer sus elementos esenciales del medio social. Pero ¿qué es el niño en sí mismo? ¿Es que existen niños sin relación a ciertos medios colectivos bien determinados? Es evidente que no, y si se ha convenido en llamar ‘psicología del niño’ al estudio del desarrollo mental individual es simplemente por referencia a los métodos experimentales utilizados en esta disciplina: en realidad tanto en lo que concierne a las nociones explicativas de las que se sirve, como con respecto a su objeto de investigación la psicología del niño constituye un sector de la sociología consagrado al estudio de la socialización del individuo, al mismo tiempo que un sector de la psicología misma. Pero antes de insistir más en ello, advertamos en primer lugar que una tal interdependencia entre los factores sociales, mentales y orgánicos en la génesis individual de las nociones, lejos de constituir una objeción al empleo de los resultados psicogenéticos en epistemología comparada, refuerza por el contrario el interés de esta

²⁰⁵ Piaget insiste en que no se trata de volver a la fase presociológica de la psicología, sino de destacar que dentro de los marcos trazados por la sociología es necesario reestablecer el análisis psicológico, en la medida en que encuentra paralelismo, más que antagonismo entre los estudios sociológicos y los psicológicos. “El juicio moral en el niño”, op. cit., capítulo 4, p. 292.

formación individual y aumenta la significación de sus estadios regulares: es en efecto enormemente llamativo que, para llegar a construir sus operaciones lógicas y numéricas, su representación del espacio euclidiano, del tiempo, de la velocidad, etc., el niño necesite, a pesar de las presiones sociales de todo tipo que le imponen estas nociones en estado acabado y comunicable, volver a pasar por todas las etapas de una reconstrucción primero intuitiva y después operatoria...La construcción de las operaciones... adquieren así un sentido epistemológico tanto más profundo, cuanto que el niño está inmerso en un medio colectivo en el que habría podido obtener estas diversas nociones en forma completamente elaborada. Ahora bien, en vez de recibir estas nociones ya terminadas, solamente elige (lo hemos visto al comienzo de este apartado 1) entre las representaciones ambientales aquellos elementos que son asimilables para él según leyes precisas de sucesión operatoria.”²⁰⁶

Si bien el medio social, histórico y cultural, incide en el desarrollo mental individual, pudiendo acelerarlo - tal cual lo demuestra el hecho de que un niño del siglo veinte puede tener ideas sobre el tiempo, el espacio, el movimiento, etc., diferentes a las de los niños de la misma edad del siglo dieciséis (antes de Galileo y Descartes) - no piensa el niño del siglo veinte de un modo cartesiano desde el primer momento, sino que atraviesa una serie de etapas en las cuales se resucitan las ideas propias de las etapas históricas anteriores, aunque las representaciones colectivas dominantes en la actualidad no tengan rastros de las mismas. Es decir, no es que las ideas nuevas sustituyan las antiguas, sino que el entorno social promueve una aceleración del proceso psicogenético. A pesar de ello, lo central desde el punto de vista de la psicogénesis es que en el orden de desarrollo representativo, se mantienen las etapas relativamente constantes en su orden de sucesión y en sus leyes de estructuración.

En otras palabras, entre la maduración orgánica que proporciona potencialidades mentales pero sin estructuración psicológica terminada, y la transmisión social que proporciona los elementos y el modelo de una posible construcción, pero sin imponerla acabadamente, existe una construcción operatoria que traduce en estructura mentales las

²⁰⁶ J. Piaget “La explicación en sociología”, en “Estudios Sociológicos”, Ed. Planeta Agostini, España, 1986, p. 25 y 26.

potencialidades ofrecidas por el sistema nervioso, **pero solamente efectúa esta traducción en función de interacciones entre los individuos y por consiguiente bajo la influencia aceleradora o inhibidora de las formas concretas o los diferentes modos reales en que se dan las interacciones sociales.**²⁰⁷

Si la sociogénesis interviene desde los estadios más elementales del desarrollo epistémico individual, su influencia aumenta en los estadios superiores. El lenguaje posibilita intercambios de pensamiento, desde su misma configuración, y la construcción progresiva de las operaciones intelectuales es subsumida a una interdependencia creciente entre los factores mentales y las interacciones interindividuales. Cuando el individuo es un miembro adulto de la sociedad, no sabe pensar fuera de esta socialización acabada. Y esto conduce a la segunda cuestión que interesa a una epistemología genética: el papel de lo social en la elaboración del conjunto de conocimientos - tales como las formas de conocimiento precientíficas, las nociones propias de las filosofías y los diversos tipos de conocimiento científico- tanto en su manifestación individual, como a nivel de los grupos sociales o colectivos.

Si por las razones explicitadas, la psicogénesis del conocimiento debe ser estudiada en su especificidad, razones análogas pueden invocarse para la necesidad del estudio de la especificidad de la sociogénesis del conocimiento humano.

Piaget se expresa contundentemente al respecto: el pensamiento sociológico es importante en epistemología, no sólo por su incidencia en la formación, sino porque el objeto de la investigación sociológica engloba el desarrollo de los conocimientos colectivos. Más aún, enuncia la necesidad de establecer una línea demarcatoria del campo de investigación que al mismo tiempo sea capaz de articular las dos perspectivas, dado que ambas están imbricadas en la construcción del conocimiento humano.

“El conocimiento sociológico condiciona a la epistemología en su propio objeto o contenido, puesto que el conocimiento humano es esencialmente colectivo y la vida social

²⁰⁷ Ob. cit., p. 28.

constituye uno de los factores centrales de la formación y del aumento de los conocimientos precientíficos y científicos”... “A este respecto la epistemología genética, que estudia el aumento de los conocimientos en el doble plano de su formación psicológica y de su evolución histórica, depende tanto de la sociología como de la psicología, y no se puede decir que la sociogénesis de los diversos modos de conocimiento tenga ni mayor ni menor importancia que su psicogénesis, pues se trata de dos aspectos indisociables de toda formación real.

Desde este punto de vista hay que discutir sobre todo dos cuestiones, porque de su solución depende en definitiva toda la epistemología genética: las relaciones entre la sociogénesis y la psicogénesis en la formación de las nociones del niño en el curso de su socialización y la de las mismas nociones en la elaboración de las nociones científicas y filosóficas que se han sucedido en la historia.”²⁰⁸

Dicho todo esto, para cerrar este punto, podemos retomar los interrogantes planteados al inicio, formulando nuestras propias hipótesis al respecto.

Consideramos que las investigaciones psicogenéticas demuestran de qué modo el realismo conceptual - como un estadio ineludible del desarrollo de la identidad epistémico/intelectual en el plano de la psicogénesis - aporta una precondition psicológica, facilitadora de la fijación del pensamiento de los grupos sociales en una etapa primaria, embrionaria del proceso de toma de conocimiento de lo social. En otras palabras, una estructura universal, en términos de abarcativa de la especie humana en un momento puntual del desarrollo representativo: los primeros años de la infancia. Todos los seres humanos la hemos atravesado en el proceso constitutivo de nuestra identidad intelectual.

Una precondition psicogenética sobre la que se instala -en determinadas condiciones sociales e históricas - el desarrollo sociogenético reproduciendo la concepción sacralizada del mundo a nivel de los agrupamientos sociales .

²⁰⁸ J. Piaget, “La explicación en sociología”, ob. cit., p. 17/ 25.

En otras palabras: tal cual señalamos en el capítulo 2, consideramos que la estructura psicogenética es causa necesaria pero no suficiente para entender porqué un grupo social, o una clase social, montándose en ella, se instala colectivamente a nivel epistémico, durante siglos de desenvolvimiento del orden social, en los estadios primarios de la reflexión humana. Desde nuestra perspectiva, se torna necesario indagar en el carácter de los procesos sociales- en el plano de especificidad de la sociogénesis- para poder desentrañar porqué los modos embrionarios, iniciales del conocimiento humano, se reproduce durante siglos en la especie, logrando persistir, aún en el contexto del desarrollo de una concepción secularizada racional, y porqué, en determinadas condiciones sociales e históricas, logra reestructurarse, superando los elementos de la sacralización reflexiva.

A continuación desarrollamos los fundamentos teórico-conceptuales de esta proposición.

2. La sociología del conocimiento de Karl Mannheim: replanteo de la epistemología y su tesis del sujeto individual como fuente originaria de lo cognitivo.

Varios son los antecedentes de la formulación del interrogante sobre la incidencia de los procesos sociales en la construcción de las formas asumidas por el conocimiento humano en sus primeras etapas de desarrollo.

El de mayor sistematización conceptual dentro de la sociología, tal vez sea el aportado por **Karl Mannheim**, en la década del treinta en Alemania, quien sienta los fundamentos teóricos y metodológicos de la “sociología del conocimiento”.²⁰⁹ Esta disciplina es tributaria de dos grandes vertientes de la teoría sociológica: **las teorías de Max Weber y Karl Marx.**

²⁰⁹ La primera edición en alemán de “Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento” es del año 1936.

El principal mérito de la sociología del conocimiento de Mannheim, es a nuestro juicio, el haber puesto de relevancia dos dimensiones centrales en la configuración de los distintos modos que puede asumir el conocimiento de los grupos sociales:

1- la orientación del sentido de las acciones que constituyen el conocimiento humano según normas, valores, y motivaciones cuya génesis es explicable y comprensible en relación a la estructura social que caracteriza cada momento histórico. De modo tal que es la práctica social de los grupos humanos, en términos de sus relaciones sociales, la que configura los sentidos y significaciones inherente a las diversas *concepciones del mundo* existentes en cada etapa del desenvolvimiento social.

2- la significación del concepto de ideología para analizar el desenvolvimiento intelectual colectivo de los grupos humanos en el devenir histórico (sean clases sociales, partidos, sectas religiosas, etc.), entendiendo por ella no un conjunto de representaciones o ideas que disfrazan más o menos conscientemente una situación - como un engaño deliberado para proteger intereses - sino más bien la correspondencia localizable entre la perspectiva o mentalidad de un grupo y su posición en la estructura social, la cual condiciona o acota, teleonómicamente el alcance de esta perspectiva. De la heterogeneidad posicional en la estructura de clases resultan mentalidades heterogéneas.

En lo que sigue, procuramos una descripción de cada uno de estos dos aspectos y sus efectos en algunos postulados epistemológicos básicos.

2. a) La incidencia de los procesos histórico sociales en la constitución del conocimiento humano

Mannheim asigna a la sociología del conocimiento la tarea de resolver el problema de captar el pensamiento dentro del marco de la situación histórico social concreta de la cual emerge. Como teoría, la define como una investigación empírica que describe y analiza la estructura de las formas en que las relaciones sociales – la situación vital – lo

influyen, de hecho.²¹⁰ En segundo lugar la sociología del conocimiento indaga la influencia de esta interrelación sobre el problema de la validez.

Su enfoque confronta el método de la psicología y epistemología individualistas que tradicionalmente habían explicado el sentido de los fenómenos culturales estudiando su origen en el sujeto y la psiquis individual. La ficción del individuo aislado y autosuficiente²¹¹ es superada con la asunción del conocimiento como proceso cooperativo, de hombres pertenecientes a grupos que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común, más allá de las participaciones individuales diferentes. El individuo encuentra en la sociedad modos preformados de pensamiento y conducta.

Así como el análisis tradicional ha separado el pensamiento individual de su situación de grupo, de igual modo, ha separado el pensamiento de la acción, en el supuesto tácito de que, o bien las relaciones entre el pensamiento y la actividad colectiva humana, carecen de significación para el conocimiento “correcto” (esto es, epistemológicamente normado) o bien puede ser segregados sin dificultad alguna. Sin embargo puede corroborarse históricamente diferencias significativas en las formas de pensamiento de los grupos sociales según sea la actividad colectiva de la que participen. En este presupuesto, la influencia de la sociología de Marx es innegable.²¹²

²¹⁰ “En cuanto es una teoría, se esfuerza en analizar las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia; en cuanto es una investigación histórico-sociológica, procura trazar las formas que ha asumido esta relación en el desarrollo intelectual del género humano.” (Mannheim, K., op. cit, punto V Sociología del Conocimiento, 1. Naturaleza y fin de la sociología del conocimiento, pag. 231)

²¹¹ Atribuye el individualismo metodológico y teórico al florecimiento del liberalismo individualista del renacimiento, período histórico caracterizado por la desintegración del orden social característico de la Edad Media, en los albores del naciente capitalismo. La disgregación social, la competencia entre individuos pertenecientes a las minorías dominantes, su aparente iniciativa en la acción y en el saber, son factores que contribuyeron, a los ojos de Mannheim, a tornar inobservable la interconexión original del orden social, y el consecuente descubrimiento tardío del factor social del conocimiento por parte de la psicología y la epistemología.

²¹² “La producción de las ideas y las representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres como el lenguaje de la vida real. Los hombres son los productores de su representaciones, de su ideas, etc. pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real...Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan, o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí al hombre de carne y hueso; se parte del hombre

La sociología del conocimiento plantea que los factores existenciales característicos de cada período histórico, influyen en la génesis de la forma y contenido de las ideas, determinando el alcance y la intensidad de la perspectiva del sujeto epistémico.

“Perspectiva, en este sentido, significa la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él, y como lo reconstruimos en nuestro pensamiento. Por tanto, la perspectiva es algo más que una determinación meramente formal del pensamiento. Se refiere también a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento, elementos que forzosamente debe dejar pasar por alto la lógica puramente formal. Precisamente, esos factores son responsables del hecho de que dos personas, aún cuando apliquen en idéntica forma las mismas leyes de lógica formal, es decir, el principio de contradicción o la fórmula del silogismo, pueden juzgar el mismo objeto de un modo enteramente distinto”

213

La perspectiva epistémica involucra un conjunto de principios organizativos y ordenadores de la experiencia y observación: el análisis del sentido de los conceptos que se usan, el fenómeno del contraconcepto, la estructura del aparato categorial, los modelos dominantes de pensamiento, el nivel de la abstracción y la ontología que se presupone.

La sociología del conocimiento postula que si bien estos principios arraigan en lo más profundo de la psiquis humana, su origen no es de carácter subjetivo. Su tesis central, respecto del origen y radio de acción de un modelo de pensamiento estipula una “peculiar afinidad” entre la posición social de determinados grupos y su modo de interpretar el mundo.

que realmente actúa y arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos, y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica, y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” En Marx, K.: “La ideología alemana”, Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago, Buenos Aires, 1986.

²¹³ Mannheim, op. cit. punto 2. Las divisiones de la teoría del conocimiento, p. 238.

*“Por esos grupos no entendemos meramente clases, como lo haría cierto tipo dogmático de marxismo, sino también, generaciones, grupos estatutarios, sectas, grupos de trabajadores, escuelas, etc. De no concederse cuidadosa atención a agrupaciones sociales de esa índole, altamente diferenciadas, y a las corrientes diferenciaciones en los conceptos, categorías y patrones de pensamiento, y de no sutlizar las relaciones entre la super y la infraestructura, sería imposible demostrar que, en relación con la riqueza de los tipos de conocimiento y las perspectivas que han aparecido en el curso de la historia, existen relaciones similares en la subestructura de la sociedad. Por supuesto, no pretendemos negar que de todas las agrupaciones y unidades antes mencionadas la estratificación clasista es la más importante, ya que, en último análisis, todos los demás grupos surgen como partes de las condiciones más esenciales de producción y dominación. Sin embargo, el investigador que, frente a la variedad de tipos de pensamiento, trata de situarlos exactamente, no podrá seguir conformándose con el concepto indiferenciado de clase, sino que habrá de reconocer además las unidades sociales existentes, y los factores que condicionan la posición social, fuera de los de clase.”*²¹⁴

De este modo el método de la sociología del conocimiento permite conocer al investigador la *concepción del mundo* de un grupo social, como su orientación a ciertos sentidos, valores y propósitos inherentes a determinada posición social.

En esta definición es palpable la influencia de la sociología de Max Weber. La concepción del mundo es un “ethos”, una mentalidad o “espíritu”, que conlleva un estilo de vida, el cual impulsa psicológicamente la acción individual, según una ética definida como conjunto de valores morales y normativos que otorgan sentido “obligatorio” a ciertos cursos de acción.

Pues bien, el objeto de la sociología del conocimiento - las varias maneras de observar y pensar las realidades existentes, con las normas y valores a ellas inherentes, en las que tropezamos en las diferentes épocas – deben ser captadas a partir de la

²¹⁴ Op. cit, p. 241.

reconstrucción histórica de la trama de fuerzas sociales. La determinación de la particularidad de una perspectiva epistémica se convierte en un índice cultural e intelectual de la posición de un grupo social.

2. b) Las fuentes teóricas de la sociología del conocimiento: el problema de la relación infraestructura/ superestructura en el pensamiento de K. Marx

El énfasis puesto por la sociología del conocimiento en la identificación de posición estructural de un grupo humano, como dimensión explicativa central de su perspectiva epistémica, conduce al análisis de un problema clásico de la teoría sociológica: el de las relaciones entre la *base o estructura social* y las múltiples formas de expresión de la conciencia social - la “*superestructura*”.

En la Introducción señalamos que Marx asume el carácter de las relaciones entre la infraestructura o base material de un orden social y el ámbito “superestructural” al que pertenece el conjunto de formas de conciencia social – las formas míticas, religiosas, filosóficas, artísticas, etc. – todas ellas caracterizadas como formas “en suma ideológicas”- como un problema de conocimiento real.

Un texto elocuente sobre la complejidad de la cuestión, y la perspectiva que al respecto asume Marx, aparece en “El arte griego y la sociedad moderna”.²¹⁵ En el mismo, analiza por qué el grado de florecimiento artístico de los griegos, no se condice con el grado de desarrollo de la base material de su organización social. Esta incongruencia – o aparente incongruencia - obliga a desentrañar en qué medida la situación de la sociedad griega de la edad clásica manifiesta un ejemplo concreto de una relación de no correspondencia, o aparente contradicción, entre el grado de desarrollo de la infraestructura material y el nivel de desarrollo superestructural, expresado en el florecimiento artístico.

²¹⁵ Marx, K. , “Introducción General a la Crítica de la Economía Política”[1857], en Cuadernos de Pasado y Presente, op. cit.

La tesis al respecto es la siguiente: el grado de desarrollo de las formas artísticas y culturales del mundo griego²¹⁶ se explica por otra dimensión superestructural: el profundo desarrollo de la mitología - la “*fantasía*” – griega. Es decir, el principal factor genético de las formas artísticas y culturales del mundo griego, es el desarrollo de un pensamiento mitológico. La concepción mitológica del mundo, propia de la “infancia histórica de la humanidad”²¹⁷, es la realización *fantástica, fantasmagórica, ilusoria*, en el plano de la conciencia, de lo “ideal”, de todo lo que se imagina, desea y no se puede concretar en la realidad.²¹⁸ Se trata del sometimiento ilusorio, abstracto, de las fuerzas objetivas naturales y sociales; ilusiones que operan como suelo nutricio o preconditione necesaria del desarrollo de las formas de conciencia artística.

En otras palabras, entre las inmaduras condiciones sociales de organización, y el florecimiento artístico griego, localiza Marx la mediación necesaria de la riqueza de la relación mitológica –abstracta– con el universo. Desarrollo abstracto que expresa la forma histórica concreta en que los griegos reflexionan sobre las condiciones y relaciones sociales que establecen en el seno de su vida social, y en sus vínculos con el universo. Obviar esta intermediación sería interpretar simplíficamente la correspondencia entre la base material y formas de la conciencia social.

Como adelantamos en la introducción, el texto es lo suficientemente elocuente en cuanto a las precauciones metodológicas que debe tomar quien procure abordar como objeto de estudio algunas de las manifestaciones particulares de las tradicionalmente denominadas *formas de conciencia social*:

²¹⁶ “Tomemos, por ejemplo, la relación del arte griego, y luego, del de Shakespeare, con la actualidad. Es sabido que la mitología griega no fue solamente el arsenal del arte griego sino también su tierra nutricia” p. 61, op. cit.

²¹⁷ P. 61, op. cit.

²¹⁸ “La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega y, por tanto, del [arte] griego, ¿es posible con los self actors, los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & Co., Júpiter al lado del pararrayos, y Hermes frente al Crédit mobilier? Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación; desaparece por tanto con el dominio real sobre ellas... El arte griego tiene como supuesto la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística” p. 61 ob. cit.

En primer lugar, no pueden ser estudiadas al margen del modo histórico concreto en que en cada situación específica se originan y desarrollan, así como el modo concreto en que se produce la correspondencia entre lo que comúnmente se denomina *infraestructura y superestructura*.²¹⁹

Al mismo tiempo, desentrañar esta relación de correspondencia implica otorgar al ámbito de lo superestructural, relativa autonomía en su estructuración y funcionamiento, respecto del ámbito económico-productivo.

Se trata de un problema de conocimiento, no resuelto por las perspectivas de análisis mecanicistas, que atribuyen simplificadaamente a las formas de conciencia social un papel reproductivo de lo existente ad infinitum; ni por las perspectivas voluntaristas, subjetivistas, en el otro extremo del arco, que prescinden de las condiciones estructurales objetivas que posibilitan la asunción de una conciencia política en los actores sociales.²²⁰

Jean Piaget en el texto “La explicación en sociología “ retoma la cuestión, analizando cuál es el carácter de la compleja relación entre las dimensiones conceptualizadas por Marx como infraestructura y superestructura.

²¹⁹ “ *Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de las bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se los imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta.*” Marx, K., El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1975.

²²⁰ Tal como diversas escuelas “marxistas” simplificaron la teoría de Marx, reduciendo estas formas a un mero reflejo mecánico de la infraestructura de relaciones de producción, sin sus propias leyes de estructuración y funcionamiento, o por el contrario, atribuyendo un papel absoluto a una voluntarista toma de conciencia política. En Argentina, el genocidio de la última dictadura militar, entre otras cosas arrasa con toda una tradición cultural y moral: el conocimiento de la teoría de Marx como instrumento de la investigación social. La tergiversación de su empresa de conocimiento en el mejor de los casos retacea a los estudiantes conocerlo “de puño y letra”. Sus múltiples intérpretes lo cercenan, recortando su vasta producción teórica en falsas dicotomías de análisis: el “joven Marx” vs. el “viejo Marx; la versión economicista vs. la versión voluntarista y subjetiva de la historia; el estructuralismo vs. el historicismo, etc. Esta reducción de la empresa investigativa de Marx por supuesto trasciende y excede las fronteras de la sociología en Argentina. Su epicentro es la Academia de las diversas escuelas de ciencias sociales europeas y norteamericanas. Por otra parte la instrumentalización política de esta deformación tuvo consecuencias nefastas en el campo de las estrategias de los grupos que se autoidentificaron como marxistas en Argentina y el mundo. Consideramos que es el modo eficiente en que el orden hegemónico construye la inutilización de la potencialidad radical de su teoría.

Encuentra en el punto de partida de la explicación marxista, la infraestructura de acciones y operaciones propias de los procesos de trabajo de los hombres en sociedad, contactándose a través de ellos con la naturaleza. Situación que desde el inicio comporta una relación de intercambio entre el sujeto activo y los objetos, es decir, de una relación que modifica la actividad del sujeto en interdependencia con las reacciones del objeto. En la génesis causal de las formas de conciencia social, se identifica el plano de la acción material.

Podemos observar entonces que en la sociogénesis de los procesos humanos la práctica colectiva en término de conjunto de acciones es una dimensión causal. Situación análoga a la que se establece entre la conducta del hombre individual y su conciencia, en el plano de la psicogénesis.

Las formas concretas de la denominada “superestructura” mantienen con la infraestructura social un vínculo análogo al de la acción individual y el proceso de conceptualización.

Por una parte, si bien la acción es la fuente originaria a la que se remonta todo proceso de conocimiento, el proceso de toma de conocimiento es un proceso diferente al de la práctica o acción humana, con sus propias normas de regulación y funcionamiento. Es decir un ámbito con su propia autonomía, aunque sus “insumos” provengan necesariamente del plano de la acción, y sus construcciones resultantes modifiquen a éste permanentemente. [capítulo 3, parte I].

La visión de Marx disocia los aspectos diacrónicos y sincrónicos del proceso social, diferenciando los aspectos implicativos y causales en los distintos tipos de interacción que distingue. Si sitúa como punto de partida causal de los hechos sociales el plano de la acción material, desemboca luego en el sistema de implicaciones involucrado en las formas de conciencia colectiva. Los tres factores o aspectos de todas las interacciones sociales – los valores, las reglas y los signos- comportan siempre un aspecto causal y uno implicativo.

Las reglas comportan un aspecto causal ligado a las acciones de las que proceden y el constreñimiento que ejercen, así como uno implicativo ligado a la obligación conciente que las caracterizan. Por otra parte un sistema de reglas puras tiende hacia un estado de equilibrio, convergiendo factores diacrónicos y sincrónicos. Los valores también proceden de la acción (necesidades, procesos de trabajo, etc.) pero si no están regulados, dependen de los intercambios y sus fluctuaciones. Expresan al máximo la disyunción entre lo diacrónico y lo sincrónico como lo atestiguan las devaluaciones y revaluaciones bruscas de la economía y la política. Por último los signos ofrecen un aspecto diacrónico y uno sincrónico que no pueden ser fusionados, como en el caso de un sistema de reglas puras en el que la historia determina enormemente su equilibrio actual.

El problema epistemológico consiste en comprender cómo la causalidad y la implicación se condicionan mutuamente según los distintos niveles de interacciones sociales.

“Con el modelo explicativo de Karl Marx, encontramos el ejemplo de un análisis que tiene como objeto a las interacciones como tales, y que regula en forma distinta los elementos de causalidad y de implicación según sus diferentes tipos. El punto de partida de la explicación marxista es causal: lo que determinan las primeras formas del grupo social son los factores de producción, considerados como interacción estrecha entre el trabajo humano y la naturaleza. Sin embargo, ya desde este punto de partida se manifiesta un elemento de implicación: el trabajo, en efecto, está asociado con valores elementales y un sistema de valores es un sistema implicativo; además, también el trabajo es una acción y la eficacia de las acciones realizadas en común determina un elemento normativo. De este modo, y desde el principio, el modelo marxista se sitúa en el terreno de la explicación operatoria, ya que la conducta del hombre en sociedad determina su representación y no a la inversa, y la implicación se desprende poco a poco de un sistema causal previo al que en parte supera, pero que no reemplaza. Al producirse la diferenciación de la sociedad en clases y con las diversas relaciones de cooperación (en el seno de una clase) o de lucha y de coacción, las normas, valores y signos (incluidas las ideologías) dan lugar a superestructuras diversas. Ahora bien, se podría sentir la tentación de interpretar el

*modelo marxista como una desvalorización de todos estos elementos de implicaciones, por oposición a la causalidad que caracteriza la infraestructura. Pero basta considerar la forma en que Marx interpreta el equilibrio social, que según él se logra cuando se instaura el socialismo, para comprobar el papel creciente que él atribuye en dicho equilibrio a las normas morales (que absorben entonces las reglas jurídicas y al propio estado) y racionales (la ciencia absorbe por su lado las ideas metafísicas), así como los valores culturales en general. Ello permite comprender también el papel creciente que Marx le atribuye a las implicaciones conscientes en las interacciones: hechas posibles por un mecanismo causal y económico subordinado a tales fines, las normas y los valores constituirían, en un estado de equilibrio, un sistema de implicaciones liberado de la causalidad económica y no ya alterado por ella.*²²¹

Por otra parte, así como el proceso de toma de conciencia en el plano de la psicogénesis procede por etapas secuenciales, las cuales expresan grados progresivos de conocimiento, las formas superestructurales también son la expresión de grados de conocimiento de lo real, manifestados por los grupos humanos en el plano de la sociogénesis. De este modo, la superestructura puede oscilar entre formas primarias, simbólicas de conocimiento – en término de Piaget formas “sociocéntricas” del conocimiento análogas a las formas de la reflexión egocéntrica en el plano de la psicogénesis - y una toma de conciencia adecuada que prolonga el comportamiento en forma de acciones interiorizadas y operaciones desarrolladas por la acción real, tal cual se manifiesta en el conocimiento científico.

Todas las formas superestructurales son formas sociocéntricas del pensamiento en algún grado, análogas a los grados de egocentrismo que caracterizan los estadios primarios de la reflexión individual. Básicamente traducen en ideas, sentimientos, expresiones artísticas, etc., las aspiraciones nacidas de los conflictos sociales y morales, centrando el universo en los valores elaborados por el grupo o por las subcolectividades que se oponen en el seno del grupo social. Es decir, son la expresión conceptualizada de los valores en los

²²¹ Piaget, J., “La explicación en sociología”, en Introducción a la epistemología genética, tomo 3, Editorial Paidós, 1975, citado por Marín en el prólogo a “Conocimiento y Sociedad...”, Muleras, E., op. cit .

que cree un conjunto de individuos, traduciendo **teleonómicamente** y no en el plano de la conciencia intencional, una toma de posición (cuando su manifestación es conciente, se transforman en apologéticas). Obedece a las leyes de la conceptualización propias del pensamiento simbólico colectivo, satisfaciendo inconscientemente necesidades por el pensamiento, lo mismo que el sueño y el juego realizan los deseos individuales. Es decir, conduce a una realización de valores bajo la forma de un sistema ideal del mundo que corrige el universo real.

Sin embargo, no debe concluirse rápidamente que los conocimientos humanos se reparten en dos casilleros o dos polos extremos: el pensamiento sociocéntrico y el pensamiento objetivo así como en el plano psicocognitivo no existe un grado 0 de toma de conciencia vs. una toma de conciencia plena y acabada. Entre uno y otro se dan toda clase de transiciones y sólo muy gradualmente se constituye el pensamiento objetivo como pensamiento diferenciado, sin garantías absolutas para su constitución. Incluso en toda ciencia positiva se desliza el sociocentrismo reflexivo, tal cual lo expresa el halo metafísico de ciertas teorías. Pero la condición de realización plena de un pensamiento científico es la de descentración, tanto respecto al pensamiento sociocéntrico como al egocéntrico.²²²

2. c) Las fuentes teóricas de la sociología del conocimiento: el problema de la relación infraestructura/ superestructura en el pensamiento de M. Weber

Max Weber, sin duda alguna conocedor de los textos de Marx, no puede obviar el problema de las relaciones de causalidad e implicación que vinculan la esfera infraestructural y la superestructural. Su modo de resolución del mismo, a nuestro juicio es complementario y no antagónico a la perspectiva de Marx. Y esta complementariedad es la que permite a la sociología del conocimiento de Mannheim ensamblar las dos

²²² *“Así, por una paradoja enormemente reveladora, el proceso de conocimiento objetivo supone un descentramiento semejante en la sociedad y en el individuo: de la misma manera que el individuo se libera 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.”* J. Piaget, “La explicación en sociología”, op. cit., p. 91.

perspectivas en una conceptualización del conocimiento humano como **conjunto de acciones orientado en su sentido según normas, valores, y motivaciones cuya génesis es explicable y comprensible en relación a la posición de un grupo en la estructura social que caracteriza cada momento histórico.**

Max Weber define la concepción del mundo de un grupo humano a través del concepto de “*ethos*” o “*espíritu*”²²³ que da sentido y direccionalidad a su práctica social. El *ethos* compromete el conjunto de valores normativos orientativos de un curso de acción social²²⁴. Esta conceptualización torna observable el combate de Weber contra las interpretaciones mecanicistas de la relación entre la esfera económico- productiva y la dimensión ideológica, filosófica, religiosa, moral, en la explicación causal de los procesos sociales.

La esfera económica no es – a su criterio - la única dimensión explicativa de la acción humana (lo cual no implica afirmar que la esfera económica es determinada causalmente por otras dimensiones). Muy por el contrario, lo que pretende demostrar con su investigación es que en la evolución hacia un tipo de conducta sistemática necesaria para el desarrollo de un orden social de creciente racionalidad como el que caracteriza el modo de producción capitalista, es necesario un *mentalidad*, un *ethos* que la propicie y no ponga trabas a su expansión. Weber demuestra como históricamente la génesis concreta del *ethos* económico capitalista, se nutre de los idearios e ideales religiosos propios de la ética de las sectas ascéticas protestantes.²²⁵

²²³ Lúcidamente desarrollado en su famosa obra “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, op. cit.

²²⁴ El método sociológico weberiano retoma la sugerencia de Dilthey respecto a *la captación comprensiva de las conexiones vitales originales* – la comprensión del sentido u orientación de la acción - en base a una técnica de intelección, basado en la consideración de que el orden de causalidad externa de la conducta, en término de correlaciones estadísticas probabilísticas y mensurables, no es suficiente para interpretar la conexión recíproca de las experiencias psíquicas y las situaciones sociales.

²²⁵ “La médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una ‘*mentalidad económica*’, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. Por tanto nos limitamos a exponer aquí uno de los aspectos de la relación causal (no la causalidad de la economía y la estructura social en la religión)”.... “Querer hablar a cuenta de todo esto de un reflejo de las relaciones materiales en la superestructura ideal, sería un craso contrasentido. Por tanto hemos de preguntarnos: ¿qué ideas fueron las determinantes de un tipo de conducta, sin más finalidad aparente que el enriquecimiento, fuese integrado en la categoría de ‘*profesión*’, ante la que el individuo se sentía obligado? Pues esta ‘obligación’ es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducta del empresario de ‘nuevo

El ethos económico- con sus normas y valores inherentes - configurado por ideales religiosos, se constituyen en una dimensión causal o explicativa -un aspecto de la relación causal – de la tendencia histórica hacia la racionalización de la conducta humana, consagrada en el capitalismo. En otras palabras, la conducta humana es comprensible a la luz de la ética o valores morales que le dan sentido y justificación, inherentes a la mentalidad de una etapa histórica determinada. En los orígenes del modo de producción capitalista, sin duda el ethos económico predominante²²⁶ se apoya en los valores religiosos que dotan de sentido el modo que asume la vida terrenal, en su nexos con la salvación del alma después de la muerte.

“Esta investigación deberá tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa: pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y del derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducta racional. Cuando esta conducta tropezó con obstáculos de tipo psicológicos, la racionalización de la conducta económica hubo de luchar igualmente con la oposición de ciertas resistencias internas. Entre los elementos formativos más importantes de la conducta se cuentan, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético.” ²²⁷

Cuando Weber habla de una relación causal inversa, confronta con las creencias de un materialismo histórico ingenuo que ve en la superestructura “reflejos” de la estructura económica. Por el contrario, en el sentido de Weber da al término, el ethos o espíritu capitalista es precondition del desarrollo capitalista, en la medida en que libera a la práctica social de las trabas u obstáculos ideológicos y psicológicos –la conducta “tradicional”- para el desarrollo de un determinado tipo de acción sistemático racional.

estilo’.” En Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, Editorial Península, Barcelona, 1999, p. 18 y 78).

²²⁶ Sintéticamente definido en los principios de Benjamín Franklin.

²²⁷ Op.cit., introducción, p.18.

El espíritu capitalista es la acumulación originaria valorativa y normativa –no dineraria – indispensable para el desarrollo del capitalismo, en sus primeras etapas. En su desarrollo posterior, puede prescindir de este ethos originario.

El ethos no solamente delinea un modo de vida, una técnica vital, sino que los valores que compromete son obligatorios para la conducta humana. El conjunto de valores normativos se traduce en un conjunto de normas morales. Pero no se trata de normas y valores que orientan psicológicamente la acción de un individuo, sino la concepción de un grupo de personas.

Ahora bien, Weber es consciente de la posibilidad de interpretaciones falaces que pueden derivarse de su tesis. Y en tal sentido afirma:

“Más para evitar equívocos acerca de esta eficiencia real que atribuimos a motivos puramente ideales... sólo se trata de iluminar la envoltura externa dada por ciertas ideas religiosas a la trama de la evolución de nuestra civilización moderna, a la que innumerables motivos históricos orientaron en un sentido específicamente terrenal y profano. Preguntamos, pues, únicamente que contenidos característicos de esta civilización cabría imputar a la influencia de la Reforma. Para ello conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a una ‘necesidad de la evolución histórica’, deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas, que no sólo no encajan en ninguna ‘ley económica’ sino que son radicalmente no susceptibles de ser consideradas desde puntos de vista económicos; y sobre todo, influyeron hechos puramente políticos. Pero no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el ‘espíritu capitalista’ (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si y hasta qué punto han participado influencias religiosas en los

matices y la expansión cuantitativa de aquel espíritu sobre el mundo y qué aspectos concretos de la civilización capitalista se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, 'afinidades electivas' entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional. Con esto queda aclarado, al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y dirección en la que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades, sobre el desenvolvimiento de la civilización moderna son imputables a dichos motivos religiosos, y en qué grado lo son a factores de distinta índole." ²²⁸

En una palabra, frente a los esquemas interpretativos reduccionistas, Weber asume la multidimensionalidad comprometida en los procesos histórico sociales, atribuyéndoles relaciones de influencia causal y de interdependencia o implicación recíproca. Pues lo social, no puede ser explicado por una fórmula. ²²⁹

2.d) La dimensión ideológica en la construcción del conocimiento humano: la superación de una teoría de la ideología por la sociología del conocimiento

En el marco de las sugerencias de Marx y Weber, la sociología del conocimiento nos advierte que las formaciones intelectuales son *ideológicas*. Toda perspectiva epistémica involucra una perspectiva ideológica.

Si bien esta dimensión de análisis de los diversos modos de conocimiento y reflexión, ha sido históricamente puesta de relevancia por la teoría de Marx, como ya

²²⁸ Op. cit., p.107.

²²⁹ "Para aquellos cuya conciencia causal no se tranquiliza sin una interpretación económica...yo considero altamente importante la influencia de la evolución económica sobre el destino de la formación de idearios religiosos...Pero siempre queda el hecho de que las ideas religiosas no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas y, quiérase o no, constituyen por su parte los factores plásticos más decisivos de la formación del 'carácter nacional' y poseen plena autonomía y poder coactivo propio. Y, por otra parte, las diferencias más importantes, pues son las que se dan entre el calvinismo y el luteranismo, reconocen causas predominantemente políticas, es decir, motivos extrarreligiosos." Op. cit., p. 245.

puntualizamos, el significado del concepto se remota más allá del marxismo, y sin duda ha cobrado diversos sentidos a lo largo de la historia.

Una de las acepciones comunes del término refiere al escepticismo de un individuo respecto a las ideas de otro, evaluándolas como mentiras conscientes, semiconscientes o involuntarias disimulaciones hacia el prójimo o hacia uno mismo, en función de la preservación conciente de sus intereses. En la acepción particular del término, el contenido individual del pensamiento remite a los intereses del sujeto, y en tal sentido este análisis se acerca a una “psicología de las masas” o psicología social, la cual estudia el comportamiento del individuo en la masa o colectivo o bien, la integración a las masas de la experiencia psíquica de muchos individuos.

No es a esta acepción psicocolectiva a la que adscribe la sociología del conocimiento, pues la concepción del mundo es un sistema de pensamiento que involucra modalidades de experiencia, observación y conceptualización generadas en la vida colectiva. El sujeto de ideología precisamente es el grupo social, pues ni los individuos concretos ni la suma abstracta de todos ellos son portadores de este sistema total. La ideología siempre remite a la estructura total de la mentalidad de una época – en el sentido de Weber, o de un grupo histórico social concreto, en función de las relaciones de fuerza y confrontación comprometidas en la estructura social – en el sentido de Marx.

La sociología del conocimiento – que a diferencia de la historia de las ideas, no se propone seguir su evolución desde los orígenes remotos, sino observar el modo en que la vida intelectual en determinado período histórico se relaciona con las fuerzas sociales – atribuye a las confrontaciones políticas de los grupos sociales el significado que el concepto de ideología asume en la democracia moderna. De este modo la ideología se define por la ligazón de los grupos dominantes en su pensamiento a los intereses de una situación, la cual les obstaculiza, teleonómicamente, no en el plano de la conciencia intencional, percibir los hechos que podrían amenazar su dominación.²³⁰

²³⁰ “Lo inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece el verdadero estado de la sociedad, tanto para esos grupos como para los demás, y que, por lo mismo, la estabiliza. El concepto de pensar utópico refleja el otro descubrimiento opuesto que se debe a la lucha política, a saber, que algunos grupos oprimidos están

Como nos advierte Piaget la ideología en todas sus formas es una representación de las cosas que centre el universo en la sociedad humana, sus aspiraciones y sus conflictos. En tal sentido, expresa a nivel conceptual los valores en los que cree un conjunto de individuos, traduciendo una toma de posición que defiende y trata de justificar.

Precisamente el tránsito de una concepción particular²³¹ a una total de la ideología ,se manifiesta en las numerosas ideas filosóficas que abordan el concepto, cuyo desarrollo histórico indica la reestructuración de la historia filosófica de esas ideas por la formulación de una teoría de la ideología.

Mannheim intenta un relevamiento de las principales corrientes filosóficas que se plantearon la cuestión, destacando las contribuciones que evalúa como más sustantivas. Destaca en primer lugar, la contribución de la filosofía de la conciencia, en la formulación del concepto, pues es ella la que sustituye la ida de un mundo infinitamente variado por una organización de la experiencia dada por la unidad del sujeto que percibe. El sujeto no tanto refleja sino que experimenta el mundo, desarrollando espontáneamente en ese curso los principios de organización que permite comprenderlo. En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surge la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la época de las luces: *la conciencia de sí*.²³²

intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no les interesa en forma alguna la realidad; antes bien se esfuerzan en su pensamiento en cambiar el orden vigente. Su pensamiento nunca es un diagnóstico de la situación; sólo puede servir para orientar la acción...Lo inconsciente colectivo y la actividad determinada por él sirven para disfrazar ciertos aspectos de la realidad en dos direcciones...la ideología y la utopía.” Op. cit., I Consideraciones Preliminares, Control de lo Inconsciente Colectivo, p.35.

²³¹ La teoría de los *ídolos* de Bacon, es su precursora. Los ídolos son fantasmas, preconcepciones, fuentes de error, que brotan de la propia naturaleza humana, obstáculos en el camino del verdadero conocimiento. Maquiavelo también relacionó variaciones en las opiniones de los hombres, con variaciones en sus intereses. El método del análisis racional del comportamiento humano de Hume reconoce en los hombres una tendencia innata a fingir y engañar a sus semejantes. Junto con la psicología de los intereses se duda de los motivos del adversario, dando lugar al concepto particular de ideología de las primeras décadas del siglo XX.

²³² “Por tanto, el mundo como ‘mundo’ sólo existe con referencia al sujeto cognoscente, y la actividad mental del sujeto determina la forma en que se representa el mundo.” Op. cit. II Ideología y Utopía, punto 2. Del concepto particular al concepto total de ideología, p. 58.

En este primer paso hacia la formulación del concepto total de ideología, el sujeto epistémico es un sujeto abstracto, desprovisto en tal sentido de significado sociológico concreto. Hegel y la escuela histórica desarrollan esta noción total, pero supratemporal, del sujeto epistémico, en la cual, la unidad del sujeto cognoscente, es sometida a una constante transformación histórica.

Cuando la filosofía comienza a ser influenciada por procesos políticos y corrientes de pensamiento histórico político - no tanto por una revolución filosófica interna sino por el sentimiento popular nacionalista surgido durante las guerras napoleónicas - se produce el pasaje de la concepción de un sujeto epistémico abstracto – propio de la filosofía de la conciencia de sí - al concepto de espíritu del pueblo, diferenciado de nación a nación. La incidencia de los procesos políticos en la evolución de las implicancias conceptuales de las corrientes filosóficas emergentes, también se pone de manifiesto cuando la clase social, en el pensamiento de Marx, sustituye al pueblo como portadora de la conciencia que se transforma históricamente. Mannheim reconoce aquí el origen filosófico de la puesta en correspondencia de la estructura de relaciones entre las clases sociales y las formas intelectuales. Es Marx quien principalmente contribuye a la definición del concepto asumida por la sociología del conocimiento, al fusionar la concepción particular y total de ideología, al conceder por primera vez la debida importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento.

El descubrimiento de cimientos ideológicos bajo el pensamiento, es propuesta por Mannheim como arma teórica del análisis del pensamiento en general, y no como exclusiva caracterización del pensamiento burgués. El mismo descubrimiento de la heterogeneidad en el modo de pensar, como patrimonio de diversas culturas y diversas épocas, es también fruto de un período histórico- primeras décadas del siglo XX – caracterizado por una situación socialmente desorganizada y cambiante, con conflictos de clase muy fuertes, amenazando la estabilidad del orden social y político (el avance del comunismo, la contrautopía fascista, etc.). Precisamente la crisis en la estabilidad de un orden social torna observable lo que hasta entonces permanecía oculto: la constante reorganización de los

procesos mentales que constituyen nuestros mundos se articula a las transformaciones de la situación social.

Con la enunciación general del concepto total de ideología, la nueva teoría de la ideología se convierte en sociología del conocimiento: un método de investigación para la historia social e intelectual.

2. e) Efectos de la sociología del conocimiento en los postulados de la epistemología

La sociología del conocimiento conduce necesariamente a una revisión de la epistemología dominante. Se presenta como un obstáculo al criterio de la *“construcción de una esfera de validez en la cual los criterios de la verdad sean independientes de su origen”*.²³³

En la medida que la sociología del conocimiento se pregunta por la relación existente entre los fenómenos intelectuales y la estructura social e histórica de la que surgen, su método es necesariamente “relacional”.

“El conocimiento que se deriva de la experiencia de situaciones reales de vida, aunque no es absoluto, no por eso deja de ser conocimiento. Las normas que surgen de semejantes situaciones reales de la vida no existen en un vacío social, sino que son eficaces como garantías reales de conducta. El relacionismo significa meramente que todos los elementos significantes o de sentido de una determinada situación están relacionados unos con otros y derivan su sentido de esa correlación recíproca dentro de determinada armazón de pensamiento. Semejante sistema de sentidos sólo es posible y válido en cierto tipo de experiencia histórica, a la que proporciona durante algún tiempo, una expresión adecuada. Cuando una situación social cambia, el sistema de normas que había producido anteriormente, deja de estar en armonía con él. La misma separación se produce respecto del conocimiento y la perspectiva histórica. Todo el conocimiento se orienta hacia algún

²³³ Op. cit. , p. 251. Este axioma epistemológico elevado a “*categoría de verdad a priori*” - nada hay en el mundo de los hechos empíricos que tenga que ver con la validez de las afirmaciones - es a juicio de Manneheim producto de la autodefensa de la epistemología respecto al avance del empirismo.

objeto y su método se halla influenciado por la naturaleza del objeto que estudia. Pero el modo de enfocar el objeto que se trata de conocer, depende también de la naturaleza de la persona que conoce. Esto es cierto, en primer lugar, en cuanto a se refiere a la profundidad cualitativa de nuestro conocimiento (en particular, cuando intentamos llegar a una 'comprensión' de algo en que el grado de penetración que se trata de adquirir presupone una afinidad psíquica o intelectual entre la persona que comprende y el objeto que se trata de comprender). Es asimismo cierto, en la posibilidad de formular intelectualmente nuestro conocimiento, sobre todo, porque para que cualquier percepción se transforme en conocimiento debe ser ordenada en categorías. Ahora bien, el grado en que podemos expresar y organizar nuestra experiencia e tales formas conceptuales, depende a su vez de los trasfondos de referencia de los que se dispone en determinado momento histórico. Los conceptos que poseemos y el universo discursivo en que nos movemos, junto con las direcciones con arreglo a las cuales tratan de organizarse, dependen, en gran medida, de la situación histórico social de los miembros intelectualmente activos y responsables del grupo”²³⁴

Este “relacionismo” es explícitamente diferenciado por Mannheim del relativismo filosófico prevaleciente en la epistemología de la época, que cuestiona el postulado de objetividad en el conocimiento científico. La arbitrariedad del relativismo se reemplaza con una validez de las afirmaciones y proposiciones dentro del contexto o perspectiva de determinada situación. No se trata de una validez absoluta sino “particularista”. Se reduce la pretensión de validez absoluta a proporciones más humildes.

El método particularizador situará a la epistemología tradicional entre las otras formas particulares del pensamiento humano, confrontando su pretensión de mantener autonomía y primacía sobre todas las ciencias particulares. La concepción sobre la naturaleza del conocimiento no escapa a la determinación impuesta por las condiciones - sociales e históricas - a la ciencia de cada época. La teoría del conocimiento - como fundamentación de sus distintas formas fácticas - deriva de dichas condiciones concretas y sólo puede fundarse en la forma específica que asume la ciencia. Es decir que los

²³⁴ Ob. Cit, II. Ideología y Utopía, punto 6 Concepción no valoradora de la Ideología, pag. 76.

principios epistemológicos a la luz de los cuales se critica el conocimiento, sólo pueden ser aplicados a determinados períodos históricos y a los tipos de conocimiento que en ellos prevalecen.²³⁵ Son estos modos representativos del pensamiento y su estructura la base sobre la que se edifica una concepción de la naturaleza de la verdad en general.

En síntesis, Mannheim visualiza un nexo entre la epistemología, las formas dominantes del pensamiento y la situación general, social e intelectual, de determinada época, concibiendo la epistemología como la subestructura adecuada a determinada forma de conocimiento. La independencia de un dominio de la “verdad en sí”, completamente independiente del sujeto cognoscente, se derrumba.

¿Es posible aún el conocimiento “objetivo” siendo inevitable la impronta del sujeto cognoscente en todo conocimiento? La sociología del conocimiento resuelve - parcialmente - el interrogante, sustituyendo el falso problema de limitar la incidencia de la perspectiva subjetiva en la visión del objeto, por el de cómo yuxtaponer diversos puntos de vista o perspectivas, logrando un nuevo ideal de objetividad. Estas pueden traducirse unas a otras, encontrando comunes denominadores y neutralizando elementos arbitrarios, dando preeminencia a la que demuestre tener mayor comprensión y fecundidad al tratar materiales empíricos (mayor grado de abstracción y formalización). Las valoraciones pueden controlarse y someterse a verificación crítica, es decir, se socializa el método de verificación empírica. No se trata de renunciar al postulado de objetividad, sino el de reconocer los límites y alcances de la propia perspectiva del observador. No se trata de relativismo, en el sentido de que una afirmación vale como cualquier otra, sino de relacionismo. Es un relacionismo análogo al expresado en la teoría de los cuanta, en la que el resultado de la medición de los electrones no puede ser formulado independientemente de los instrumentos de medición. El instrumento de medición se interpreta como un objeto

²³⁵ “...las teorías del conocimiento científico se desarrollan de acuerdo con el trabajo empírico y aquellas corren la misma suerte que éste. Las revoluciones en la metodología y la epistemología son siempre consecuencias y repercusiones de procedimientos empíricos inmediatos para llegar al conocimiento. Sólo recurriendo constantemente a los procedimientos de las ciencias especiales y empíricas, los fundamentos epistemológicos podrán ser lo bastante flexibles y extensos, para que no sólo sancionen las pretensiones de antiguas formas de conocimiento (su propósito original) , sino que den su apoyo a nuevas formas. Esta situación peculiar es característica de todas las disciplinas teóricas y filosóficas.” Op. cit. p. 252.

que influye en la posición y velocidad de los electrones por medir. Las mediciones de posición y velocidad se pueden expresar únicamente como relaciones indeterminadas que especifican el grado de indeterminación. El conocimiento expresa determinaciones relacionales.

De este modo, el conocimiento en sí, asentado en una esfera de validez sobrehumana, trascendente, intemporal, pierde sentido. También se derrumba tanto la concepción filosófica de desarrollo inmanente de los procesos intelectuales (idealismo hegeliano), como la simplificación de un sujeto que conoce, por propia iniciativa, los objetos del mundo, por mera yuxtaposición empírica con ellos (empirismo).

El fenómeno de conocer – en el nuevo marco de la sociología del conocimiento - es un acto de un ser viviente e importa toda la complejidad de los procesos que caracterizan a los seres vivos. El acto cognoscitivo – incluido el propiamente científico - es *“un instrumento para tratar con situaciones vitales que está a disposición de una cierta especie de ser vital colocado en determinadas circunstancias. Esos tres factores – la naturaleza y la estructura del proceso que consiste en tratar situaciones vitales; el propio acomodamiento del individuo (en su aspecto biológico e histórico social) y la peculiaridad de las condiciones de vida, en particular el lugar y la posición del pensador- todo ello influencia los resultados del pensamiento; pero también condiciona el ideal de verdad que ese ser viviente es capaz de construir con los productos de su pensamiento.”*²³⁶

3. La sociogénesis del conocimiento : una “vuelta de tuerca” a la sociología del conocimiento.

En la Introducción hicimos referencia al significativo aporte que en el transcurso del siglo XX hacen las investigaciones de la Escuela de Epistemología Genética de Jean Piaget a la tradición de la sociología del conocimiento, a partir del enorme caudal experimental acumulado en el estudio de la psicogénesis cognitiva.²³⁷

²³⁶ Op. cit. , punto 4 El papel positivo de la sociología del conocimiento, p. 260.

²³⁷ La psicogénesis, involucra dos terrenos de investigación:

“1) la psicogénesis de los conocimientos o estudio de la formación y de la naturaleza de los instrumentos cognoscitivos, en tanto están sometidos a las normas que se da o acepta el sujeto en sus actividades

Esta potente acumulación investigativa posibilita a la epistemología genética fundada por Jean Piaget sentar las bases, la piedra fundacional, de una *sociogénesis del conocimiento*.

La formulación de la existencia de una dimensión social ineludible en la configuración de los procesos de conocimiento; la enunciación de la necesidad de avanzar en su captación empírico experimental, confronta con los enfoques y perspectivas tradicionales de abordaje del conocimiento humano en epistemología, psicología y sociología, inaugurando un nuevo campo de investigación: el que estudia la compleja imbricación entre la psico y sociogénesis del conocimiento.

Sin embargo una sociogénesis que apele a los factores sociales o a la vida social en bloque, sin desagregar las implicancias de su objeto, corre el riesgo de caer en un mero nominalismo carente de significación. Porque ¿qué es la *sociogénesis* del conocimiento?

La sociología del conocimiento de Mannheim, a partir de los aporte teóricos de Marx y Weber, sin duda alguna avanzó en la identificación de los tipos de proceso a los que remite. Sin embargo, la epistemología genética piagetiana, consciente de la insuficiencia de la acumulación empírico investigativa sobre la cuestión, reestructura los interrogantes de la sociología del conocimiento.

El investigador de la sociogénesis cognitiva debe contribuir a precisar y disociar metodológicamente de qué sistema de relaciones específicas trata lo social cuando se instala en el campo epistemológico, así como dilucidar de qué modo y con qué carácter los procesos sociales y culturales inciden :

- 1) en el desarrollo cognoscitivo individual, a través de la socialización de las funciones mentales del sujeto

intelectuales (sean endógenas o referidas al objeto); y 2) la psicogénesis de los procesos fácticos, en tanto que, independientes de todo proceso normativo, es decir, de la verdad o falsedad (desde el punto de vista del sujeto), y sin más referencia que al funcionamiento psicofisiológico de los comportamientos (mecanismo material de las acciones, estados de conciencia, memoria, imágenes mentales, etc.).” J. Piaget y R. García, “Psicogénesis e historia de la ciencia”, Siglo XXI Editores, México, 1989, introducción, pag. 12.

- 2) a nivel de los productos intelectuales colectivos que los seres humanos, organizados socialmente configura a lo largo de la evolución histórica : las representaciones mítico simbólicas, el pensamiento religioso; la filosofía, las ideologías políticas, la ciencia, etc.²³⁸

La epistemología genética de Piaget avanzó en la acumulación empírico experimental sobre el primer punto en sus estudios sobre las relaciones de la construcción psicogenética de la lógica y el proceso de socialización del individuo²³⁹. Pero sobre el segundo punto se reconoce que no hay suficientes trabajos de investigación realizados. Mucho menos aún, investigaciones que indaguen las condiciones sociales de producción epistémica de los agrupamientos colectivos en el transcurso del desarrollo histórico social y la interrelación de esos procesos con los factores psicogenéticos propiamente dichos.

Está claro que la cognición humana no se agota en las características estructurales y funcionales de los instrumentos y procesos mentales que norman las actividades intelectuales del sujeto epistémico, estudiados en su formación y naturaleza por la psicogénesis.

Los objetos y situaciones que se asimilan en los procesos cognitivos (individuales y colectivos) se inscriben en un sistema social de significaciones y es un problema determinar en qué aspectos, bajo qué procesos y en qué medida la interpretación de cada experiencia y situación por parte del sujeto epistémico - se trate del individuo o de un grupo social- está condicionada por este sistema social.

²³⁸ “Tal vez, en el terreno de la psicología del niño esta interdependencia sea más evidente que en el dominio de la historia del pensamiento científico. Es obvio que no existe la posibilidad de estudiar la formación de sus nociones y operaciones intelectuales independientemente de la influencia del adulto y la vida social. No hay niños sin relación a un medio colectivo determinado y la denominación de psicología del niño al desarrollo mental individual refiere más a los métodos experimentales propios de esa disciplina que a las nociones explicativas que utiliza o a su objeto de investigación.” Op. cit., pag. 22.

²³⁹ J. Piaget, “Introducción a la epistemología genética” Vol. III, PUF, París, 1951; “Las operaciones lógicas y la vida social”, Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de Ginebra”, Ginebra, 1945.

Cuando las diversas expresiones del pensamiento se hacen objeto de análisis sociológico, dando lugar a una sociología del conocimiento, la sociología condiciona a la epistemología genética en su propio objeto de estudio.

Situándose en el plano de las formas colectivas de manifestación del pensamiento humano, Piaget encuentra, a partir de un análisis sociogenético de los productos intelectuales tres sistemas cognoscitivos paralelos a los que surgen del análisis del desarrollo del pensamiento individual.

En primer lugar, y en el punto de partida del proceso cognitivo a nivel social, pueden identificarse – como primer modo de relación entre sujeto y objetos - un conjunto de técnicas ligadas al trabajo material, el cual involucra acciones ejercidas sobre la naturaleza y los objetos. Estas relaciones son susceptibles de mayor o menor eficacia, pero su toma de conciencia es parcial ya que se liga a los resultados obtenidos y no a la comprensión de las relaciones involucradas, tal cual sucede en la asimilación práctica a los esquemas de acción sensoriomotriz en las primeras etapas cognitivas del individuo .

En segundo lugar, las formas más complejas del pensamiento humano – el pensamiento científico - que en parte prolonga o enriquece retroactivamente las técnicas, añadiendo a la acción una comprensión de las relaciones, sustituyen la acción material por operaciones de cálculo, deducción y explicación que no son otra cosa que acciones y técnicas interiorizadas. El pensamiento científico tiene su analogía en el pensamiento operatorio individual, en el cual los objetos se asimilan por operaciones, que prolongan la coordinación de las acciones pero a través de una descentración sistemática respecto al yo y las nociones subjetivas.

El proceso constructivo que va de las formas embrionarias a las más complejas, no consiste en una integración directa y simple de esquemas iniciales en ulteriores, sino en una fundamental inversión de sentido que sustrae las relaciones de la primacía del propio punto de vista para reunir las relaciones en sistemas que subordinan ese punto de vista a la

reciprocidad de todos los puntos de vista posible y a la relatividad inherente a los agrupamientos operatorios.

Entre estos dos sistemas, media un tercero consistente en un conjunto de formas colectivas de pensamiento que no son ni técnicas ni operatorias, sino que son básicamente sociocéntricas. En ellas Piaget involucra a las ideologías de todo tipo, cosmogónicas o teológicas, políticas o metafísicas, escalonadas entre los sistemas representativos más primitivos y los sistemas reflexivos más refinados. Se trata de un sistema de pensamiento análogo al propio de la asimilación representativa a esquemas egocéntricos del pensamiento [ver parte II de este capítulo], en la medida en que no constituye aún operaciones coordinadas sino acciones interiorizadas aisladas.

Si la ciencia y la técnica se centran en las relaciones objetivas entre los hombres en sociedad y el universo, las formas sociocéntricas manifiestan una representación de las cosas que centra el universo en las aspiraciones y conflictos de la sociedad humana. Es decir son formas ideológicas²⁴⁰, en la acepción que Marx y la sociología del conocimiento le han dado al término.

Toda sociología del conocimiento que ignore el proceso de descentración que supone el pensamiento científico, respecto a estas otras formas colectivas de la representación humana, **propondrá una mirada de las productos de la conciencia colectiva como si fueran un solo bloque, sin diferenciar la heterogeneidad de formas**

²⁴⁰ "Lo"ideológico en nuestro discurso se refiere a cierto campo de relaciones sociales que se establecen usando como mediaciones ciertas "imágenes", "palabras", "verbalización", "gestos; es decir, un conjunto instrumental-lenguaje (cualquiera sea su nivel de desarrollo; aunque es obvio que según sea ese nivel, tendrá un significado y un carácter social distintos) que ha sido construido históricamente por ciertas fracciones de las clases en su relación específica con otras fracciones y consigo misma; cuya función fundamental hace al reforzamiento (a la "reproducción") de ciertas tendencias (de relaciones sociales preexistentes) y a la negación, impedimento, rechazo de otras también preexistentes. Se trata de una "sordera" activa, de una forma de lucha, de enfrentamiento en el campo de las formas más embrionarias del conocimiento.

En este sentido, es natural que lo ideológico actúe también como "argamasa" en la relación entre fracciones sociales, y a la vez como ariete en los enfrentamientos que estas fracciones asumen con el resto de la sociedad. Pero lo sustantivo es que lo "ideológico" es un sistema de relaciones sociales que se comporta siguiendo las leyes propias de un lenguaje. Según sean los territorios sociales tendrá sus traducciones; y sabido es que entre los diferentes lenguajes no hay necesariamente una relación de "uno a uno". Marín, J. C., "Los hechos armados", Ediciones PICASO/ La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1996.

que asume la reflexión colectiva en función de los distintos tipos de interacciones sociales que cada una de ellas involucra, y sin distinguir el carácter de las relaciones del proceso de conjunto que las enlaza en una reestructuración continua, invirtiendo radicalmente su sentido, a pesar de la procedencia genética de las más complejas, respecto a las primitivas o primarias.

Esta mirada monolítica de la “conciencia colectiva” caracteriza toda la tradición sociológica durkheimiana. En ella, el conjunto de productos intelectuales colectivos - incluyendo las formas racionales de pensamiento que caracterizan la ciencia - son la expresión ideológica o simbólica del constreñimiento ejercido por el grupo social sobre las conciencias individuales. Estas formas son sociomórficas, es decir, la manifestación representativa de las formas asumidas por la organización social. En la medida en que lo social se conceptualiza como una totalidad unívoca que ejerce presión sobre los individuos, el pensamiento sacralizado, sea totémico o teológico, es la forma originaria de todas las expresiones asumidas por la conciencia colectiva.

Las formas representativas de la conciencia no se diferencian en la medida en que se derivan de una noción indiferenciada del todo social cuyas únicas relaciones sociales consisten en un ejercicio de constreñimiento sobre las conciencias individuales.

La visión durkheimiana de la unidad y continuidad de las formas de la conciencia colectiva se alimenta entonces de su concepción de la totalidad social. Totalidad a la vez dependiente de un factor indispensable. Este factor es el consenso social. El constreñimiento de lo social sobre la conciencia individual se ejerce a través de el instrumento de la construcción de un consenso. El conjunto de creencias e ideas compartidas por los miembros de una comunidad es la precondition de la existencia de lo social. Sin este vínculo o argamasa simbólica- ideológica, la sociedad como tal se diluye. Y el consenso, entendido como conjunto de creencias compartidas por un grupo humano, está en la base de todas las representaciones colectivas. De este modo, la intervención de los procesos sociales en el origen de las formas colectivas del pensamiento humano, queda

reducido a la dimensión del consenso social, del acuerdo de los espíritus, al reconocimiento colectivo, a las creencias sociales, a la opinión común. La resultante de esta concepción, es la asimilación de las formas racionales a cualquier otro modo de pensamiento colectivo: mítico, simbólico, religioso.

Si se adscribe a la noción durkheimiana de que la verdad de un hecho para el hombre en sociedad, descansa en el acuerdo de los espíritus, se concluye que todo acuerdo de espíritus engendra una verdad. En esta concepción de unidad y continuidad de la conciencia colectiva, se asimila lo verdadero al consenso universal.

Pero la opinión general o multiseccular no es commensurable, ni equivalente, al criterio de verdad del pensamiento racional que, al descartar toda referencia a un absoluto externo o interno, lo establece en función del intercambio de puntos de vista que pueden o no converger a partir de la utilización de instrumentos y procedimientos reflexivos comunes. Cualquier individuo que los emplee puede llegar al mismo resultado intelectual. En tal sentido se trata de un conocimiento comunicable y socializable, es decir, de un conocimiento descentrado respecto al propio punto de vista. En otras palabras, el acuerdo de espíritus necesario al conocimiento racional, no es el acuerdo estático de una opinión común sino *“la convergencia dinámica que resulta del empleo de instrumentos de pensamientos comunes; dicho de otra manera; el acuerdo establecido por medio de operaciones semejantes utilizadas por los diversos individuos”* ²⁴¹

Si el carácter social de los modos de pensamiento o conocimiento colectivo no puede ser reducido a la dimensión del consenso social expresado por las representaciones colectivas, ni a meras relaciones de constreñimiento exterior de las conciencias por el todo social, ¿en qué radica la naturaleza social de las formas de conocimiento colectivo, incluyendo a los instrumentos del pensamiento individual?

La epistemología genética piagetiana traza los primeros lineamientos de una posible respuesta al demostrar, en sus experiencias de investigación, que **la heterogeneidad**

²⁴¹ Ob. cit., p. 92.

estructural de las formas epistémicas colectivas, así como también la diversidad cualitativa de los estadios psicogenético del desarrollo epistémico individual, está estrechamente imbricada al carácter heterogéneo de las interacciones y relaciones sociales que intervienen en su construcción.

La naturaleza social de la lógica – como modo descentrado de reflexión humana - es lo suficientemente ilustrativa al respecto, descartando de plano el método global de descripción de las formas de conciencia colectiva.

El estudio del desarrollo lógico inherente al pensamiento operatorio individual, como al pensamiento científico alcanzado por la organización de la vida del hombre en sociedad, hace observable la estrecha correlación existente entre la constitución de las operaciones lógicas y ciertas formas de cooperación, intercambio o colaboración social.

3.a) Sociogénesis de la construcción mental de la lógica

Si se analiza la cuestión, en el plano psicogenético de construcción de la lógica, surgen dos hechos esenciales: el primero, que las operaciones lógicas proceden de la acción; el segundo, que el paso de las operaciones irreversibles a las reversibles²⁴² va acompañado necesariamente de una socialización de las acciones, procediendo del egocentrismo a la cooperación.

La lógica no es un mecanismo innato sino un equilibrio móvil que caracteriza el término del desarrollo. Se construye en un proceso de equilibración cuyas fases anteriores al equilibrio terminal son prelógicas. Los dos aspectos centrales de la lógica individual son:

²⁴² La *reversibilidad* operatoria consiste en un sistema de operaciones (adición o sustracción lógica, seriación según diferencias ordenadas, correspondencia, implicación, etc.) susceptibles de composición entre sí por *agrupamientos* diversos, los cuales constituyen la forma de equilibrio final alcanzada por la coordinación de las acciones, una vez interiorizadas. El *agrupamiento* es un sistema de operaciones tal que el producto de dos operaciones del sistema sigue siendo una operación del sistema; tal que cada operación comporte una inversa; tal que el producto de una operación directa y su inversa equivalgan a una operación nula o idéntica; tal que las operaciones elementales sean asociativas y tal que una operación compuesta con ella misma no sea modificada por esta composición.

la continuidad funcional del desarrollo concebido como una marcha hacia el equilibrio pero heterogeneidad de las sucesivas estructuras que señalan las etapas de esta equilibración.

Pero lo relevante desde el punto de vista de la sociogénesis, es que estas sucesivas etapas se constituyen en íntima correlación con las sucesivas etapas de socialización del individuo.

En primer lugar, y antes de la aparición del lenguaje, se dan las estructuras sensoriomotrices, que hunden sus raíces en la organización refleja hereditaria y conducen a la construcción de esquemas prácticos tales como los del objeto, los desplazamientos en el espacio próximo, etc.

Desde la aparición del lenguaje y la función simbólica en general, las acciones efectivas del período precedente se doblan en acciones ejecutadas mentalmente, es decir en acciones imaginadas que se ejercen sobre la representación de las cosas y no ya solamente sobre los propios objetos materiales. La forma superior de pensamiento alcanzado en esta etapa es el pensamiento intuitivo o figurativo que evoca configuraciones de conjunto, como seriaciones y correspondencias, pero sólo a título de figuras y sin reversibilidad operatoria. Este pensamiento intuitivo realiza un equilibrio superior al de la inteligencia sensoriomotriz pues completa la acción por anticipaciones y reconstituciones representativas, pero es un equilibrio incompleto e inestable, respecto del que caracteriza la etapa siguiente.

En el tercer período, las acciones ejecutadas mentalmente conducen a un equilibrio estable correspondiente al comienzo de las operaciones lógicas, bajo la forma de operaciones concretas. La novedad de esta etapa es la reversibilidad y composición del conjunto en agrupamientos operatorios. Pero sólo se realizan en el terreno concreto, a través de la manipulación de los objetos.

Solamente a partir de la última etapa estas operaciones concretas se traducen en una lógica de proposiciones u operaciones formales, las cuales reúnen a estas operaciones concretas por medio de nuevas operaciones de implicación o exclusión.

La sociogénesis del conocimiento se plantea como interrogante, a propósito de estas estructuras, no sólo si son necesarios los factores sociales para que el individuo alcance la organización de estas acciones interiorizadas y reversibles, sino cuál es el carácter de estos factores sociales.

Precisamente el carácter heterógeno de las interacciones sociales propias de las distintas etapas de la socialización intelectual se corresponde con la heterogeneidad estructural de las etapas de desarrollo lógico.

Si bien la socialización individual comienza con el nacimiento, durante el período sensoriomotor precedente a la aparición del lenguaje afecta poco a la inteligencia como tal. Si bien el niño imita antes de hablar, sólo imita los gestos que puede ejecutar espontáneamente, o aquellos de los que adquiere una comprensión suficiente. Esta inteligencia preverbal es una organización de percepciones y movimientos del individuo abandonado a sí mismo.

En el segundo período, sus estructuras intuitivas y preoperatorias ya presentan un comienzo muy significativo de socialización, pero en una situación intermedia entre la naturaleza individual del primer período y la cooperación propia del tercero. Desde el punto de vista de los medios de expresión necesarios para los intercambios y la constitución de representaciones, se constata que aunque el lenguaje aprendido le ofrece al niño un sistema completo de signos colectivos, estos signos verbales no son comprendidos todos de golpe. Por largo tiempo se completan con un sistema no menos rico de símbolos individuales que abundan en el juego de la imaginación (juego simbólico), en la imitación representativa (diferida) y en las imágenes múltiples en que se apoya su pensamiento. Pero básicamente esta etapa se caracteriza por un egocentrismo a medio camino de lo individual y lo social y que puede definirse por una indiferenciación del punto de vista propio y el ajeno [ver parte II, punto]

“Ahora bien, existe una estrecha relación entre este carácter egocéntrico de los intercambios individuales y el carácter intuitivo o preoperatorio del pensamiento propio en las mismas edades: todo pensamiento intuitivo está en efecto ‘centrado’ sobre una configuración perceptiva privilegiada que corresponde o bien al punto de vista momentáneo del sujeto, o bien a su actividad, pero sin movilidad en las transformaciones operatorias posibles, es decir, sin ‘descentraciones’ suficientes. En cuanto a las presiones intelectuales ejercidas por los mayores y los adultos, su contenido se asimila a estos esquemas egocéntricos y sólo superficialmente llega a transformarlos.” ²⁴³

El período de las operaciones concretas, se corresponde con un neto progreso en la socialización. El niño es capaz de colaboración con sus pares, capaz de intercambio y de coordinación de puntos de vista, de discusión y presentación concreta ordenada, etc. Es sensible a la contradicción y capaz de conservar datos anteriores. Es decir que los comienzos de la cooperación en la acción y el pensamiento van a la par de un agrupamiento sistemático y reversible de las relaciones y operaciones. De aquí resulta una comprensión posible de las enseñanzas adultas. No son ellos los que forman la lógica sino que la asimilación de las nociones transmitidas exteriormente está condicionada por la estructuración intelectual e interindividual que caracteriza al pensamiento.

La correlación íntima entre lo social y lo lógico se hace más evidente en el curso del cuarto período en que las operaciones formales o simples proposiciones corresponden a las necesidades de la comunicación y el discurso.

Cada progreso lógico equivale de manera indisoluble a un progreso en la socialización del pensamiento. ¿El niño se hace capaz de operaciones racionales porque el desarrollo social lo vuelve apto para la cooperación, o al contrario, hay que admitir que sus adquisiciones lógicas individuales le permiten comprender a los otros y le conducen así a la cooperación? **Se trata de un círculo indisoluble del desarrollo de las acciones u operaciones de la inteligencia y el de las interacciones interindividuales de los**

²⁴³ Op. cit. p. 97.

miembros de toda colectividad, sin que sea posible decidir causa o efecto en este desarrollo circular.

3.b) Sociogénesis de las estructuras lógicas del pensamiento individual en función del desarrollo histórico social

Ahora bien, en el terreno de la sociogénesis de las formas individuales del pensamiento, desde una perspectiva del desarrollo histórico de la organización social, Piaget admite la insuficiencia de evidencia empírica disponible. Si bien para la sociedad ya constituida admite la hipótesis de correlación entre el nivel del pensamiento social y los modos de intercambio de dicho pensamiento, no hay acumulación investigativa que de cuenta de lo que sucede en la génesis de tal proceso, es decir, en el período comprendido entre las etapas más primarias de la organización social de la especie humana – la horda – comparable a las bandas de simios antropoides y la sociedad organizada en posesión de técnicas colectivas y un lenguaje articulado.

Las investigaciones sobre la denominada “mentalidad primitiva” tampoco dan cuenta exhaustiva de las relaciones entre la acción técnica, la inteligencia operatoria y las formas ideológicas o sociocéntricas. Las investigaciones de Levy Brhul, de Durkheim, de Reymond y Meyerson, demuestran que el pensamiento del hombre primitivo desde el punto de vista funcional es comparable al nuestro: el hombre de organizaciones sociales primarias clasifica y utiliza ciertos modos de sistematización y asimilación que anuncian la no contradicción y la identificación. Sin embargo, desde el punto de vista de la estructura, ¿es posible identificar las clasificaciones primitivas con agrupamientos de operaciones concretas o formales? Si los esquemas empleados se quedan a medio camino entre objetos no individualizados en su identidad sustancial y conjuntos no generalizables en clases disyuntas y encajables, no se puede hablar de agrupamientos ni de operaciones formales, sino de un pensamiento preoperatorio o intuitivo.

Ahora bien además, se hace necesario distinguir entre la parte de las representaciones ideológicas ya elaboradas transmitidas obligatoriamente de una

generación a otra y la parte de las interacciones entre individuos que razonan concretamente. Y también clarificar las relaciones entre el pensamiento primitivo y su inteligencia práctica o técnica. La paradoja señalada por Levy Bruhl es que los individuos de sociedades primitivas tienen un tremendo desarrollo de la habilidad técnica, no comparable a sus capacidades reflexivas o deductivas. O bien su inteligencia alcanza el nivel de operaciones concretas y se mantiene bloqueada por una ideología coercitiva, o bien la acción es preoperatoria pero las articulaciones de sus intuiciones prácticas están más próximas a la operación que sus representaciones verbales y míticas.

Este problema muestra la importancia de desentrañar, en la correspondencia localizada entre lógica y vida social, las relaciones entre la técnica y la lógica. Pues además de los intercambios de pensamiento por la comunicación verbal y la transmisión oral de verdades, existen intercambios de acción, consistentes en el ajuste recíproco de movimientos y de trabajos, con transmisión de procedimientos que suponen una cooperación efectiva opuesta a la simple sumisión del espíritu. A cada uno de estos niveles de interacción intelectual le corresponde una estructura intuitiva u operatoria determinada de la inteligencia.

En una palabra, tanto en la evolución mental del individuo, como en la evolución histórica de las mentalidades, la epistemología genética encuentra niveles sucesivos de estructuración lógica, es decir, de inteligencia práctica, intuitiva u operatoria. Cada uno de estos niveles se caracterizan por un cierto modo de cooperación o interacción social cuya sucesión representa el progreso de la socialización técnica o intelectual. A la pregunta de si el carácter de la interacción social es causa o efecto del estadio del desarrollo lógico, Piaget responde con la noción de agrupamiento operatorio.

“Es suficiente determinar en un nivel dado la forma precisa de los intercambios entre los individuos para darse cuenta que estas interacciones están ellas mismas constituidas por acciones y que la cooperación consiste a su vez en un sistema de operaciones, de tal manera que las actividades que el sujeto ejerce sobre los objetos y las actividades de los sujetos cuando actúan unos sobre otros se reducen en realidad a un solo

e idéntico sistema de conjunto, en el cual el aspecto social y el aspecto lógico son inseparables tanto en la forma como en el contenido.”²⁴⁴

Cooperar en la acción es operar en común (co-operación), es decir, ajustar por medio de nuevas operaciones (cualitativas o métricas) de correspondencia, reciprocidad, o complementariedad las operaciones ejecutadas por cada uno de los participantes. Las operaciones de un individuo son vinculables a las de otro individuo, solamente si el individuo ha logrado construir el agrupamiento operatorio consistente en el ajuste de sus propias acciones hasta poder componerlas en sistemas generales aplicables a todas las transformaciones.

Es decir, se trata de uno y el mismo proceso: la cooperación constituye el sistema de operaciones interindividuales o el sistema de agrupamientos operatorios que permiten ajustar unas con otras las operaciones de los individuos; por otra parte las operaciones individuales constituyen el sistema de acciones descentradas y susceptibles de coordinarse unas con otras en agrupamientos que engloben las operaciones ajenas tanto como las propias. La cooperación y las operaciones agrupadas son una sola realidad enfocada bajo dos aspectos diferentes: *“el agrupamiento es la forma común de equilibrio de las acciones individuales y de las interacciónense interindividuales, ya que no existen dos maneras de equilibrar las acciones, y la acción sobre el otro, es inseparable de la acción sobre los objetos.”*²⁴⁵

Lo que es válido en el terreno de las operaciones concretas, lo es también en el de las operaciones formales, es decir, en el terreno del intercambio de pensamiento independientemente de toda acción inmediata. La lógica de las proposiciones es por su propia naturaleza un sistema de intercambios comunicativos, sobre un contenido de objeto. El intercambio de proposiciones como conducta social comporta por sus leyes de equilibrio, el cual consiste en una lógica coincidente con la que usan los individuos para agrupar sus operaciones formales.

²⁴⁴ Op. cit., p. 101.

²⁴⁵ Op. cit. p. 106.

Para que el intercambio sea posible, se debe disponer de una escala común de valores intelectuales, expresables por medio de signos comunes unívocos. Se necesita entonces: a) un lenguaje comparable a un sistema de signos monetarios para el intercambio económico, b) un sistema de nociones definidas que permitan traducir las nociones de los participantes al sistema del otro, c) un cierto número de proposiciones fundamentales que pongan en relación estas nociones admitidas por convención y se puedan referir en caso de discusión.

En el intercambio cooperativo se dan estas tres condiciones, no es así en el intercambio egocéntrico o de constreñimiento. El equilibrio no puede alcanzarse cuando por egocentrismo intelectual los participantes no pueden coordinar sus puntos de vista, faltando la escala común de valores y la reciprocidad. De este modo no se alcanza la conservación pues cada interlocutor toma las palabras en sentido diferente y no se puede recurrir a las proposiciones admitidas anteriormente como válidas, pues el sujeto no se siente obligado a ello. Cuando interviene el constreñimiento, la escala común de valores se debe a una especie de cotización obligatoria por la autoridad de usos y tradiciones, y a falta de reciprocidad, la obligación de conservar las proposiciones anteriores sólo funciona en un solo sentido. Por muy cristalizado que parezca así un sistema representativo, en realidad comporta un falso equilibrio, que será dislocado solamente con la libre discusión.

El estado de equilibrio sólo se alcanza con la cooperación autónoma – ni anómica como en el egocentrismo ni heterónoma como en el constreñimiento social - fundada en la reciprocidad e igualdad de los participantes. Esta cooperación se realiza con un sistema de normas – y no con la anomia ilusoria de un libre intercambio - cuyos agrupamientos coinciden con los de la misma lógica de las proposiciones. Estas normas básicas son: el principio de identidad que mantiene invariante una proposición en el curso de los intercambios posteriores, y el principio de contradicción que conserva su verdad si se reconoce como verdadera o su falsedad en caso contrario, sin posibilidad de negarla y afirmarla al mismo tiempo.

Por otra parte, los participantes siempre deben volver hacia atrás para poner de acuerdo las proposiciones actuales con las anteriores. La conservación obligada no es estática sino que depende de la reversibilidad operatoria fuente de coherencia de cualquier construcción formal. El agrupamiento es un sistema de sustituciones posible en el seno de un mismo pensamiento individual (operaciones de la inteligencia) o bien de un individuo a otro (cooperación social entendida como un sistema de cooperaciones). Estas dos clases de sustituciones constituyen una lógica general, colectiva e individual a la vez, que caracteriza la forma de equilibrio común tanto a las acciones sociales como a las individualizadas.

3. c) Sociogénesis de las formas colectivas de representación de los grupos humanos

En los puntos 3.a) y 3.b) el análisis de la lógica se plantea como modo ilustrativo del involucramiento ineludible de la sociogénesis en el desarrollo intelectual a nivel psicogenético, tanto desde una perspectiva sincrónica como diacrónica del desarrollo histórico de la evolución social a nivel organizativo. La génesis y estructuración de lógica es el mejor ejemplo que la epistemología genética piagetiana nos ofrece sobre la estrecha imbricación de psico y sociogénesis.

Sin embargo, como advertimos en el punto 1 de este capítulo, el análisis sociogénico del conocimiento humano, no puede involucrar solamente el problema del carácter de los procesos de socialización de las funciones mentales intelectuales a nivel individual –es decir no puede reducirse al aspecto social de la psicogénesis - sino que necesariamente debe abarcar las otras escalas de desenvolvimiento de los procesos sociales. Queda pendiente plantear, entonces, el problema de la sociogénesis de las formas colectivas de representación o conocimiento configuradas por los grupos humanos a lo largo del desenvolvimiento histórico, tanto en sus formas “sociocéntricas” – mitos, religiones, ideologías, pensamientos metafísicos, etc. - como descentradas – el pensamiento científico.

Piaget aborda esta escala analítica de las configuraciones epistémicas - sobre la cual reconoce ausencia de acumulación investigativa - en su relación con la psicogénesis cognitiva, en una de una de las investigaciones que realiza, casi al final de su

vida, junto con Rolando García.²⁴⁶ En ella, los autores analizan la evolución genética de la teorización y conceptualización propia del pensamiento científico en matemáticas y física, y su analogía con las leyes de estructuración y funcionamiento de la psicogénesis epistémica.

Sus conclusiones los habilitan a formular los mismos problemas generales comunes a todo desarrollo epistémico.

Obviamente que el análisis exhaustivo de estos procesos, excede las posibilidades de este trabajo, pero permítaseme hacer algunas referencias mínimas que configuren un contexto interpretativo adecuado a la sociogénesis de las formas de conocimiento configuradas por los grupos humanos en su desenvolvimiento histórico social.

La conclusión central de su investigación postula la identificación – funcional , no estructural – de instrumentos, mecanismos y procesos análogos en la evolución cognitiva psicogenética y en la evolución sociogenética del pensamiento científico. Concluyen que los dos tipos de análisis conducen a encontrar, en todos los niveles de la psico y sociogénesis, instrumentos comunes en la adquisición de conocimientos, procesos similares que resultan de su aplicación y mecanismos de conjunto que imprimen a los procesos una dirección general. En particular localizaron el modo en que se logra progresar de una etapa cognitiva a la siguiente, a través del mecanismo general de la equilibración. [cuestión desarrollada en el capítulo 3, parte I]

Se trata de la identificación de la secuencia en que se produce el desarrollo cognitivo. Cada estadio involucra diferentes grados de conocimiento que evolucionan como grados de integración. Comportan ciertas formas de equilibrio no permanente, dinámico, de intercambio con el exterior.

²⁴⁶ El Dr. García es físico y epistemólogo, ex Decano de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (1957/1966). La investigación de referencia fue comenzada en el año 1967, sus resultados fueron redactados entre 1974 y 1980, editándose por primera vez en 1982 con el título "Psicogénesis e Historia de la Ciencia". La versión en la que me baso es la de Siglo XXI Editores, México, 1989.

Tanto en la psicogénesis como en la historia de la ciencia, el estadio más primario es de carácter “*intra*”, el cual se descubren un conjunto de propiedades de los objetos, sin otras explicaciones que no sean locales y particulares.

Las razones sólo son identificable a nivel “*inter*”, propias de un estadio posterior, producto del descubrimiento de transformaciones y relaciones entre objetos características de esta etapa. Finalmente, sólo en el último fase del proceso se localizan las razones que vinculan las transformaciones o relaciones en un sistema total, propia de las estructuras características de un “*trans*”.

*“Ahora bien, estos mecanismos de pasaje que constituyen, pues, el objetivo central de nuestra obra presentan por lo menos dos caracteres comunes a la historia de la ciencia y a la psicogénesis: uno acerca del cual hemos insistido muchas veces, pero otro que nos parece nuevo. El primero de esos mecanismos está constituido por un proceso general que caracteriza a todo progreso cognoscitivo: consiste en que, cada vez que hay un rebasamiento, lo que fue rebasado está de alguna manera integrado en el rebasante (lo cual está lejos de ser el caso fuera de los rebasamientos cognoscitivos, ni aún en biología). El segundo mecanismo de pasaje, que hasta ahora no había sido estudiado pero que constituye el tema central de esta obra, es un proceso que nos parece también de naturaleza completamente general: el proceso que conduce de lo intra-objetal (o análisis de los objetos) a lo inter-objetal (o estudio de las relaciones y transformaciones) y de allí a lo trans-objetal (o construcción de estructuras). El hecho de que esta tríada dialéctica se reencuentre en todos los dominios y en todos los niveles, nos parece la principal adquisición a la cual alcanzamos con nuestro esfuerzo comparativo. En efecto, la generalidad de esta tríada intra, inter, trans, y el hecho de que se la encuentre tanto en el seno de las sucesiones globales como en las subetapas que la integran, constituye sin duda el mejor argumento en favor de una epistemología constructivista.”*²⁴⁷

Este descubrimiento echa por tierra dos creencias generalizadas tanto entre los científicos como en los historiadores de la ciencia: la primera, que no existe relación alguna

²⁴⁷ J. Piaget. Y R. García, “Psicogénesis e Historia de la Ciencia”, ob. cit., Prefacio, pag. 33/4.

de continuidad, entre los estadios más elementales del conocimiento (precientíficos) y su evolución en los niveles superiores (científicos); la segunda, que la significación epistemológica de un instrumento de conocimiento es independiente del modo de su construcción.

La escisión entre estadios elementales y más evolucionados o complejos del conocimiento se asienta en la convicción de un desarrollo evolutivo en la cual unas etapas reemplazan a otras sin ninguna vinculación entre sí.

Ejemplos extraídos de la historia de la ciencia y la psicogénesis de los sistemas nocionales (mecánicas, geométricas y algebraicas) en el individuo demuestran la falsedad de esta hipótesis.²⁴⁸ Piaget y García, a través de ellos, ilustran no sólo como los estadios sucesivos en la construcción de las diferentes formas del saber son secuenciales - cada uno resultado de las posibilidades abiertas por el precedente y condición necesaria de la formación del siguiente - sino que cada nuevo estadio comienza por una reorganización, a otro nivel, de las principales adquisiciones logrados en los precedentes.

Precisamente es un problema para la epistemología comprender cómo el sujeto partiendo de niveles muy bajos con estructuras prelógicas arribará más tarde a normas racionales isomórficas a las que caracterizan el nacimiento de la ciencia; en otros términos, el mecanismo de evolución de las normas precientíficas hasta su fusión con las del pensamiento científico.

²⁴⁸ Las explicaciones sucesivas que los niños dan de la transmisión del movimiento, que se elaboran en función de las operaciones de su propio pensamiento, son sorprendentemente comparables a las explicaciones del *ímpetus* dadas en épocas sucesivas por pensadores como Aristóteles, Buridan o Benedetti. En cuanto a la historia de la geometría sus tres grandes etapas - del pensamiento griego hasta el s XVIII; la geometría proyectiva de Poncelet y Chasles; la concepción global introducida por Klein (pasando por la geometría descriptiva de Descartes y Fermat y el cálculo diferencial entre la primera y la segunda, y la teoría de los grupos de la segunda a la tercera) - tiene su paralelo en las representaciones espaciales y geométricas del niño, que van de las intuiciones topológicas, la elaboración posterior de nociones proyectivas hasta la construcción de sistemas de referencia abstractos. Para mayor desarrollo se puede ver en la obra citada, los capítulos: 1- De Aristóteles a la Mecánica de Ímpetus, 2- Psicogénesis y Física prenewtoniana; 3- El desarrollo histórico de la geometría, 4- La psicogénesis de las estructuras geométricas.

En la historia de la ciencia, es más fácilmente aceptado que en la evolución cognitiva individual, el proceso de transformación de la significación epistémica de ciertas nociones, integrándose algunas y rectificándose otras permanentemente con la superación de ciertos marcos epistémicos por otros.

Pero el problema no está centrado en la discusión sobre continuidad o discontinuidad en el pensamiento científico, dado que ambas son admitidas por Piaget como características de este desarrollo, el cual compromete aceleraciones, regresiones y rupturas epistemológicas, sino en la necesidad de localizar y caracterizar los grandes períodos sucesivos en el desarrollo de un concepto o perspectiva de conjunto de una disciplina dada.

Es decir, **la cuestión consiste en reconocer la existencia de etapas mismas en la sociogénesis de las formas epistémicas de los grupos sociales y plantearse sobre todo, el porqué de su sucesión.**

Las conclusiones de esta investigación en particular, en el contexto de los resultados de las investigaciones de la epistemología genética en general, habilitan la formulación de problemas comunes a la psico y sociogénesis del conocimiento.

El primero de ellos se vincula al carácter constructivo tanto del sujeto – individual o colectivo – y del objeto epistémicos. Este carácter no es implícito solamente por la naturaleza de la cognición a nivel de su génesis psíquica. **La incidencia de lo social en la determinación de las significaciones culturales de los objetos, situaciones y experiencias a asimilar, así como también en la identidad asumida por el sujeto epistémico colectivo - su capacidad “observacional” y “conceptualizadora” de lo real acotada por su posicionamiento en la estructura social - es la otra fuente de alimentación del carácter constructivo de los dos polos de la relación de conocimiento. La relación sujeto / objeto es también una relación social.**

La sociología del conocimiento, como ya lo advertimos, ha puesto de relevancia como la concepción del mundo de un grupo social, como estructura total ideológica prevaleciente en cada momento histórico, dependiente de las relaciones de fuerza y poder que estructuran el orden social, incide en el contenido atribuido a objetos y relaciones, así como a los esquemas e instrumentos de asimilación, propios de las diversas formas representativas que se dan a nivel colectivo los seres humanos.

Sin embargo, como también señalamos, no ha dilucidado los mecanismos específicos, concretos por los cuales se producen las configuraciones intelectuales colectivas.

Como hemos consignado, la epistemología genética piagetiana avanza en esta dirección, cuando complejiza el análisis del conocimiento introduciendo como dimensiones heterogéneas, pero complementarias, la psico y sociogénesis epistémica, sentando las bases fundacionales de un prometedor campo disciplinario.

El sujeto epistémico, sea un individuo o un grupo colectivo, está inmerso en un contexto social, cultural e ideológico determinado que predetermina el modo en que se vincula con otros objetos y sujetos. Si la significación del objeto también se configura en un sistema de relaciones sociales, queda claro que en el proceso de interacción cognitiva, ninguno de los dos son neutros.

El sistema de relaciones operantes en la conformación y legitimación de las diversas formas sociocéntricas de conocimiento en cada período histórico, incluida la ciencia en determinadas etapas de su desarrollo, se derivan de un “*marco epistémico social*” que delimita la constitución de ciertos objetos, problemas y cuestiones como observables en la asimilación cognitiva, dejando otros inobservados, así como los procedimientos considerados legítimos para su abordaje.

En ese marco intervienen tanto factores sociales propios de las relaciones de confrontación y cooperación inherentes al orden social, así como factores estrictamente epistémicos.

Estos factores epistémicos, en el plano sociogenético comprometen instrumentos, mecanismos y procesos cognitivos análogos a los de la psicogénesis – inherentes al proceso de equilibración cognitiva- con la diferencia sustantiva de que la fuente epistémica originaria se asienta ya no en el plano de la acción, sino de la cooperación entendida como co-operación o correspondencia entre acciones, es decir de la cooperación o intercambio social.

Tal cual puntualizamos, esta cooperación se realiza plena y objetivamente sólo cuando se trata de formas representativas operatorias y descentradas de pensamiento –las que caracterizan al pensamiento científico -las cuales permiten una correspondencia o encajamiento operatorio, es decir un intercambio reversible entre las acciones sociales realizadas por diversos sujetos. Cuando no se alcanza este estadio, las formas sociocéntricas o ideológicas expresan puntos de vista subjetivos, no intercambiables ni controlables por procedimientos normativos, teñidos por intereses parciales y autojustificativos de los valores asumidos por un grupo social.

Ahora bien, estos factores epistémicos , articulados a los sociales, configuran un *marco epistémico social*, definido como un modo o concepción “natural” de considerar el universo y sus relaciones – una episteme en el sentido de Foucault²⁴⁹ articulada a una concepción del mundo en el sentido de Mannheim -en un período histórico dado, sin imposición externa explícita , aunque sí obviamente implícita.

Se trata de una concepción que compromete un aparato conceptual y el funcionamiento de esquemas de asimilación inherentes al saber aceptado, que se transmite generacionalmente. Piaget y García ofrecen el ejemplo de la mecánica de Newton que tardó más de treinta años en ser aceptada en Francia - no por error de cálculo ni por resultados experimentales que refutaran sus afirmaciones, sino simplemente por no considerarla “física”, por cuanto no daba explicaciones físicas de los fenómenos. El mismo concepto de explicación física estaba en tela de juicio. Las mismas explicaciones newtonianas que décadas después serían universalmente aceptadas como modelo de la explicación científica.

²⁴⁹ M. Foucault, “Las palabras y las cosas”, Siglo XXI Editores, México, 1999.

¿Por cuáles mecanismos actúan los factores sociales del marco epistémico social? Ya señalamos que el sujeto asimila los datos de los objetos circundantes con un arsenal de instrumentos cognoscitivos. También este arsenal le permite asimilar la información transmitida socialmente. Esta información refiere a objetos y situaciones previamente interpretados por la sociedad. A partir de la adolescencia, con el desarrollo de las estructuras lógicas fundamentales necesarias a la constitución de los instrumentos básicos del desarrollo cognitivo posterior, además de estos instrumentos, el sujeto dispone de una *weltanschauung* o concepción del mundo que condiciona la asimilación ulterior de cualquier experiencia. Ella actúa en diferentes niveles y de diferente manera en cada nivel.²⁵⁰

Si la dimensión sociogenética es fundamental a la comprensión de las formas intelectuales de la especie humana de diversas épocas, cabe el interrogante de cómo es posible localizar los mismos procesos cognitivos a nivel piscogenético en todos los períodos históricos y grupos sociales. La respuesta a este interrogante radica en la multidimensionalidad del conocimiento humano. Debemos diferenciar los mecanismos de adquisición de conocimiento que el sujeto tiene a su disposición, la dimensión ideológico cultural del sujeto epistémico –individual o colectivo– constituida en un sistema de relaciones sociales específicas, y la significación atribuida al objeto a asimilar. La influencia social es patente en lo segundo y tercero, pero no en lo primero.

Que la atención se dirija a ciertos objetos y no otros, que los objetos se sitúen en determinados contextos, que las acciones del sujeto se dirijan en ciertas formas y no otras es influido por el contexto social. Los mecanismos cognitivos del ser humano para adquirir

²⁵⁰ Los autores nos proveen de un ejemplo histórico de dos concepciones del mundo que conducen a dos explicaciones físicas diferentes. La mecánica que va de Aristóteles a Galileo no sólo no llegó a formular el principio de inercia sino que rechazó como absurda la idea de un movimiento permanente no ocasionado por la acción constante de una fuerza. Su concepción del mundo era estática, el reposo era el estado natural de los objetos del mundo físico. Contrariamente, ya en el s V a. c. un pensador chino afirmaba que la cesación del movimiento se debía a una fuerza opuesta, sin la cual éste nunca se detendría. El mundo era pensado en constante devenir y por tanto el movimiento no necesitaba explicarse, sino el cambio y el reposo. La civilización occidental tardó dos mil años en arribar a esta concepción.

el conocimiento de esos objetos en dichos contextos con sus significaciones socialmente determinadas no son modificados por dichas condiciones sociales.

En la articulación de las dimensiones en juego, lo absurdo y lo evidente, lo observable e inobservable – los obstáculos²⁵¹ para la observabilidad de objetos, situaciones y problemas - está determinado por el marco epistémico social. Puede ser definido en términos de las precondiciones intelectuales e históricas que posibilitan “pensar un pensamiento” o no pensarlo, formular o no un interrogante, hacerlo desde determinada perspectiva, y no de otra; resolverlo o no, con determinados procedimientos y operaciones, etc. En buena parte el sedimento de este marco epistémico se nutre de la conjunción de factores políticos, económicos, filosóficos y religiosos .

Una vez constituido el marco en el caso del pensamiento científico , es, a juicio de los autores, indiscernible la contribución proveniente de los factores sociales y la de los factores intrínsecos al sistema cognitivo, invariantes históricamente. Objetivado como un todo articulado, opera como una ideología que condiciona el desarrollo ulterior de la ciencia. Esta ideología es el obstáculo epistemológico para lo observabilidad de problemas fuera del marco conceptual aceptado. Sólo en las épocas de crisis hay una ruptura de la ideología dominante y se pasa a un estadio diferente con un nuevo marco epistémico.

A diferencia de Bachelard que identifica en el “irracionalismo precientífico” el mayor obstáculo epistémico para el pensamiento científico, presuponiendo una ruptura absoluta entre ambos, Piaget y García localizan una continuidad entre las formas sociocéntricas (precientíficas) y descentradas (científicas) del conocimiento, por la identidad de los procesos que están en juego en la equilibración cognitiva, aceptando sin embargo que el pasaje de un estadio a otro del proceso compromete una reestructuración epistémica, en el sentido de cambio del marco epistémico social.

²⁵¹ El concepto de *obstáculo epistemológico* fue formulado por G. Bachelard en “La formación del espíritu científico”, Siglo XXI Editores, México, 1987.

De este modo , las formas representativas de los grupos sociales, a nivel colectivo pueden ser analizadas desde un punto de vista sincrónico, por el conjunto de valores, signos y normas que comprometen, como desde un punto de vista diacrónico, genético, histórico y constructivo: el orden y lógica de su configuración remiten a una secuencia histórica de etapas o estadios comprometidas en el proceso en su conjunto. Así podemos encontrar, en el desenvolvimiento histórico de la especie humana, formas primarias de la concepción del mundo – las representaciones totémicas, míticas, mágicas y religiosas- y formas más complejas y objetivas como las involucradas en el pensamiento científico.

De modo tal que los estadios más complejos de la sociogénesis del conocimiento no surgen exabrupto, de la nada, sino que son la resultante de la reequilibración de las formas epistémicas inherentes a las etapas iniciales, primarias, de la organización social. En otras palabras expresan la resultante de la larga evolución histórica de la especie humana en la transformación práctica de sus condiciones de vida, y sus modos de reflexión.

4. Los estadios iniciales de la concepción del mundo en los grupos sociales : las formas elementales de la vida religiosa en la teoría sociológica de Emile Durkheim

*“En el fondo, el concepto de totalidad, el de sociedad y el de divinidad son, probablemente, aspectos distintos de una única noción”*²⁵²

Los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho de sí mismo y del mundo son de origen religioso. La religión es al mismo tiempo una cosmología y una especulación sobre lo divino y en tal sentido, Durkheim encuentra en ellas, desde su surgimiento con las primeras formas de organización social, el cumplimiento de las funciones que en sociedades más complejas realizan la filosofía y la ciencia.

Ella ha contribuido a formar las nociones primarias de tiempo, de espacio, de género, de causa, de sustancialidad, de personalidad, etc.²⁵³ Todas estas nociones

²⁵² Durkheim, E., “Las formas elementales de la vida religiosa”, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

organizan y operan en la reflexión humana, y esencialmente configuran un capital intelectual de nuestra especie forjado durante siglos. Se trata de un conjunto de representaciones, que proveen del mínimo conformismo lógico necesario para la vida social y la acción común.²⁵⁴ Como instrumentos de la razón, traducen estados de la colectividad. Su autoridad y necesidad en la reflexión racional proviene de la autoridad de la sociedad, la cual realiza a través de ellas un conjunto de condiciones necesarias para la acción en común. Como resultantes de la cooperación social, las diversas formas representativas – de la mitología a la ciencia – manifiestan sólo diferencias de grado, lo cual no implica que entre ellas no haya diferencias significativas.

En este sentido, la concepción religiosa del mundo, como sistema de representaciones y creencias colectivas de las que se deriva una práctica social específica, asume en la sociología de Emile Durkheim un carácter esencial y permanente en la medida en que expresa la “naturaleza” de la humanidad. El hombre, por esencia, tiene una naturaleza religiosa así como tiene una naturaleza social. Es por ello que la vida religiosa se manifiesta desde el mismo origen de la organización de la vida del hombre en sociedad, es decir, ya en las formas más primarias de organización social pueden identificarse formas elementales de vida religiosa. **Pues la vida social, en esa etapa organizativa de la colectividad, se realiza a través de las formas religiosas o sagradas.** Y todas las formas religiosas, de las más simples a las más evolucionadas, son ilustrativas, a los ojos de Durkheim, de la naturaleza humana.

El investigador que aplique un método histórico de análisis explicativo puede encontrar formas arcaicas (como el sistema totémico australiano) y formas más evolucionadas (la religión católica apostólica romana) en la vida religiosa. Pero el estudio de la génesis de la religión desde las organizaciones sociales primitivas, hasta la organización social capitalista contemporánea, indica que hay un conjunto de atributos y

²⁵³ Durkheim cita al respecto los trabajos con M. Mauss “De quelques formes primitives de classification” en *L' Année sociologique*, VI, p. 47 y de R. Hertz “La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse” en *Rev. Philos*, 1909.

²⁵⁴ “*Es una particular suerte de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad*” Durkheim, E., “Las formas elementales de la vida religiosa”, op. cit., p 53, Puede encontrarse en esta afirmación el antecedente de la definición de Piaget de la lógica como moral del pensamiento, así como su definición de la moral como una lógica de la acción.

caracteres de lo religioso – una esencia- que perdura hasta nuestros días. Esta perduración por siglos expresa, precisamente que la religión se funda en la naturaleza de las cosas, caso contrario hubiera desaparecido.

Esa esencia o naturaleza común de las formas primitivas y actuales, más allá de que las últimas impliquen el desarrollo y complejización de los atributos de las primeras (de las cuales se derivan) consiste en su respuesta a las mismas necesidades humanas, su desempeño de las mismas funciones, su derivación de las mismas causas. Todos los sistemas de creencias y cultos tienen un núcleo duro de representaciones comunes, y actitudes rituales, fundamentales, que a pesar de la diversidad de formas que revisten, tienen siempre la misma significación objetiva y la misma función. Estos elementos permanentes constituyen lo eterno y humano de la religión.

La complejidad de las religiones contemporáneas dificulta la observación de los elementos comunes a las formas religiosas de todas las épocas. Es por ello que Durkheim toma de referencia sociedades inferiores como las del sistema totémico australiano, pues las diferencias y variaciones en ellas se reducen al mínimo por el menor desarrollo de las individualidades y la mayor uniformidad moral e intelectual que confunde el tipo individual con el genérico. La conducta y el pensamiento individual expresan el conformismo social obligatorio.

4.a) La confrontación de Durkheim con distintas teorías sobre la génesis de las formas religiosas

E. B. Tylor²⁵⁵ defiende la teoría del animismo como el elemento fundamental de las religiones primitivas. Este consiste en la creencia social en seres espirituales, que como sujetos conscientes están dotados de poderes superiores a los de los hombres. Estos seres pueden ser tanto las almas de los muertos, los genios, los demonios y las divinidades propiamente dichas. En la medida en que son seres conscientes se puede obrar sobre ellos, a

²⁵⁵ Profesor en Oxford (1832-1917) es uno de los fundadores de las ciencias antropológicas. Su obra “La civilisation primitive” es citada por Durkheim

través de procedimientos psicológicos, intentando convencerles o conmoverles a través de invocaciones, oraciones, ofrendas y sacrificios.

El objeto de la religión es el conjunto de relaciones con estos seres, y la realización de ritos propiciatorios, sacrificios y oraciones es el indicador de la existencia del hecho religioso. Este criterio identificatorio de la religión es tomado por Frazer²⁵⁶ y otros etnógrafos.

Sin embargo, Durkheim reniega de este criterio en la medida en que no en todas las religiones – como por ejemplo el budismo o el jainismo -se encuentra la idea de divinidad en su forma de dioses o espíritus como rasgo principal. La existencia de ritos sin dioses, la emanación de virtudes religiosas que no surgen de figuras divinas, objetivos diversos a la unión del individuo con la diversidad, etc. son hechos que hacen que la religión no pueda ser definida en función de la idea de divinidad.

Desde su perspectiva, el fenómeno religioso está configurado por un conjunto de creencias o sistemas de representaciones, y un conjunto de ritos consistentes en determinados modos de acción.

Lo que distingue a las creencias religiosas es la naturaleza de su objeto. El rasgo distintivo del pensamiento religioso es la división de las cosas en dos dominios: uno comprende lo que es profano y otro que comprende todo lo que es sagrado. Las creencias religiosas configuran *“un sistema de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas.”*²⁵⁷ Los ritos religiosos son reglas de conducta que prescriben como debe comportarse el hombre con las cosas sagradas.

La sacralización –no reducida a la idea de divinidad - es lo que distingue al pensamiento religioso, y el círculo de objetos sagrados es infinitamente variable en su

²⁵⁶ Profesor en Cambridge (1854- 1941). Durkheim cita la obra “Golden Bough“ como el estudio comparado más importante del fenómeno religioso.

²⁵⁷ Op. cit., p. 82.

extensión según las diversas religiones. Lo que caracteriza al fenómeno religioso es la bipartición del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo cuanto existe, pero que se excluyen radicalmente: lo sagrado y lo profano.²⁵⁸

Incluso hay fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión constituida, ya que no están integrados en un sistema. Esto hace que ciertos cultos se mantengan, mientras desaparece el conjunto del que formaba parte. Es lo que le sucede a tantos cultos agrarios, cuando se perpetúan en el folklore.

La pregunta clave para comprender el fenómeno religioso es, en Durkheim, no tanto cómo se hacen los hombres la idea de unos seres diferenciados por su mayor poder, sino **qué es lo que los ha llevado a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, cuando nada de la experiencia sensible parece sugerir una dualidad tan radical.**

4.b) Las formas elementales de la vida religiosa. Magia y Religión. Naturalismo y Animismo.

Magia y Religión remiten a dos ordenes de hechos, emparentados y diversos. Como la religión, la magia se compone de creencias y ritos. Tiene sus mitos y dogmas, pero más rudimentarios, ya que persigue fines técnicos y utilitarios. Tiene sus ceremonias, sus sacrificios, sus oraciones. Las fuerzas que el mago invoca, son de la misma naturaleza que los seres y fuerzas invocados por la religión: almas de los muertos, demonios, divinidades o dioses.

²⁵⁸ “Cuando cierto número de cosas sagradas mantienen entre sí relaciones de subordinación y coordinación, formando un sistema con cierta unidad, pero que no entra, a su vez, en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y sus correspondientes ritos constituyen una religión...Cada grupo homogéneo de cosas sagradas, o incluso cada cosa sagrada de cierta importancia, constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay ninguna religión, por unitaria que pueda ser, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Hasta el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, que por otro lado es triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc.” Op. cit. p. 89.

Sin embargo, la religión desprecia marcadamente a la magia. Como ponen de relieve Hubert y Mauss²⁵⁹, en los procedimientos del mago hay algo fundamentalmente antirreligioso: vuelven del revés las ceremonias religiosas, profanan las cosas santas.

Durkheim encuentra una línea demarcatoria de ambos dominios en la constitución religiosa de una Iglesia. Las creencias religiosas son comunes a determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que le son propios. Creencias que no sólo son admitidas a título individual por los miembros de una comunidad, sino que son el objeto del grupo y constituyen su unidad.

*“Una iglesia es una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas.”*²⁶⁰

Con las creencias mágicas sucede algo completamente distinto. Su objeto no es vincular los hombres entre sí en un mismo grupo o un mismo cuerpo moral. Los lazos entre el mago y los individuos no son duraderos. Los magos tienen una clientela, no una Iglesia. Sus clientes se ignoran entre sí. En cambio, la religión es inseparable de la idea de Iglesia.

Una iglesia no es una cofradía sacerdotal sino **la comunidad moral formada por los creyentes en una misma fe, tanto fieles como sacerdotes.** En la magia falta cualquier comunidad de este tipo.²⁶¹

Así, la religión es definida por Durkheim como *“un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas*

²⁵⁹ Durkheim cita su obra “Théorie générale de la magie” en “L’Année sociologique”, t. VII, p. 83 y 84.

²⁶⁰ Ob. cit., p.93.

²⁶¹ Esta diferencia ya había sido señalada por Robertson Smith, orientalista inglés estudioso de la lengua y religión de los pueblos semitas, el cual ejerció una enorme influencia en la sociología de la religión de Durkheim, fundamentalmente en su idea de la prioridad de los ritos sobre las creencias y la función del ritual en la cohesión del grupo social.

*que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella.*²⁶²

Ahora bien, a la búsqueda de la génesis histórica de las creencias religiosas - en tanto formas representativas primarias o elementales, desde un punto de vista diacrónico; y con carácter esencial o constante en todas sus manifestaciones a lo largo de la historia, desde un punto de vista sincrónico - Durkheim encuentra en la génesis de todas las formas religiosas, pasadas y presentes, un factor *naturalista* y un factor *animista*.

El primer factor refiere a como toda religión se dirige a las fuerzas naturales: fuerzas cósmicas, los astros, los vientos, los ríos, las plantas, los animales, etc. El segundo factor tiene por objeto los seres espirituales: los espíritus, las almas, los genios, los demonios, las divinidades propiamente dichas. Se trata de agentes concientes y animados como el hombre, pero que se distinguen de él por la naturaleza de los poderes que se les atribuye. También porque normalmente no pueden ser percibidos por los ojos humanos.

Sin embargo, sobre la coexistencia universal de ambos factores en las representaciones religiosas, existen teorías contrapuestas. Para algunos, el animismo es la forma primitiva, de la que derivaría el naturalismo.²⁶³ Para otros, el culto a la naturaleza está en el punto de partida de la evolución religiosa, siendo el culto a los espíritus un caso particular del mismo²⁶⁴. En otros casos, se postula una combinación de ambas²⁶⁵.

Durkheim examina estas concepciones tradicionales y las somete a crítica por considerarlas insuficientes.

²⁶² Ob. cit. p. 98. En otro trabajo publicado en L'Année Sociologique se definían las creencias religiosas exclusivamente por su carácter obligatorio. Pero la obligación proviene, para Durkheim de su imposición al individuo por el grupo social. Esta definición es parcialmente abandonada por el autor dado que olvida el contenido de las representaciones religiosas, por un lado, y por el otro, su carácter imperativo comporta una infinidad de grados siendo difícil discernir en algunos casos. Así sustituye esa definición por esta otra, que la abarca parcialmente

²⁶³ Es la posición de Tylor en su obra "La civilisation primitive".

²⁶⁴ Es la posición de Spencer en "Principes de sociologie".

²⁶⁵ Es la posición de Fustel de Coulange y su obra "La ciudad antigua", con gran influencia en la sociología de la religión de Durkheim.

En la teoría de Tylor, la idea de alma surge a partir de la idea del doble. El doble se origina con la dualidad entre el alma y el cuerpo, que se pone de manifiesto en la estado de vigilia, diferenciado de un estado de sueño. El pensamiento primitivo objetiva las imágenes que sueña, es decir, les confiere una realidad similar a la de los objetos que percibe en el estado de vigilia. En términos piagetianos, “reifica” los productos de su pensamiento.

La idea del “doble”, visualizado como ser paralelo a uno mismo y desempeñando actividades durante el sueño, es un “si mismo” diferente, existente en cada uno de nosotros, que en determinadas condiciones puede abandonar el cuerpo, el organismo en el que reside y peregrinar. Este doble, compuesto de una materia más sutil, más etérea que la del organismo, es el alma.

Pero el alma no es un espíritu, sino que está ligada a un cuerpo del que puede salir excepcionalmente. En cambio el espíritu, que reside en alguna cosa determinada, puede alejarse de ella a voluntad, y el hombre puede comunicarse con él con ciertas precauciones rituales.

Para que el alma se convierta en espíritu debe mediar alguna transformación, y esta metamorfosis se opera de manera natural con la muerte. La muerte no se distingue demasiado de un prolongado desvanecimiento o sueño y así parece que ella también consistiera en una separación del alma y el cuerpo, como la que tiene lugar en la noche con el sueño. Como en este caso, el cuerpo no vuelve a animarse en la vigilia, surge la idea de separación a la que no puede asignarse un límite de tiempo. Después de la destrucción del cuerpo – los ritos funerarios tienen esta finalidad- la separación se considera necesariamente definitiva.

Los espíritus desligados de los organismos, vagan en el espacio, conformando un pueblo de almas que se incrementa en número. Estas almas tienen necesidades y pasiones humanas, se mezclan en la vida de sus antiguos compañeros para ayudarlos o perjudicarlos, convirtiéndose en auxiliares preciados o adversarios temidos. El poder atribuido por los

vivos a las almas de los muertos es influido para procurar su benevolencia, a través de un conjunto de prácticas religiosas: las ofrendas, los sacrificios, las oraciones.

En una palabra, la metamorfosis del alma consiste en la transformación de un simple principio vital animador de un cuerpo, a un espíritu, bueno o malo, con diferentes grados de poder. Como la muerte es la autora de este cambio, el primer culto conocido de la humanidad se dirige a los muertos, a las almas de los antepasados; los primeros ritos fueron ritos funerarios; los primeros sacrificios, ofrendas de alimentos para los difuntos y los primeros altares, tumbas.

El culto a la naturaleza es explicado por Tylor en este marco. La mentalidad del hombre primitivo es animista: como el niño, no distingue lo inanimado de lo animado. Dado que los primeros seres con los que el niño se vincula son hombres, se representa todas las cosas según el modelo de la naturaleza humana. Así todas las cosas son dotadas de una naturaleza análoga a la del hombre. Si el cuerpo del hombre es animado por un espíritu o alma, la misma dualidad es prestada a las cosas, a los seres inanimados. La esfera de acción e influencia de las almas humanas es el mundo humano. La de las cosas interviene especialmente en los fenómenos del mundo físico, el movimiento de los ríos, los astros. Frente a los espíritus cósmicos, la dependencia del hombre parece ser aún mayor que respecto a las almas de los antepasados. Así implora su auxilio con ofrendas y oraciones, culminando en un naturalismo o religión de la naturaleza.

La otra teoría examinada por Durkheim es la de Spencer, quien a su vez cuestiona la teoría de Tylor en la medida en que considera que los hechos empíricos la contradicen. Desde su perspectiva, el hombre primitivo distingue perfectamente lo animado de lo inanimado, tal cual lo hacen los animales superiores. El paso del culto de los antepasados al de la naturaleza obedecería, entonces, a otras causas.

El núcleo de su teoría es el siguiente: en muchas sociedades primitivas, hay una costumbre de dar a cada hombre, en el momento de su nacimiento o más tarde el nombre de un animal, de una planta, de un astro o de un objeto natural cualquiera. A consecuencia

de la imprecisión del lenguaje primitivo, se hace muy difícil distinguir el lenguaje metafórico de la realidad, perdiéndose de vista que estas denominaciones son sólo imágenes. Como el hombre primitivo toma los nombres al pie de la letra - su pensamiento es nominalista - termina por creer que un antepasado llamado tigre o león, era realmente un tigre o león. El culto al antepasado cambia así de objeto y la religión de la naturaleza sustituye a la antigua de los muertos. Lo que determina entonces la institución del naturalismo es la interpretación literal de los nombres metafóricos.

Esta teoría es desestimada rápidamente por Durkheim por poco convincente para explicar el abandono del culto a los antepasados. En cambio valora más la de Tylor por su análisis histórico de la noción de alma. Sin embargo, considera que también presenta numerosas dificultades.

La idea de la dualidad alma /cuerpo, con autonomía de la primera respecto a lo segundo, es, a su juicio, sólo un aspecto de la noción del primitivo. Si bien en cierto modo el alma es independiente del organismo que anima, al mismo tiempo se confunde en parte con éste último, al punto que no puede ser separado de él, siendo el órgano la forma exterior y material del alma. Es decir, se trata de una noción compleja, que no puede ser abordada superficialmente.

La idea del doble tampoco tiene suficiente alcance explicativo, desde su perspectiva. Básicamente porque no explica el culto a los antepasados reconocido como el origen de todas las religiones. Para que el doble fuera objeto de culto, no alcanza con que sea una réplica del individuo, sino que debe gozar de las características necesarias para ser incluido entre los seres sagrados.

Durkheim se pregunta por qué hay que considerar a la muerte como la causante de la sacralización del alma, cuando su naturaleza precedente la vinculaba a un organismo, como principio vital ambulante, es decir una cosa profana. En otros términos, la animación de la naturaleza y sus objetos - el hecho de proyectar en las cosas un alma análoga a la del hombre- no explica su sacralización, es decir, por qué

se transforman en objeto de culto. Proyección y Sacralización son dos procesos, vinculados pero diferentes.

La tesis durkheimiana es que los seres sagrados no se diferencian de los profanos por los poderes que revisten, o por las formas que detentan, ni por el respeto a la majestad de las cosas que adora, sino por la inconmensurabilidad de unos y otros. La noción de doble no goza de esta heterogeneidad tan radical.

Por otra parte, la evidencia antropológica demuestra, que, a diferencia de la teoría animista, los primeros seres sagrados no fueron las almas de los muertos, ni el primer culto religioso el culto a los antepasados. Estas creencias suponen ya un desarrollo social avanzado y se presenta en sociedades como China, Egipto, las ciudades griegas y latinas. Sin embargo faltan en las sociedades australianas, las cuales representan, las formas más primitivas de organización social.

En estas sociedades no existe tal culto a los antepasados – entendiéndose por culto un conjunto de ritos, fiestas y ceremonias que presentan siempre la característica de su repetición periódica. El culto responde a la necesidad del fiel de apretar y reafirmar, a intervalos regulares de tiempo, el lazo que le une a los seres sagrados de que depende. Hay culto a los antepasados cuando de tiempo en tiempo se hacen sacrificio en las tumbas, en fechas más o menos fijas, cuando se celebran regularmente fiestas en honor a los muertos. Si el culto a los muertos no es tan primitivo como se ha dicho, el animismo carece de base. Por otra parte el antropomorfismo – como concepción de las cosas a imagen y semejanza del hombre – propio del animismo, tampoco es la forma más elemental del pensamiento religioso, sino que aparece en civilizaciones relativamente avanzadas.

En origen, los seres sagrados fueron concebidos bajo la forma animal o vegetal, de la que lentamente derivaría la forma humana. Para encontrar un dios con rasgos enteramente humanos, hay que arribar casi al cristianismo.

Por otra parte Durkheim desestima analizar las creencias religiosas más elementales tomando de referencia la inteligencia de los animales superiores (Spencer), o el modelo del pensamiento infantil de la sociedad contemporánea (Tylor). Propone analizar las creencias primitivas en sí mismas.

Animismo y naturalismo, como sistemas representativos, tienen un punto común: atribuyen el origen de lo divino a las sensaciones suscitadas en el hombre por los fenómenos naturales, sean biológicos o físicos. En la naturaleza del hombre o del universo estaría el germen de la oposición de lo sagrado y lo profano. Sin embargo, para Durkheim, ni el hombre ni la naturaleza en sí mismos son la fuente originaria del sentimiento de lo sagrado ¿De qué fuente deriva lo sagrado?

En cuanto a su génesis histórica, el proceso de sacralización ya se puede encontrar en lo que los etnógrafos denominan *totemismo*²⁶⁶. El totemismo es la forma más elemental y primaria de la vida religiosa, de la que derivan creencias y prácticas que reaparecen en sistemas religiosos mucho más avanzados. Ligado a determinado estado de organización social, la de la división de la sociedad en clanes, se encuentra en una serie de sociedades australianas de fines de siglo XIX, cuyo nivel elemental de organización social responde al requisito metodológico de la investigación durkheimiana de identificar las formas más primarias de las creencias religiosas en función del grado de organización de la vida social.

Lo que nos interesa aquí no es la descripción pormenorizada de este sistema social y representativo sino captar la noción que sobre el proceso de sacralización- en tanto rasgo distintivo de lo religioso – tiene Durkheim.

²⁶⁶ Durkheim cita varios estudios antecedentes al suyo, entre otros: Mc Lennan “The worship of animals and plants. Totems and Totemism; Morgan Ancient Society” (1877); las investigaciones de la Oficina Americana de Etnología con los trabajos de Powel, Cushing, Smith y Dorsey; Robertson Smith “La parenté et le mariage dans l’ Arabie primitive” y “Religión des Semites” (1889); Frazer, “Totemism” (1877) y “Golden Bough” (1890); Spencer y Gillen “Native Tribes of Central Australia” (1899) y “Northern Tribes of Central Australia” (1904).

Su tesis postula que la fuente de la sacralización que caracteriza toda vida religiosa, con sus ritos y creencias, bebe fundamentalmente del carácter **de la vida social, de las ideas que están en la base de la organización social.**

Esta particular relación, en la que, sin embargo, causa y efecto parecen poder sustituirse indeterminadamente - lo sagrado como forma concreta que asumen las relaciones entre las personas y con las cosas en la organización social; y recíprocamente lo social como fuente y arquetipo de los vínculos sagrados - es objeto de análisis del próximo punto.

4.c) La noción de lo sagrado y la noción de lo social: una misma noción.

También para Durkheim la religión es un sistema de ideas que tiende a abarcar la totalidad de las cosas y a dar una completa representación del mundo: una concepción del mundo. En dicha concepción, todas las cosas constitutivas del mundo y el universo se ordenan por una especie de tabla clasificatoria o jerárquica. Las nociones de género o clase surgen de este ordenamiento universal. Los hombres pueden agrupar las cosas en la medida en que ellos ya están agrupados: las cosas forman parte de los grupos que ordenan a los hombres en su vida social.

Durkheim encuentra en la unidad de los primeros sistemas lógicos de orden y clasificación, la reproducción del ordenamiento social, la unidad de la sociedad, pues considera que las principales nociones del pensamiento son producto de factores sociales.

En otras palabras, la tesis central de Durkheim sobre todo sistema ideal o representativo – incluido el religioso – es su génesis en la vida colectiva. Es la vida colectiva la que ofrece un modelo de ordenamiento, agrupamiento y jerarquía universal. Los lazos establecidos entre las cosas surgen de los lazos asociativos de los hombres en la vida social.

El ordenamiento jerárquico de las cosas es ilustrativo al respecto. La atribución de ciertos caracteres como dominantes y otros subordinados, las relaciones de coordinación entre estos niveles, son nociones que sólo pueden basarse en la vida social. La génesis de las representaciones religiosas responde a este modelo.

Ya la forma más elemental de expresión del fenómeno religioso – el totemismo – responde al doble requisito de expresar una concepción del mundo y un ordenamiento social.

En la base de las creencias totémicas podemos localizar la organización de la vida colectiva en clanes. Los individuos que lo componen se consideran unidos por un lazo de parentesco de una naturaleza muy especial. No es la consanguinidad lo que los une, sino el hecho de llevar el mismo nombre, su designación colectiva por el mismo nombre.²⁶⁷ Como en toda familia un conjunto de deberes los obligan unos con otros.

La particularidad del nombre que los identifica como grupo o familia – clan - es que el nombre es el de una especie particular de cosas materiales, con las que se cree sostener unas relaciones muy particulares – relaciones de parentesco -. El tótem del clan es el de cada uno de sus miembros. Las relaciones genealógicas indican una comunidad de origen.

La cosa que sirve para designar al clan, el nombre del clan, y el objeto con el cual se mantienen relaciones de parentesco, o en otras palabras, significante, significado y el objeto por ambos designado, todo eso es el *tótem*. El nombre del tótem es una parte del ser. Por ejemplo: un miembro del clan del canguro, se llama también canguro y en cierto sentido es un animal de esa especie. Cada hombre tiene una doble naturaleza: la humana y la del tótem.

²⁶⁷ No es difícil ver en este hecho al pensamiento nominalista en acción, propio del realismo intelectual, tan sagazmente analizado por Piaget.

Los objetos que sirven de tótem pertenecen al reino vegetal o animal. Es más habitual lo último, que tener como tótem seres inanimados. Muy excepcionalmente un antepasado hace de tótem. En ese caso el clan recibe su nombre de un ser mítico. El modo en que se adquiere el nombre totémico es un asunto que pertenece al reclutamiento y organización del clan, es decir es un asunto de sociología de la familia más que de sociología de la religión. En la mayor parte de los casos la pertenencia totémica se transmite por vía uterina, pero también se encuentran transmisiones por vía paterna. Pero en las sociedades inferiores ambos problemas mantienen una estrecha solidaridad pues no puede comprenderse la organización familiar primitiva sin conocer las ideas religiosas primitivas que le sirven de base. El totemismo es una religión antes que el clan totémico un grupo familiar.

El tótem es un nombre y un emblema identificatorio: se graba en los muros o en el cuerpo. El carácter sagrado del tótem se extiende a cualquier representación material del mismo.²⁶⁸ Pero por sobre todas las cosas, es el prototipo de los símbolos religiosos, que permite clasificar las cosas en sagradas y profanas, por relación a él. Su valor sagrado ata la suerte de la colectividad a la suya: su pérdida la perjudica gravemente. Es poderoso, es eficaz contra la enfermedad; debilita a los enemigos en la guerra. Es el objeto ritual más importante en las ceremonias.

No sólo las imágenes totémicas son sagradas, también lo son seres reales por las relaciones que mantienen con él: son seres de la especie totémica. En general son vegetales o animales cuyo carácter sagrado se reconoce en la prohibición de comerlo. Los únicos que quedan exentos de esta prohibición son los viejos y los personajes que han alcanzado una alta dignidad religiosa, quienes pueden comer la cosa santa porque ellos mismos son santos.

El sistema social totémico, ordenador de las relaciones entre los hombres, y de las relaciones de los hombres con las cosas, constituye una unidad organizada. El principio organizativo que la unifica es el tótem. **Este principio cohesionador es sagrado**, y todas

²⁶⁸ En la indistinción entre el objeto representado y su representación simbólica podemos reconocer un pensamiento de tipo simbólico, característico del pensamiento realista.

las cosas y vínculos ordenados por el tótem beben de esta sacralidad en algún grado. De este modo, las representaciones figuradas del tótem ocupan el primer rango jerárquico, los animales o vegetales cuyo nombre lleva el clan, el segundo, y el tercer lugar lo ocupan los miembros del clan. Así el círculo de lo sagrado se extiende mucho más allá de sus límites.

¿De dónde proviene este carácter sagrado? Evidentemente de un principio común a los tres niveles. Este principio es una fuerza impersonal, anónima que se encuentra en todo, sin confundirse con ninguno. Nadie la posee por entero y todos participan de ella. Es inmanente al mundo y se dispersa en un sinnúmero de objetos. El tótem es la forma material que asume esta fuerza inmaterial, abstracta, esta energía, único objeto auténtico de culto: el *maná*²⁶⁹. Su ubicuidad; su influencia en la eficacia de cualquier forma de acción, la convierte en el pilar de la vida de todo el universo.

El principio totémico es, para Durkheim, la materia prima con la que se ha construido los seres adorados por las religiones de todos los tiempos. Estos seres, sean genios, dioses, espíritus, expresan la forma concreta tomada por el maná, la energía, **la fuerza abstracta e impersonal del principio totémico**. Esta fuerza es la fuente de toda religiosidad. Todas las cosas sagradas son formas individualizadas de ese principio esencial. No hay personalidad divina que no conserve algo de esta impersonalidad.

El origen de la noción de fuerza, como génesis vital, como causa universal, también plantea un interrogante problemático. Durkheim resuelve el dilema del siguiente modo. El hecho de que en la jerarquía de lo sagrado, las representaciones simbólicas del tótem ocupen el primer rango, constituyéndose en la verdadera fuente de religiosidad, y el objeto real simbolizado por ellas, el segundo, es el mejor indicador de que el tótem es la expresión material de otra cosa. ¿De qué? Es la forma exterior y sensible del principio totémico o fuerza impersonal, y al mismo tiempo es el símbolo de la sociedad concreta (el clan). **En este doble simbolismo, Durkheim ve un mismo y único proceso**. El principio o dios totémico y la sociedad son una misma y sola cosa, y por eso puede ser simbolizado con el

²⁶⁹ Durkheim cita a Hubert y Mauss, "Théorie générale de la magie", en L'Année sociologique, VII, para el análisis de esta noción.

mismo tótem. **El principio religioso es la sociedad representada e hipostasiada en la imaginación.**

La presión que la sociedad ejerce sobre sus miembros - la imposición de ciertas formas de conducta que obligan al individuo, el imperio de su autoridad moral sobre las conciencias y el respeto que despierta; la dependencia de la vida individual respecto a la vida social para la sobrevivencia - despierta en los individuos la sensación de lo divino, la sensación de lo sagrado. La misma fuerza que domina al hombre es la fuerza que lo sostiene, que le permite vivir. La fuerza social es una fuerza sagrada, religiosa. La fuerza religiosa es una fuerza social, procedente de la vida colectiva.

“Nos explicamos ahora porqué son tan ambiguas las fuerzas religiosas cuando hacen su aparición en la historia: es que son a la vez físicas y humanas, morales y materiales. Son potencias morales, pues están enteramente construidas a partir de las impresiones que ese ser oral que es la colectividad despierta en esos otros seres morales que son los individuos; no expresan la manera en que las cosas físicas afectan nuestros sentidos, sino la forma en que la conciencia colectiva actúa sobre las conciencias individuales. Su autoridad no es otra cosa que una manifestación del ascendente moral que ejerce la sociedad sobre sus miembros. Peor por otro lado, como se las concibe con apariencia material,, no pueden por menos que ser consideradas como estrechamente emparentadas con las cosas materiales. De este modo dominan ambos mundos. Residen en los hombres pero, al mismo tiempo, son los principios vitales de las cosas. Vivifican y disciplinan las conciencias, pero también hacen que crezcan las plantas y los animales se reproduzcan. Gracias precisamente a esta doble naturaleza, la religión ha llegado a ser la matriz en la que se han elaborado los principales gérmenes de la sociedad humana. Como se ha querido que ella abarcara toda la realidad, incluyendo tanto el universo físico como el moral, las fuerzas que mueven los cuerpos, y las que conducen los espíritus han sido concebidas pro igual de forma religiosa. Así, las prácticas y las técnicas más diversas, ya aseguren el funcionamiento de la vida moral (como el derecho, la moral o las bellas artes)

*o ya sirvan a la vida material (como las ciencias de la naturaleza o las técnicas industriales) se han derivado, directa o indirectamente, de la religión.*²⁷⁰

Antes que cualquier otra cosa la religión es un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros, sí como las relaciones que mantienen con ella. La fuerza religiosa es el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, **proyectado y objetivado** fuera de las conciencias que lo experimentan. Es decir, puede encontrarse en la religión una dimensión intelectual, una moral y una afectiva.

La sacralización consiste en esta proyección y objetivación exteriorizada. Que la eficacia del objeto sagrado ser represente mentalmente de forma abstracta o personalizada es irrelevante. Pues la raíz psicológica de ambas es la misma: una cosa es sagrada porque inspira un sentimiento colectivo de respeto que la coloca fuera del alcance de los profanos.

4.d) Entre lo social y lo sagrado: la moral

Los seres sagrados son seres aparte por definición. Los ritos tiene por objeto encarnar esta separación del mundo sagrado y el profano, dado que todo lo sagrado tiene un carácter profundamente contagioso.²⁷¹ Mediante contagio, los objetos o personas adquieren valor religioso, el cual no es propio, sino que es conferido.

²⁷⁰ Op cit. , p. 367/8.

²⁷¹ En esta noción de “contagio” pueden presentirse las “relaciones de participación mágica” analizadas por Frazer. Durkheim reconoce que el contagio no es patrimonio de las fuerzas religiosas, también lo es de las fuerzas mágicas. A diferencia de quienes localizan las representaciones mágicas como propias de un estadio anterior al religioso (Frazer, Weber), Durkheim postula la religión como el estadio primario de la concepción del mundo, correspondiente a las formas más elementales de organización social. La magia nace de la religión, en la medida en que los principios religiosos pudieron extenderse a relaciones no religiosas, dando nacimiento a una magia más o menos desarrollada, coexistente con la religión. Atribuye a las ideas religiosas la formación de los preceptos del arte laico y utilitario del mago. Pero lo sustantivo es que unas y otras tienen el mismo origen: las fuerzas sagradas, origen y modelo sobre el cual se concibe todo lo existente. El carácter contagioso de lo sagrado se transfiere a las fuerzas universales, y sobre ellas se puede actuar, con los procedimientos adecuados.

Por la ley del contagio, lo que afecta a un objeto, afecta a todo aquello que mantiene una relación de proximidad o solidaridad con él. El otro principio operante, puede resumirse en la fórmula “lo semejante engendra lo semejante”. La imagen desempeña respecto al original el mismo papel que la parte con respecto al todo: es un agente de transmisión. En la primera la comunicación, la transmisión de lo sacro – en su carácter mágico o religioso - se realiza por contigüidad, en la segunda por similitud.

De este modo, lo sagrado debe ser preservado, intacto, en su espacio propio y su propio tiempo: el templo y el santuario; el calendario de festividades y celebraciones. Toda religión prescribe un complejo sistema de interdicciones consistente en un conjunto de prohibiciones y tabúes, que inhiben el contacto entre el mundo sagrado y el profano, ya sea por medio del tacto, por la mirada o por la palabra

Las diversas prohibiciones y prescripciones de conducta que rodean al tótem – cuyo número es proporcional al grado de santidad que lo inviste - constituye un sistema normativo inherente a las relaciones y vínculos a establecer con las cosas sagradas.

Esta sistema normativo moral es la otra dimensión fundamental inherente a toda religión.

Obliga al comportamiento humano en determinada dirección, para evitar ciertos males y obtener ciertos beneficios.

La violación de las interdicciones desencadena una serie de desordenes materiales padecidos por el culpable, como castigo de su acto. La desobediencia a las normas sagradas constituye una falta. El castigo religioso busca simbolizar, mediante la expiación adecuada, el grado de censura colectiva que el grupo social ejerce cuando las creencias que sustentan su existencia se ponen en duda mediante la desobediencia a las normas.

El principio totémico, como todo principio religioso es un principio moral, un imperativo a obedecer. Los seres que se vinculan a través suyo se consideran moralmente

ligados entre sí. La divinidad es un principio moral sacralizado, legislador y juez de la conducta humana

Junto al culto negativo, también hay un culto positivo, consistente en el conjunto de prácticas rituales que reglamentan y organizan las relaciones bilaterales y positivas de los seres humanos con las fuerzas religiosas. La gran institución religiosa pilar fundamental de todas las religiones superiores, pero que ya se encuentra en las inferiores, es la institución sacrificial.

Los estudios de uno de los maestros de Durkheim – Robertson Smith – revolucionaron la teoría del sacrificio. La explicación clásica lo consideraba como una especie de tributo u homenaje obligatorio o gratuito, análogo al de los súbditos con sus príncipes. Sin embargo, reducir el sacrificio a un tributo homenaje excluye otro aspecto esencial del rito. En general se trata de una comida ofrendada a la divinidad, en la que los fieles oferentes participan, bajo el supuesto que la comida en común establece una especie de vínculo o relación de parentesco entre los que asisten a ella. El banquete sacrificial comunica en una misma carne al fiel y la divinidad, estableciendo entre ellos un lazo de parentesco.²⁷² De este modo la esencia del sacrificio no se limita a un acto de renuncia sino que es ante todo un acto de comunión alimentaria, en el que se consume un alimento sagrado.

En sus orígenes, el sacrificio no había sido instituido para crear lazos de parentesco artificial entre el hombre y sus dioses, sino para renovar y mantener el parentesco que ya los unía.²⁷³ En el tributo sacrificial se da a los seres sagrados un poco de lo que se recibe de ellos, y recibe de ellos todo lo que se les da.

²⁷² La relación de parentesco también puede ser pensada como el vínculo filial prototípico del que habla Sigmund Freud en “Tótem y Tabú”.

²⁷³ Los miembros del clan totémico llevan una especie de sustancia mística, de la que está hecha su alma, y de donde provienen los poderes que se le atribuyen, la función social, y gracias a la cual se es una persona. Para mantenerla intacta, se revivifica periódicamente el principio totémico que en ellos reside. En la medida que un animal o vegetal lo representa, se recurre a ellos para buscar las fuerzas suplementarias para renovarlo y rejuvenecerlo. Esta necesidad primordial es la razón de ser del culto positivo de la comunión alimentaria. La eficacia del banquete ritual no radica sólo en la comensalidad sino en el carácter sagrado del alimento: el principio totémico.

En otras palabras el sacrificio es un acto de comunión y un acto de oblación. El fiel comulga con su dios ingiriendo un alimento sagrado y al mismo tiempo hace una ofrenda a ese dios. Si es sin duda un acto de comunión, también es esencialmente un don, un acto de renuncia, en la que el fiel entrega algo de su sustancia o sus bienes.

El acto de ofrecer se vincula a un sujeto moral a cuya satisfacción se encamina la ofrenda. Este sujeto moral no necesariamente es un sujeto personificado, puede ser una potencia impersonal, aunque la práctica del culto favorezca el desarrollo del proceso de personificación de las fuerzas religiosas.

El culto positivo, sin embargo, tiene como contracara el culto negativo. La condición de despojarse de lo profano, para poder conectarse con lo sagrado en los cultos positivos (a través de medios diversos como bendiciones, unciones, ayunos, vigiliias, retiros, silencios) supone abstinencias rituales, es decir, la puesta en práctica de determinados interdictos. Cuando un sistema de interdicciones invade la existencia en su totalidad, nace el ascetismo sistemático, que no es otra cosa que una hipertrofia del culto negativo.

El dolor y el sufrimiento es la condición necesaria del culto negativo. Y en ellos se ve un estado de gracia que hay que buscar y suscitar, aún de manera artificial. El dolor cumple un papel religioso y forma parte de numeroso ritos, en particular, de iniciación. Es fuente de santificación, en la medida en que se lo considera generador de fuerzas excepcionales. Es por excelencia el medio o instrumento de liberación del mundo profano.

Todos los sacrificios y ofrendas implican algún tipo de privación para los fieles: en fuerza, en tiempo, en intereses económicos, etc. Para servir a los dioses hay que olvidarse de sí mismo y para concederles el lugar que merecen en la vida personal hay que sacrificar intereses profanos. En otras palabras, el culto positivo se hace posible con renuncia, abnegación, el olvido de sí, es decir, algún grado de sufrimiento por parte de los fieles. Todo cumplimiento del deber supone algún grado de dolor.

En síntesis, todos los señalamientos precedentes permiten observar como la **dimensión moral o normativa funciona como el operador concreto que posibilita la ecuación durkheimiana de lo sagrado y lo social como dos caras de una misma moneda.**

Los intereses religiosos, a los que responde la conducta ascética de los fieles, en los rituales y en la vida mundana, son la forma simbólica que asumen los intereses sociales y morales. Los tributos y sacrificios exigidos en la vida religiosa, el sufrimiento causado por ellos, no hacen más que reproducir la entrega que la sociedad exige permanentemente al individuo.

Hay un ascetismo inherente a la vida social, que sobrevive a la mitología y a los dogmas pues, a los ojos de Durkheim, forma parte de la cultura humana de todos los tiempos.

El sistema de interdictos, con sus funciones negativas y positivas, necesario a la dicotomía del mundo sagrado respecto del profano, está implicado lógicamente en la idea de lo sagrado. Todo lo sagrado es objeto de respeto y el respeto se traduce en un movimiento de inhibición por parte de quien lo experimenta.

Pero el carácter sagrado del objeto de culto, no está dado en la naturaleza del objeto sino que se configura a partir de la fe del creyente. Existe sacralidad en las representaciones de quien cree en las fuerzas religiosas. La fe es el prejuicio favorable, el impulso de creer. Es la fe la que otorga autoridad y sacralidad a las fuerzas religiosas, cuya eficacia no puede ser contradicha mediante ninguna prueba empírica o experimental.

El culto no es sólo la exteriorización de la fe, sino el medio para recrearla y renovarla. Y en tal sentido, el modo en que estas representaciones son reavivadas alcanza su mayor intensidad cuando los individuos se reúnen y están en recíprocas relaciones inmediatas comulgando con una misma idea o un mismo sentimiento. Los cultos rituales tienen esta finalidad: sus gestos y símbolos determinan la renovación moral interior.

Las fuerzas religiosas adquieren realidad gracias a las creencias y sentimientos de los fieles, es decir, gracias a la conciencia colectiva. **Son fuerzas colectivas hipostasiadas, , compuestas por las ideas y sentimientos que despiertan en el individuo el espectáculo de la sociedad.** Se trata de fuerzas morales, con el mismo carácter moral de las fuerzas sociales. Si el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada, la vida ritual , puede ser interpretada, para Durkheim, en términos laicos y sociales.

“Si se borra de las mentes individuales la idea de la sociedad, si las creencias, las tradiciones y las aspiraciones de la colectividad dejan de ser sentidas y compartidas por los particulares, la sociedad moriría. Así que podemos repetir de ella lo que decíamos antes de la divinidad: sólo tiene realidad en la medida en que ocupa un lugar en las conciencias humanas, y ese lugar somos nosotros quienes se lo otorgamos.” ²⁷⁴

Las fuerzas religiosas son fuerzas psíquicas, en cuanto se componen de sentimientos e ideas objetivados, productos de la vida comunitaria. Son impersonales, producto de la cooperación, obra de todos y de nadie en particular. Son causales y poderosas, implican la idea de dominio, ascendente, jefatura, dependencia y subordinación. Las relaciones expresadas por estas nociones son eminentemente sociales.

Los primeros poderes concebidos por la mente humana son los que las sociedades instituyeron al organizarse. A su imagen, concibieron todas las otras fuerzas, incluidas las físicas y naturales.

La sociedad es **“la causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones sui generis que constituye la experiencia religiosa”.** ²⁷⁵ s ella la que desarrolla fuerzas morales, el sentimiento de apoyo, salvaguarda y dependencia tutelar que enlaza el fiel con el culto. Si la acción domina la vida religiosa, si su influencia en las conciencias se hace

²⁷⁴ Op. cit., p. 550.

²⁷⁵ Op. cit., p. 654.

sentir sólo en acto, a través de la cooperación activa de los individuos, es porque su fuente es la sociedad.

De este modo, todas las categorías del pensamiento fundamentales, las técnicas, las reglas de la moral y del derecho - en suma las instituciones más importantes -se derivan de **la vida religiosa, la forma eminentemente social de la vida colectiva.**²⁷⁶

Las fuerzas religiosas son la proyección objetivada de sentimientos y representaciones colectivas. El origen del pensamiento religioso en la vida social responde a su capacidad de generar un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica: se sobreexcitan las pasiones, las sensaciones, las energías vitales. Y en esta transformación humana, el hombre puede transformar el medio que lo rodea. Al mundo real en que transcurre su vida profana, superpone otro, que en cierto sentido, sólo existe en su mente, pero al que atribuye una especie de dignidad más alta respecto al primero. La vida religiosa es el medio por excelencia que la sociedad encuentra para tomar conciencia de sí, para generar lineamientos morales, para configurar una concepción ideal, de sí misma y del universo, sin la cual no se recrea.

Ahora bien, cuando Durkheim, afirma que la religión es una cosa eminentemente social, no quiere decir que se limita a traducir en otro lenguaje las formas materiales y las necesidades vitales de las sociedad. No porque niegue la dependencia de la vida social de esta dimensión, sino porque autonomiza relativamente la conciencia colectiva, de la que hace depender la existencia social, de la base material. Y a esta conciencia atribuye sus propias leyes de funcionamiento. Sin embargo, no discrimina las relaciones de causalidad e implicación que juegan en las diversas esferas

Postula una idea de sociedad, como sistema de fuerzas actuantes, como una totalidad que comprende todas las cosas: la noción englobante de todas las clasificaciones

²⁷⁶ “Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de sociedad es el alma de la religión.” Op. cit., p. 656.

(el tiempo, el espacio, las clases, la causalidad). Todas las representaciones – incluidas las religiosas – son sociomórficas. Y el sociomorfismo se deriva de la concepción durkheimiana de lo social como totalidad.

Se trata de una totalidad que hace emerger un conjunto de propiedades nuevas en relación a las propiedades de los elementos reunidos en esa totalidad. Es la reunión la que los genera espontáneamente, en una nueva forma de organización, irreductible a la composición aditiva de las partes. Lo social es una totalidad indescomponible. En este sentido, su noción de lo social es monolítica, unívoca. Por ella lo social se reifica, como si fuera una cosa.

Una cosa que , como advierte Piaget²⁷⁷, puede ser sintetizada en el constreñimiento o presión que ejerce, como totalidad, sobre los individuos que la componen.. Este constreñimiento opera como fuerza o causa objetiva, y se traduce en el contenido de normas y valores que obligan a la conducta y conciencia individual.

Lo social se reduce a la conciencia colectiva que presiona desde el exterior las conciencias individuales. En tal sentido, **esta exterioridad de la conciencia colectiva respecto a las conciencias individuales, redundando en la sacralización de las representaciones de lo social.** El origen de todo pensamiento sacralizado o religioso es la exterioridad social que se impone en bloque sobre la conciencia individual. Las representaciones colectivas reproducen sociomórficamente las relaciones que caracterizan lo social como una totalidad operante sobre los individuos: son relaciones de constreñimiento y presión, análogas a las que caracterizan el egocentrismo individual. Los hechos morales – en su origen religioso- siempre son el producto de la imposición del individuo al grupo, y del adulto al niño.

Esta presión unilateral, indicativa de la unidad e identidad de los hechos sociales, que puede encontrarse en la teoría sociológica de Durkheim, se relativiza en su obra “ La división del Trabajo social”. En ella, bien diferenciaba por lo menos, dos tipos o conjuntos

²⁷⁷ En “La explicación en sociología” y “El juicio moral en el niño”, op.cit.

básicos de relaciones sociales, que se suceden diacrónicamente en el desarrollo histórico. El primero corresponde a la organización social de solidaridad mecánica, que caracteriza las sociedades primitivas. En estas, el todo social se impone a través de la vida religiosa, en un conformismo tradicional obligatorio que diluye la diferenciación entre los individuos. El segundo corresponde a las sociedades de solidaridad orgánica, caracterizadas por un alto grado de desarrollo de la división del trabajo que contribuye a la autonomía y diferenciación de las individualidades respecto al todo social, a partir de la creciente interdependencia cooperativa de los hombres. La disminución de la influencia de las instituciones tradicionales y los valores morales teológicos, se compensa con un incremento de la moralidad interior que garantice la solidaridad social.

Pero en el resto de su producción intelectual, Durkheim funde en un mismo tipo explicativo las relaciones sociales de obligación y las de cooperación: todos los fenómenos sociales constriñen, con exterioridad, necesariamente, a la conciencia individual, en la medida en que ninguna acción humana individual alcanza para su transformación. La dirección de la relación individuo - sociedad es unilateral: la acción individual se configura a partir de los hechos sociales, pero lo recíproco no es cierto. Ni símbolos, ni valores económicos, ni signos lingüísticos son elaborados ni pasibles de modificarse por la acción individual. Entre obligación y cooperación hay diferencia de grados de constreñimiento, no de calidad.

Al concebir el origen del proceso social como impuesto a la conciencia con exterioridad, se obstaculiza la toma de conocimiento de su carácter humano. La resultante es la reificación o sacralización de dicho proceso. De este modo toda moral, como hecho eminentemente social, procede de la noción de lo sagrado. Como sistema normativo, puede encontrarse su origen histórico en vida religiosa, pues la vida social concreta en los primeros estadios organizativos es eminentemente religiosa.

Toda moral, como conjunto de reglas sancionadas socialmente, tiene la función de regularizar la conducta, a partir del espíritu de disciplina. Pero la regla, además de la regularidad, supone la autoridad o ascendiente que ejerce sobre el individuo. *“La moral es*

*un sistema de órdenes y la conciencia individual no es otra cosa que el producto de la interiorización de estos imperativos colectivos”*²⁷⁸

La autoridad de la moral proviene de la autoridad de la sociedad. El deber es la moral en tanto que ordena. Por otra parte, no sólo compromete el imperativo categórico de lo obligatorio; lo obligatorio se legitima en términos de valores: es lo deseable para la colectividad, pues, representa el bien, el ideal. El bien es la moral concebida como cosa buena, que atrae la voluntad, que provoca su deseabilidad. En Durkheim lo obligatorio y lo bueno, el derecho y el hecho son una misma cosa.

Toda falta a una regla moral debe ser reparada mediante una pena o sanción. Esta función reparadora radica en que la expiación es el medio para asegurar a las conciencias que la violación de la regla pone en duda la fe o la creencia en dicha regla. **El castigo simboliza la censura social a la acción que pone en riesgo la preservación de lo social.** Lo social existe como tal en la medida en que las conciencias individuales creen en su realidad y su autoridad. El castigo es el signo que traduce el estado de perturbación producido en la colectividad por el acto reprobado. Como todo signo es arbitrario, en relación al contenido de la falta, a diferencia de las sanciones por reciprocidad cuya función reparadora, descansa en un contenido motivado en la naturaleza de la falta.

Es indudable, como quiere Durkheim, que la moral se transforma con la evolución estructural de la sociedad. Procede de las relaciones sociales, de conformismo obligatorio en las sociedades primitivas hacia las de solidaridad cooperativa en las sociedades diferenciadas contemporáneas. **Pero estas relaciones no pueden reducirse a un solo y único tipo – las relaciones de presión de la autoridad social sobre el individuo o de las generaciones menores por las mayores – diferenciándose solo en grados de presión. Pues de ese modo se asimila la resultante de unas y otras: la heteronomía normativa y la autonomía normativa.**

²⁷⁸ Durkheim, E., “Educación moral”, citado por J. Piaget en “El juicio moral en el niño”, op. cit.

Como demostró Piaget en la psicogénesis de la moral, solamente las relaciones de reciprocidad, cooperación e igualación entre pares generan autonomía normativa, esto es, normas elaboradas en la interacción humana entre pares, surgidas del acuerdo mutuo. Ya hemos señalado como la evolución moral e intelectual, desde el punto de vista psicogenético, se sustenta fundamentalmente en este último tipo de relaciones sociales.

No se puede diferenciar sólo en grados – más allá de la continuidad histórica efectiva entre uno y otro tipo de sociedad - lo que constituye resultados cualitativamente opuestos: lo que surge de la voluntad colectiva respecto a lo que emana de una voluntad trascendente o divina.

En un régimen de conformismo obligatorio el individuo encuentra un conjunto de prácticas y creencias elaboradas y la moral consiste en conservarlas intactas. La colectividad proporciona un sistema organizado de reglas y opiniones, sin lugar para la discusión o interpretación personal.

En las sociedades capitalistas diferenciadas, más que un acuerdo sobre un conjunto de dogmas o ritos a conservar, hay acuerdo sobre el método a aplicar: lo que se afirma puede ser verificado y controlado por los demás. Lo que existe, más que una creencia común son unas reglas de control mutuo, sobre verdades provisionalmente – no dogmáticamente - establecidas. Así puede distinguirse el hecho del derecho, en una sociedad democrática, más allá de los grados de su realización efectiva frente a las innegables relaciones de presión social.

Si todo deber, supone una cuota de bien, a modo de justificación, el bien no necesariamente tiene que surgir del deber y la obligación.

Piaget también critica a Durkheim el hecho de haber desestimado como variable analítica la existencia de la diferencia generacional (del niño hacia el adulto, o de los adultos hacia los ancianos en las sociedades inferiores). A su criterio esta dimensión, es la que posibilita la instauración de los hechos de obligación y prohibición ritual, el realismo

moral y la responsabilidad objetiva. Para Piaget, desde el punto de vista psicológico, la mentalidad infantil, articulada a la presión intergeneracional, son las dos fuentes de alimentación de la conciencia o mentalidad primitiva. Por el contrario, la cooperación permite la liberación de las jóvenes generaciones de la presión de la tradición y el conformismo obligatorio, produciendo resultados opuestos desde el punto de vista representativo. Así, la moral común, más que cosa exterior a la conciencia, puede ser analizada como el sistema de leyes de perspectiva que permiten el pasaje de un punto de vista al otro, el cual siempre comporta un margen de elaboración personal y autonomía.

En una palabra, las relaciones de causalidad e implicación presentes en la explicación sociológica de Durkheim, se generan de la totalidad social como bloque, sin análisis de las interacciones particulares y concretas, y sin diferenciar las situaciones en que las relaciones de causalidad superan a las de implicación, ni aquellas en las que la implicación supera a la causalidad.

En otros términos, la causalidad inherente al todo social y el sistema de implicaciones de la conciencia colectiva, forman una unidad, en un solo bloque que fusiona causas materiales, normas y valores en un totalidad indiferenciada, sin discriminar interacciones heterogéneas y variables relaciones entre la causalidad y la implicación.

5. Los estadios iniciales de la concepción del mundo en los grupos sociales: coerción mágica y ética religiosa en la teoría sociológica de Max Weber

“También la fe debe convertirse en cosa del sentir. La dependencia personal de un dios particular es algo más que ‘saber’ y por eso se la designa como ‘fe’. Así en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento. La ‘fe’ que a Abraham ‘le fue atribuida a justicia’, no es ningún ‘tener por verdad’ intelectual de dogmas, sino confianza en las promesas de Dios.”²⁷⁹

La sociología de la religión de Max Weber no tiene por objeto definir una esencia del fenómeno religioso, constante en la cultura de la especie humana, tal cual lo hace E. Durkheim, sino que se plantea, desde una perspectiva metodológica histórico- comprensiva, captar la génesis y evolución, de las condiciones y efectos de un *tipo de acción comunitaria*²⁸⁰ presente ya en las etapas más tempranas de organización social: la acción cuya motivación es mágica o religiosa.

Desde su perspectiva analítica, el investigador solamente puede comprender sus condiciones y efectos a partir de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo, los cuales se constituyen como tales en interrelación con los propios de otro u otros individuos. Toda relación social es la conducta plural de varios que por el sentido que encierra se presenta como recíprocamente referida y orientada por esa reciprocidad.

El objeto de la sociología es captar la conexión de sentido que para el actor es el fundamento de su conducta, o en otras palabras captar el sentido mentado /atribuido a la acción por el individuo (en la acción particular o mentado en promedio o de modo aproximativo en la acción de masas). El sentido mentado o motivación, junto con los medios y fines subjetivamente atribuidos a la acción son los datos principales a partir de los cuales el sociólogo puede reconstruir las condiciones históricas y los factores causales

²⁷⁹ Weber, M., “Economía y Sociedad”, Capítulo V. Tipos de comunidad Religiosa (Sociología de la Religión), p. 444, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

²⁸⁰ Weber, en base a la distinción de Tönnies, entiende por “comunidad” a la relación social inspirada en el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo. La “sociedad” es la relación social que guía la actitud de la acción social por una compensación de intereses por motivos racionales (de fines, por expectativa de lealtad de la otra parte, o de valores en méritos de la creencia en la propia vinculación) o también por unión de intereses con igual motivación. La inmensa mayoría de las relaciones sociales participan de ambos tipos.

objetivos de un tipo de acción social como la mágica o religiosa. En esto consiste la comprensión explicativa weberiana.

5.a) Génesis histórica de la acción mágica y religiosa: evolución de sus motivaciones, medios y fines.

En primer lugar, Weber destaca en las formas más primarias de la acción mágica o religiosa - y nótese que comienza su análisis haciendo hincapié en sus comunes denominadores funcionales para luego avanzar en su diferenciación y especificidad histórica - una **motivación orientada a este mundo**, a la buenaventuranza en la existencia terrenal, sin ideas de ultratumba o vida supraterrrenal.

En tal sentido, y en particular en su forma primaria de carácter mágico, estas acciones poseen un cierto carácter racional, en términos relativos (no en sentido de adecuación medios y fines) en cuanto a su conformidad con reglas de experiencia, y sus fines utilitarios.²⁸¹ En otras palabras, **la acción mágica o religiosa, en su génesis primaria, no pueden abstraerse del círculo de acciones con vistas a un fin de la vida cotidiana, siendo los fines perseguidos por ellas, predominantemente de naturaleza económica.**

La palabra “*mágico*” etimológicamente proviene de la palabra “*maga*”, denominación de una fuerza especial o no cotidiana: *mana, orenda, carisma, gracia*. Fuerza que puede actuar e intervenir tanto en los procesos naturales como sociales.²⁸² Quien actúa de modo mágico distingue la mayor o menor cotidianeidad de los fenómenos.

Estas fuerzas no cotidianas, son consideradas como dones poseídos naturalmente por objetos o personas: no cualquier piedra puede usarse como fetiche, no cualquier persona tiene la capacidad de ponerse en trance, etc. La “*maga*” no puede ser obtenida,

²⁸¹ Por ejemplo: si frotando con un palo punteagudo se enciende la madera, la magia mímica del experto, con frotación, obtiene lluvia del cielo. El resultado de su accionar es la obtención de fuego o lluvia, concebidos como productos mágicos.

²⁸² Durkheim lo conceptualiza como *principio totémico*, op. cit.

excepto mediante medios también extraordinarios, siempre y cuando ya se presente en germen. La maga se despierta, pues no puede inventarse o crearse de la nada.

En cuanto manipulación de fuerzas o poderes impersonales, Weber identifica el estadio mágico como un estadio naturalista o preanimista de la concepción del mundo. Sin embargo, reconoce tal cual lo hace Durkheim bajo el concepto de principio totémico, que esta noción de carisma, propia de los estadios más embrionarios, persiste, reconfigurada bajo otras formas, animistas y antropomorfizadas, en el desarrollo religioso posterior.

El principio del carisma puede encontrarse en todas las **doctrinas religiosas de la "gracia"**. Considera que la permanencia histórica del carisma – a pesar de su innegable reestructuración en cada etapa de la evolución religiosa - se hace particularmente observable en las formas de la religiosidad popular propia del catolicismo contemporáneo.²⁸³

En tal sentido, Durkheim y Weber reconocen **un principio común en las formas mágicas y religiosas**, que no contradice su indiscutible heterogeneidad, la cual por su importancia, es objeto específico de análisis en sus obras. Por esta razón, Weber define como **dominio de la acción religiosa, la ordenación de las relaciones entre los hombres y estos poderes sobrenaturales**, que en una primera etapa, no son poderes personificados.

La fuerza especial, carismática, de acción específica, que se esconde tras un objeto o ser vivo –calificándolo mágicamente- ha sido representada abstractamente con la idea de "espíritu". El espíritu, en su forma más elemental, no es un dios, ni un demonio, ni un alma sino algo indefinido, invisible, impersonal, pero material, con poder de acción. Cuando penetra en un hombre calificándolo (hombre en el que estuvo latente), lo transforma en mago, brujo o hechicero profesional.

²⁸³ *"Ninguna resolución de los concilios que distingue la adoración de Dios del 'honrar' las imágenes de los santos, constituyendo a estas en simples medios de devoción, ha impedido que los europeos del sur hagan todavía responsable a la imagen del santo y la escupan cuando no viene el éxito apetecido, a pesar de las manipulaciones usuales."*, p. 329, op. cit.

El mago, por su permanente calificación carismática, se opone al lego. Es el administrador de un estado exclusivo del carisma - el trance extático-. En cambio, el lego entra en trance sólo temporalmente o eventualmente. La forma de comunión religiosa más primitiva, en que el lego entra en trance, es la orgía. Para ello puede valerse de distintos medios orgiásticos como el tabaco, las bebidas alcohólicas, los narcóticos, y la música. El saber sobre el empleo de estos medios orgiásticos es un saber esotérico, misterioso, monopolizado por la calificación carismática del mago.

El fin principal del arte mágico es influir en los espíritus en interés de la economía. Se reconoce en la magia, **intereses puramente laicos, de este mundo. Y ellos orientan la finalidad de la acción mágica.**

La etapa posterior a la puramente naturalista o preanimista, que evoluciona a base de experiencias orgiásticas y bajo la influencia del oficio mágico, es la animista. En ella se desarrolla un pensamiento que comienza a distinguir un “alma” como ser diferente del cuerpo, en la medida en que éste puede ser abandonado en diferentes circunstancias: el sueño, el trance, el desfallecimiento, la muerte. El alma o ánima como ser independiente, se relaciona con los objetos, uniéndose a ellos, morando en ellos. Con otro grado de abstracción conceptual, el alma puede concebirse, encarnando en objetos o seres vivos, y con mayor abstracción aún, puede ser simbolizada por ellos, viviendo de acuerdo a sus leyes pero siendo normalmente invisible.

Se trata de un poder suprasensible que puede intervenir en el destino del hombre del mismo modo que él lo hace en el mundo exterior. En su forma más primitiva, no es un dios todavía, ni se personaliza, ni es permanente. Pero también puede personalizarse- tomar un nombre propio de profeta o guerrero- o bien designarse con el nombre del fenómeno sobre el que tienen poder.

Weber encuentra la clave del desarrollo religioso, no en la atribución de impersonalidad, personalidad o suprapersonalidad a los poderes especiales, sino en la

atribución de **significación simbólica** a los fenómenos que ocurren en la vida humana. Encuentra como hecho de significativa trascendencia el pasaje de la acción directa del mago por medio de una fuerza, a valerse de un simbolismo. Como diría Piaget, el pensamiento característico de la acción sacralizada, mágica o religiosa, es el pensamiento simbólico.

Una vez que aparece un reino de almas, espíritus, dioses y demonios que llevan una existencia no palpable en el sentido corriente, sino una existencia ultramundana a la que sólo se tiene acceso mediante símbolos y significaciones, se trastoca el sentido del arte mágico.

Cuando los objetos y fenómenos reales se conciben como símbolos de algo anímico oculto tras ellos, el medio adecuado de influir en su poder es también simbólico. La actuación simbólica de los conocedores profesionales del simbolismo –los magos - hará desaparecer el primitivo naturalismo. Obviamente se trata de un paso gradual, pero se trata de un cambio que trae importantes consecuencias. Los medios de influencia sobre los poderes sobrenaturales, o las almas de los muertos que se teme, etc. ahora no son acciones reales sino acciones simbólicas.

La búsqueda de efectos reales, en la cotidianeidad de la vida, se realiza ahora a través de acciones simbólicas, significativas. La acción mágica considerada eficiente en el sentido naturalista, se atrae ahora al círculo mágico simbólico. Todo un pensar mitológico se desarrolla junto con la evolución del círculo de representaciones simbólicas. La característica central de este tipo de pensamiento es la utilización de la analogía, a través del símil, como modo de expresión que ha influido largamente en las formas de expresión religiosa.²⁸⁴

Por esta razón Weber considera que se toleran más fácilmente los cambios dogmáticos que cambios en el simbolismo que pueden poner en peligro la acción mágica del acto,

²⁸⁴ Así, por ejemplo, mediante la comida de un animal fuerte, se cree apoderarse de sus fuerzas; la danza guerrera es el principio de excitación, mezcla de furia y miedo previa a la batalla que crea el frenesí heroico anticipando mímicamente la victoria. Estas acciones anticipan el pasaje al simbolismo.

pudiendo incluso despertar la cólera del dios o las almas de los antepasados. Señala que cuestiones tales como si la señal de la cruz se hace con dos o tres dedos, fueron causa fundamental del cisma de la iglesia rusa del sXVII; la posibilidad de molestar a docenas de santos en un año aboliendo sus días santos, es la causa de la no aceptación del calendario gregoriano en Rusia, etc. Se considera que toda modificación de un uso que se practica con el patrocinio de poderes suprasensibles puede afectar los intereses de espíritus y dioses. Por ello, *“lo santo es lo específicamente invariable.”*²⁸⁵

Tampoco los dioses son imaginados desde un principio como una especie de seres humanos. A menudo expresan una desordenada trabazón, creada accidentalmente y casualmente mantenida por el culto. Cuando la reflexión sistemática sobre la práctica religiosa, por un lado, y la racionalización de la vida en general con sus exigencias crecientes en cuanto a servicios a los dioses, alcanzan un determinado estadio, se forma el *“panteón”*, esto es, la especialización y caracterización de determinadas figuras divinas, por un lado, y por otro, su dotación de atributos fijos y alguna demarcación de sus competencias respectivas. La tendencia dominante es la de racionalización en el modo de concebir y adorar los dioses. Sin embargo, la formación del panteón, no marcha necesariamente en paralelo a la creciente personificación antropomórfica de las figuras divinas.

Weber atribuye a la situación histórica y económica de cada pueblo la configuración específica del panteón de dioses y demonios asumidas por ellos. La predominancia de unos sobre otros, depende de cuáles son los objetos naturales importantes para la economía, como los astros, los fenómenos orgánicos (enfermedad, muerte, nacimiento) y los fenómenos naturales (fuego, sequía, tempestad, cosechas). Según la significación económica y social predominante de algunos fenómenos particulares, puede un dios alzarse con la primacía en el panteón.

Con la importancia objetiva, y la correlativa reflexión subjetiva sobre las características y tipos de la acción humana, se llega a una especialización objetiva de las

²⁸⁵ Ob. cit. p. 333.

figuras de la divinidad, que puede guiarse cualitativamente por el contenido de la acción individual (por ejemplo Brama es el Señor de la Plegaria), o de la acción comunitaria. Esta última muchas veces necesita de una divinidad garante y legitimante de la duración de un grupo o unión. Así surge el culto doméstico de los antepasado, en los clanes, por lo general, paralelo a la estructura patriarcal de la comunidad doméstica; así como Jehová es el dios de la confederación política y religiosa israelita. En este último caso, el dios de la asociación religiosa o política puede hacer retroceder, hasta desaparecer, el culto doméstico y las funciones sacerdotales del cabeza de familia.

Las condiciones naturales y sociales inciden en la heterogeneidad de las figuras divinas en los distintos pueblos, y en la probabilidad de un dios de conquistar la primacía en el panteón, configurando un monopolio de la divinidad.

Weber reconoce como estrictamente monoteístas al judaísmo y el mahometanismo. El cristianismo a pesar de su camino hacia el monoteísmo, no extirpa de modo permanente el mundo de espíritus y demonios. Ni siquiera en la Reforma, aunque se subordinan, en teoría, a la omnipotencia de un dios único. Este hecho es significativo para el analista, pues Weber enfatiza que **lo que verdaderamente importa es quién afecta más el interés de los individuos en la vida diaria: si el dios teóricamente supremo, o los demonios y espíritus, inferiores. Si son estos últimos, la religiosidad de la vida cotidiana está determinada sobre todo por esta relación, con ellos, siendo indiferente el concepto oficial del dios de la religión racionalizada.** Los desarrollos relativamente monoteístas y universalistas, se transforman, en ese caso, en el producto de la especulación filosófica de sacerdotes y laicos.

“Los obstáculos prácticos al desarrollo del monoteísmo riguroso, iniciado en alguna forma en casi todas partes, que hicieron que sólo relativamente prevaleciera en la religión corriente – con excepción del judaísmo, el Islam y el protestantismo – obedecen, por una parte, a los poderosos intereses ideales y materiales del sacerdocio en los cultos y lugares de culto de los dioses particulares; por otra, al interés religioso de los laicos por un objeto religioso, palpable, próximo, que se puede poner en relación excluyente, con la

*concreta situación vital o el círculo concreto de personas, y que sobre todo es accesible a la influencia mágica. Pues la seguridad que proporciona la magia ya probada es mucho mayor a la que inspira el efecto posible de la adoración de un dios no influenciado por la vía mágica por ser demasiado poderoso. La concepción de los poderes 'suprasensibles' como dioses, y hasta como un dios supramundano, no elimina de ningún modo las viejas representaciones mágicas (ni siquiera en el cristianismo), pero abre una doble posibilidad de relacionarse con ellos... ”.*²⁸⁶

En síntesis, el objeto de las prácticas mágicas y religiosas primitivas, sustentadas en la creencia que atribuye el curso de la cotidianidad terrenal a fuerzas o poderes sobrenaturales, es la buena ventura, la prosperidad, el bienestar de los hombres, en la vida terrena. Sin embargo, en la concepción religiosa posterior, la no concreción del bienestar en el orden mundano, se justifica ideológicamente, a través de la sustitución – parcial o total- del bienestar material buscado utilitariamente por las prácticas mágicas, por uno de tipo espiritual, difiriéndolo a una vida posterior a la mundana: el paraíso.

Que los poderes sobrenaturales sean plurales o singulares no tiene mayor importancia, desde el punto de vista de los fines perseguidos²⁸⁷: de lo que se trata es de influirlos, domeñarlos, por los medios adecuados, a los fines de garantizar la satisfacción - más tarde o más temprano - de las necesidades y deseos humanos.

5.b) El origen mágico de las prácticas religiosas

Magia y Religión poseen, sin embargo, dos medios heterogéneos para concretar su finalidad:

La magia utiliza la “*coerción divina*” para forzar al dios –sea concebido como un hombre animado, sea concebido como la fuerza natural de un espíritu impersonal – a

²⁸⁶ Op. cit., p. 343.

²⁸⁷ Veremos luego que sí lo tendrá desde el punto de vista de los medios, y de las nuevas ideas que la concepción monoteísta de la divinidad genera.

ponerse al servicio de los hombres. Quien posee el carisma para ello - el mago - puede, utilizando los medios adecuados, obligar al dios según su voluntad. La coerción divina no invoca al dios por una plegaria, sino por una fórmula mágica.

La coerción mágica sin embargo, no desaparece en la religión, pues Weber enfatiza su carácter de fundamento inextirpable de toda religiosidad popular. El sacerdote católico practica algo de ella en la transustanciación de la misa o en la absolución de los pecados. Los aspectos orgiásticos y mímicos del culto religioso, sobre todo el canto, la danza, el drama, y las estereotipadas formas del rezo obedecen a esta circunstancia.

La religión, en cambio, apela el “*servicio divino del culto*”. Debido al antropomorfismo de los poderes divinos – en general religión y antropomorfismo van de la mano - el medio adecuado de incidir en la divinidad para obtener su gracia es el mismo utilizado para servir a los poderosos de la tierra: ruegos, regalos, servicios, adulaciones, tributos, o bien, un comportamiento agradable a sus ojos.

También los elementos centrales del servicio divino del culto, propio de la religión – la oración y la ofrenda o sacrificio – son en principio de origen mágico.

No hay solución de continuidad entre la fórmula mágica y la súplica , ya que **toda súplica supone una forma comercial racional: se lleva cuenta de los servicios al dios y se espera reciprocidad.** En cambio, la práctica técnicamente racionalizada del rezo, con molinillos de oraciones colgadas al viento, o la cuenta por vueltas del rosario, se halla más cerca de la fórmula mágica que de la súplica.

La ofrenda también en principio aparece como medio mágico. En parte al servicio de la coerción del dios: los dioses también necesitan el néctar soma o medicina del brujo para realizar su faena.

La ofrenda puede consistir en un pacto con el dios, que impone obligaciones a ambas partes. Es el caso del sacrificio de los israelitas, que como medio de desviar

mágicamente sobre otro objeto la ira desatada del dios, sacrifican un ser humano como chivo expiatorio.

El sacrificio, además de la ofrenda a la divinidad, tiene otra finalidad: crear *communio* o fraternidad entre el sacrificador y el dios, a través de la comensalidad. Esta idea reconfigura la significación de una idea más antigua, que postula que comer un animal fuerte - luego un animal sagrado - proporciona al que lo come las fuerzas de ese animal. **Este sentido mágico imprime su sello a la acción de sacrificio.**

El hecho sustantivo que hace que numerosas prácticas religiosas conserven su carácter mágico se debe, fundamentalmente, a la eficacia espontánea y garantía de satisfacción que la magia posee, a los ojos de la masa de creyentes, respecto a la incertidumbre que genera la fe en un dios todopoderoso universal.

Sin embargo, el progreso de las ideas acerca del poder de un dios y de su carácter como señor personal, condiciona el predominio creciente de motivos no mágicos. **Dios se convierte en un gran señor que se puede negar a discreción, y al que hay que acercarse, no con reglas mágicas coercitivas, sino con súplicas y dones.** Pero lo que estos motivos traen de nuevo respecto a la simple magia, **son también prosaicos elementos racionales utilitarios, como los de la misma magia.** El rasgo fundamental es el *“do ut des”*.

*“Este carácter se adhiere a la religiosidad cotidiana de las masas de todos los tiempos y pueblos y también a todas las religiones. El contenido de toda ‘plegaria’ normal es el alejamiento de todo mal exterior en este mundo y el procurarse ventajas terrenales, incluso en las religiones más ultramundanas”.*²⁸⁸

Weber atribuye a todo rasgo que va más allá de esto a un proceso específico con doble peculiaridad. De una parte, a una sistematización racional cada vez más amplia, del concepto de dios e igualmente del pensamiento sobre las posibles relaciones del hombre

²⁸⁸ Op. cit., p. 344.

con lo divino. Pero por otro, en cuanto al resultado, un retroceso característico de aquel racionalismo originariamente práctico (el de la magia). **Pues el sentido de la conducta específicamente religiosa se busca cada vez menos, en paralelo a la racionalización del pensar, en ventajas puramente externas de la vida económica cotidiana. Es decir, el fin de la conducta religiosa se “irracionaliza” hasta que fines no mundanos, es decir, no económicos, valen como lo específico de la conducta religiosa.** Pero para que este desarrollo “extraeconómico” surja, deben primero surgir los portadores de esta idea.²⁸⁹

Lo relevante en el pensamiento de Weber, es que **la separación neta entre religión y magia no se da nunca, pues todo ritual religioso conserva ingredientes mágicos.** En el desarrollo histórico de esta separación, en el que una fuerza sacerdotal o secular impulsa la instauración de un culto religioso sustitutivo de uno anterior, frecuentemente los antiguos dioses coexisten con los nuevos, bajo la forma de demonios a conjurar mágicamente.

Weber enfatiza permanentemente, por los resultados de sus estudios de sociología comparada sobre el desarrollo histórico de las religiones, como el culto religioso **reconfigura parcialmente** los elementos mágicos propios de una etapa evolutiva anterior, **sin posibilidad de eliminarlos de plano,** debido a su **eficacia funcional en el orden social.**

El nacimiento del sacerdocio también es un proceso que va en el mismo sentido.

“Sacerdote” es el funcionario profesional que influye en los dioses mediante adoración, en oposición al brujo que por medios mágicos ejerce coerción sobre los demonios.

El sacerdocio supone la adscripción de un círculo especial de personas a un culto regular, vinculado a ciertas normas, a cierto tiempo y lugar, y referido a determinada comunidad. No hay sacerdocio sin culto.

²⁸⁹ Marx encuentra en esta racionalización la justificación ideológica que preserva la dominación de clase, sustentada en intereses primordialmente económicos, la cual excluye la posibilidad de un orden terrenal equitativo de bienestar material y espiritual. Volvemos a esta cuestión en el punto 6.

Pero la nota esencial que los distingue es su condición de **portadores de la racionalización de las concepciones metafísicas, así como también los agentes constitutivos, transmisores y supervisores del cumplimiento de una ética específicamente religiosa**. Un sacerdocio profesional independiente procura desarrollar ambas cosas, adiestrándose en las cosas referentes al culto y en los problemas prácticos de la *cura de almas*.

Sin embargo, no todo sacerdocio desarrolla lo que puede en principio considerarse nuevo frente a la magia, una metafísica racional y una ética religiosa. Esto supone la intervención de poderes extra- sacerdotales como la existencia de profetas portadores de las revelaciones ético religiosas, así como la cooperación de los adeptos laicos de un culto.

El concepto de sacerdote en gran número de religiones, incluso en la cristiana, comprende precisamente la calificación mágica.

En primer lugar, así como el mago tiene que probar su carisma, el sacerdote debe demostrar si la súplica es el medio adecuado para influir en la divinidad. La ventaja de la clase sacerdotal, respecto al mago que paga con la muerte, es que puede pasar al dios la responsabilidad de su fracaso. Como al hundirse el prestigio de su dios, también se hunde el suyo, favorece la atribución de la falta de éxito en la obtención de lo solicitado a la divinidad, a la conducta de los adoradores: el dios no atiende las plegarias porque no fue honrado adecuadamente.

5.c) La constitución de una ética religiosa

Weber encuentra el desarrollo del panteón de divinidades calificadas desde el punto de vista ético asociado a los siguientes factores: el incremento de poder y exigencias de derecho en las entidades políticas; la concepción racional de la legalidad natural del acontecer cósmico como mundo o cosmos ordenado, lleno de sentido, condicionado por la orientación meteorológica de la economía; la reglamentación creciente de tipos siempre

nuevas de relaciones humanas mediante reglas convencionales e importancia creciente de la mutua dependencia de los hombres en lo que se refiere a la observación de estas reglas; y la creciente importancia de la vinculación ética del individuo en un cosmos de deberes que permiten prever su conducta.

Los dioses que protegen a los seres humanos, deben sujetarse a un orden o como los grandes reyes, crearlo ellos mismos y convertirlo en el contenido específico de su voluntad divina. El dios garantiza contra la infracción del orden que él mismo ha creado. La elaboración conceptual de este postulado tiene vastas consecuencias para el actuar religioso.

Al lado de los dos modos primitivos de influir en los poderes suprasensibles – someterlos mágicamente al servicio de los fines humanos (coerción mágica) o servirlos satisfaciendo sus deseos egoístas (servicio divino) - surge un tercer medio específico para asegurarse la buena voluntad del dios: **practicar los mandamientos religiosos (servicio divino a través de una ética de conducta).**

Puede encontrarse como origen de la conformación de una ética religiosa - que no es el punto de partida de ningún desarrollo religioso sino que es producto de su evolución- **normas de conducta motivadas de un modo mágico – las normas tabú- cuya infracción se considera sacrilegio.**

Weber explicita que sobre el desarrollo del totemismo y el sistema de normas tabú, divergen las opiniones.²⁹⁰ Los puntos compartidos por sus analistas refieren a ciertas características asumidas por una concepción mágico- animista del mundo. En esta concepción, todo proceso vital específico no cotidiano - como el nacimiento, la pubertad, la menstruación, o la enfermedad - se explica por un espíritu, santo o impuro, que penetra en el cuerpo y que no hay que irritar, de modo de no ser perjudicados por él. Como el contacto con el objeto produce un mal encantamiento, se trata de evitar, configurándolo

²⁹⁰ En el punto 4 de la parte III de este capítulo, se revisa el análisis de Durkheim sobre la cuestión. Weber disiente explícitamente con Durkheim respecto a su tesis del totemismo como fuente originaria de la que derivan todas las comunidades sociales y religiosas.

como objetos *tabú*. Los brujos o hechiceros poseen el poder carismático de tabuización: a través de manipulaciones mágicas pueden proporcionar la calidad de tabú a objetos y personas.

Las normas tabú se vinculan a la importancia que para determinados círculos sociales revisten los espíritus que moran en determinados objetos, personas o animales. Estos objetos sagrados dan lugar a cultos religiosos en unidades políticas locales. El totemismo, como institución social, básicamente es el modo de colocar las fraternidades sociales bajo garantía mágica, a través de la relación entre el objeto totémico y un círculo humano. El tótem es símbolo de fraternidad del grupo, que comparte su espíritu, en la medida en que se atribuye un origen común en él. De ahí se deriva la prohibición de matar y comer al tótem, excepto en ciertos rituales de la comunidad. El tótem estipula, a través suyo un conjunto de normas y obligaciones del grupo o clan exogámico: la división sexual, la división del trabajo, la comensalidad, etc.

Fundamentalmente, la prohibición mágicamente condicionada de alimentos genera una significación nueva a la *comensalidad de mesa*. Esta se reglamenta por dos vías: primero por las reglas de la comunidad doméstica, y en segundo lugar, por la idea de pureza tabú, que admite la comensalidad en común a compañeros de igual calificación mágica. Por ejemplo, la mujer de otro clan no puede comer ni ver comer al hombre; el rey, ni los estamentos privilegiados ni comunidades religiosas tabuizadas deben compartir con extraños la mesa, etc. Así, el establecimiento de una comensalidad constituye muy a menudo uno de los medios de creación de una fraternidad religiosa, y a veces étnica y política. El primer gran viraje del cristianismo, lo representa la comunidad de mesa creada en Antioquia entre Pedro y los prosélitos no circuncisos.

En una palabra, el sistema de normas tabú desarrolla y regula el intercambio interno del grupo social. Sin embargo, esto es sólo un aspecto de la cuestión. Es obvio que bajo la garantía de tabú, se protegen numerosos intereses económicos y sociales: la protección de bosques y caza; el aseguramiento de escasas reservas contra consumo antieconómico en tiempos de carestía; la protección de la propiedad, especialmente la de la privilegiada clase

sacerdotal y nobleza; el aseguramiento del botín de guerra contra el pillaje individual; la separación sexual y personal de estamentos en interés de la conservación de la pureza de la sangre o del mantenimiento del prestigio estamental, etc. Es decir que el sistema normativo tabú consiste en un conjunto de prohibiciones o normas mágicas, puestas al servicio de intereses económico sociales.

Cuando la creencia mágica en espíritus se racionaliza en creencia en dioses, ya no forzados por vías mágicas (coerción mágica) sino a través del culto y la súplica (servicio divino del culto), la infracción de las normas divinas se presenta como provocativo del disgusto ético del dios que puso aquel orden bajo su protección especial. Estas infracciones del orden ético –los pecados - son castigadas con decisiones desfavorables, como medio educativo y preventivo de la comunidad.

En suma, la formación de una ética religiosa, de carácter universalista, tiene su origen histórico en las prescripciones mágicas que operan con la idea del maleficio. Sin embargo, la diferencia del maleficio y el pecado de tipo ético, es que el segundo, como contravención de la voluntad del dios pesa sobre la conciencia del pecador, independientemente de las consecuencias materiales inmediatas. Los males que caen sobre el individuo son calamidades queridas por el dios y consecuencia de ese pecado²⁹¹, y **el individuo trata de salvarse, mediante una conducta piadosa agradable a la divinidad.**

Señala Weber que casi con **este único sentido elemental y racional de la liberación de males totalmente concretos y mundanos** se nos presenta en el Antiguo Testamento la trascendente idea de *salvación*.

Dicho de otro modo, la ética religiosa comparte con la mágica por una parte la necesidad humana de liberarse de males concretos y específicos de la vida cotidiana y por otra parte la idea de pecado reitera el sentido mágico de infracción de un complejo de mandamientos y prohibiciones.

²⁹¹ Puede identificarse en este punto, la noción de justicia immanente que desarrolla Piaget, tan propia del pensamiento mágico. Ver parte II de este capítulo.

Sin embargo, la ética religiosa, a diferencia de la mágica, en primer lugar **posterga para una vida ultraterrena la realización del bienestar como modo de justificar su no concreción en el orden mundano, sustituyendo los bienes materiales concretos por bienes simbólico abstractos de salvación.**

En segundo lugar, el contenido de las interdicciones y normas religiosas es radicalmente heterogéneo respecto a las mágicas.

En tanto las primeras son **imperativos categóricos**, las segundas tienen un contenido **laico, pragmático y utilitarista** orientado exclusivamente a dominar las vicisitudes de la vida terrena.²⁹²

Puede encontrarse en la concepción ética religiosa una gradación continua que va de un deseo racional de asegurarse ventajas personales mediante una conducta agradable a los ojos del dios, es decir, una lógica utilitarista económica, hasta la concepción de pecado como compacto de lo antidivino en cuyas manos cae el hombre, y el bien como una capacidad única de santa disposición, unida a la esperanza de salvación por la perspectiva irracional de llegar a ser bueno.

La expresión concreta de la ética religiosa siempre se entrecruza en algún grado con puras representaciones mágicas, lo que lleva a la sublimación de la piedad, hasta incluso configurarla como un tipo de vida. La concepción del bien y el mal como una especie de sustancias venenosas o antivenenosas propias de la naturaleza que obran en uno u otro sentido; la noción de pecado como una ponzofia en el cuerpo del que obra mal y que puede

²⁹² Durkheim, en el mismo sentido, enfatiza la diferencia de contenido involucrada en la transgresión de una interdicción mágica y una religiosa. No existe el "pecado mágico". En tanto la desobediencia a una norma ético-religiosa conlleva indignación y censura pública, simbolizadas en la penalización de la falta, la interdicción mágica sólo tiene por castigo las consecuencias materiales que supuestamente causa el acto prohibido, por una especie de necesidad física. El pecado religioso implica necesariamente la noción de lo sagrado, proviene del respeto que inspira el objeto sagrado y su fin es impedir las faltas de respeto. Los interdictos religiosos son imperativos categóricos. En cambio los interdictos mágicos suponen una idea completamente laica de propiedad. Las cosas que el brujo recomienda mantener separadas son aquellas que por su propiedad no pueden juntarse ni mezclarse sin peligro. Se trata de máximas utilitarias, una de las primeras formas de las prohibiciones higiénicas y médicas.

curarse con exorcismos, etc. son ideas pertenecientes todavía al círculo de representaciones mágicas.

Otro aspecto característico de la ética religiosa, destacado por Weber, es el hecho de que a menudo es anunciada como doctrina o mandamiento por la figura del *profeta*, portador personal de carisma. Lo mismo que el mago carismático, el profeta tiene un don personal gracias al que actúa. Pero a diferencia del mago, que anuncia revelaciones con un contenido, el contenido de la misión del profeta es anunciar **doctrina y mandamiento**.

Sin embargo el carisma mágico del profeta cumple una función crucial. Jesús basó su legitimación en la pretensión de que él y sólo él conocía al Padre, que sólo la fe en él era el camino hacia dios. La conciencia de este poder y carisma, que Jesús reconocía en sí mismo, mucho más que cualquier otra cosa, le permitió conquistar la muchedumbre por el camino de la profecía. Todo profeta se asume como portador de la **revelación divina**.

Si el profeta, como laico independiente que quiere sustituir la gracia ritual tradicional por una ética religiosa, es aceptado por las masas, esto se debe exclusiva y principalmente a que posee carisma. Es decir, **el profeta es un mago mucho mayor y más poderoso que los otros**; dispone de un poder inigualable sobre demonios y muerte, resucita a los muertos y, llegado el caso, “*resucita de entre los muertos, o hace cosas que ningún otro mago puede.*”²⁹³

Ahora bien, como instrumento de un dios cuya voluntad anuncia, exige por encargo divino, **la obediencia como deber moral**. Como hombre ejemplar, señala a los demás con su propio ejemplo **el camino de la salvación religiosa**. De este modo, **en la profecía, doctrina religiosa, mandamientos éticos y revelación constituyen una unidad**.

Toda revelación profética constituye una visión unitaria de la vida lograda por una actitud consciente, de sentido unitario pleno frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos, tienen un sentido sistemático unitario. La conducta de

²⁹³ Op. cit., p. 376.

los hombres se orienta por este sentido. Sentido que es fuente de valores y normas de comportamiento. Se trata de un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de las acciones humanas en un modo de vida. Involucra la concepción del mundo como un cosmos que configura un todo ordenado y lleno de sentido y los fenómenos singulares se miden a través de este ordenamiento. Los conflictos más fuertes de la vida interior y de las relaciones con el mundo surgen del choque entre esta concepción global de sentido religioso, y la realidad empírica.

En conclusión, Weber encuentra una relación de continuidad acentuada entre formas mágicas y religiosas, en la cual fines y funciones de las primeras persisten residualmente, aunque reconfiguradas por nuevos medios, motivaciones y sentidos atribuidos, en las segundas.

5.d) El sacerdocio y la cura de almas

Weber señala que cuando una profecía tiene éxito el profeta consigue auxiliares permanentes, que le ayudan en su misión y casi siempre tienen virtudes carismáticas (como los discípulos de Jesús). A diferencia de sacerdotes y adivinos pertenecientes a un gremio o socializados por medio de una jerarquía administrativa, se unen al profeta de modo personal. Por otra parte existe el círculo de adeptos, que ayudan con alimentos, servicios, dinero, y esperan su salvación de la misión del profeta. Esta unión conforma la *congregación*. En general surge por la pretensión del profeta y sus discípulos de asegurar la perduración de la revelación y de la dispensación de la gracia. La congregación puede dar origen a la existencia económica del instituto de la gracia y de sus administradores – la iglesia – el cual monopoliza los derechos respecto a los obligados a asegurar revelación y gracia.

La congregación es la organización de los adeptos con derechos y obligaciones firmes. La transformación de la adhesión personal en una congregación constituye la forma normal en que la enseñanza del profeta pasa en la vida cotidiana a ser una función de una institución permanente. Entre las consecuencias, tan ricas de una religiosidad

congregacional, se destaca una: la relación entre sacerdotes y laicos para la acción práctica de la religiosidad.

El sacerdocio tiene la función de asegurar la doctrina, separando lo sagrado de lo que no lo es, imponiéndolo a la creencia de los laicos. La doctrina se condensa en los libros canónicos, que contienen las revelaciones y tradiciones santas; y en los dogmas o interpretaciones doctrinarias sacerdotales sobre el sentido de las anteriores. **Los sacerdotes se arrogan el monopolio de interpretación de las revelaciones sacras.** Por otra parte, sistematizan este contenido en el sentido de una adaptación y articulación casuístico-racional a los modos de pensar y vivir de su propia capa y de los laicos dominados por ella.

La **función educativa** del sacerdocio, se realiza a través de la transmisión y supervisión del cumplimiento dogmático de los laicos. Esta función educativa, ya se hacía presente en el sistema mágico, en el cual el carisma debía ser despertado a través de la iniciación de jóvenes mediante pruebas de valor y torturas, que muestran grados de consagración y dignidad, etc. Los sacerdotes se empeñan en conservar esta función instructiva de los laicos. El carácter secreto de su saber (revelación mágica) disminuye en la medida en que la doctrina sacerdotal se fija por tradición literaria, a ser interpretada por los dogmas sacerdotales. La religión de libros – bíblica- es la base de un sistema educativo diseñado fundamentalmente para la socialización de los laicos.

La canonización de libros sagrados resulta de un largo proceso debido a ideas tabú muy extendidas acerca de la significación mágica de los documentos escritos. Antes de establecerse el cánón, la Torah y los escritos proféticos considerados auténticos, no podían tocarse pues al contacto de las manos éstas quedaban impuras.

El desarrollo de la educación sacerdotal indica un progresivo pasaje de un estadio puramente carismático hacia uno de formación literaria. En el último caso la religión se liga a un canon o conjunto normativo, tenido como sagrado. Cuanto más importante se hace el conocimiento de la escritura para la marcha de los negocios mundanos, con su creciente

burocracia de reglamentos y actas, tanto más pesa la educación de los funcionarios secularizados y los letrados a manos de la clase sacerdotal.

La formación de una congregación religiosa es el estímulo más poderoso para el desarrollo del contenido específico de una doctrina sacerdotal. La importancia específica de los dogmas prevalece por la necesidad de delimitación frente a doctrinas extrañas competidoras. Los sacerdotes luchan contra el indiferentismo, subrayando la importancia de pertenecer al dominio propio, dificultando el paso a otros: signos y doctrinas diferenciadas son medios adecuados para esta lucha.

El trabajo de los sacerdotes en la sistematización de la doctrina sagrada se nutre constantemente de los nuevos elementos constitutivos de la práctica profesional de los sacerdotes frente a la del mago. En la religión ética de la congregación surge la *predicación* como algo completamente nuevo y la *cura racional de almas* como algo esencialmente distinto del auxilio mágico en caso de necesidad.

La enseñanza colectiva sobre cosas religiosas y éticas a través del sermón se da específicamente en la religión profética. Disminuye su importancia allí donde la religión revelada se rutiniza en un oficio sacerdotal y se halla en proporción inversa a las porciones mágicas de una religiosidad.

A pesar de la radical heterogeneidad de la cura de almas respecto al auxilio mágico, Weber nuevamente enfatiza **el origen mágico de la cura de almas**. Como cuidado religioso del individuo, en su forma racional sistemática es producto de la religión profética revelada. Pero su fuente está en el oráculo, y el consejo del mago respecto a con qué medios puede calmarse la cólera del dios, en los casos en que la enfermedad o golpes del destino se interpretan como mágica caída en el pecado. Es decir, que la *cura de almas* como dispensación de gracia carismática se halla cerca de las manipulaciones mágicas. También consiste en enseñanza individual sobre obligaciones religiosas concretas en caso de duda, o se dispensa como consuelo religioso en caso de necesidad interna o externa.

La *cura de almas* en todas sus formas constituye el poder propio del sacerdote frente a la vida cotidiana y su influjo en el modo de vivir es tanto más fuerte cuanto más carácter ético posea la religión. Los consejos de los rabinos en el judaísmo, de los confesores católicos, de los pastores pietistas y de los directores espirituales de la contrarreforma, de los jeques en el Islam, etc., han influido constantemente en la vida diaria de los laicos, y de los gobernantes. Sobre todo, en la vida privada, cuando la clase sacerdotal enlaza una casuística ética con un sistema racional de sanciones eclesiásticas, como lo hace con gran virtuosismo la iglesia occidental.

Las tareas prácticas de predicación y cura de almas fuerzan a la clase sacerdotal a tomar posición en innumerables problemas concretos, no resueltos en la revelación. Por otra parte son los medios por los cuales se cotidianiza concretamente las exigencias proféticas, acarreado la pérdida de aquella unidad interna que el profeta le daba a la ética: el derivar todo el deber de una relación específica, plena de sentido, con su dios, tal como él mismo la mantiene, y en virtud de la cual no se pregunta por la apariencia externa de la acción particular sino por su significación respecto a la relación total con dios.

La práctica sacerdotal necesita de preceptos positivos y de una casuística para los laicos, que pospone el sentir ético de la religiosidad. Estos preceptos positivos y concretos, sacan su material de los problemas que las costumbres, convenciones y necesidades materiales del ambiente laico presentan como problemas a resolver en la cura de almas. Esto obedece a una razón fundamental: la posición de poder de los sacerdotes debe conciliarse, a los fines de conservación y aumento de adeptos, con los intereses y necesidades de los laicos. Para afirmar su posición de poder, el sacerdote debe complacer en gran medida estas necesidades. Y para ello, a los fines de reglamentar la práctica de la vida de los laicos de acuerdo con la voluntad divina, y sobre todo, apoyar en esto su poder y sus ingresos, los sacerdotes se acomodan, inevitablemente, de alguna manera, al grupo de ideas tradicionales de los laicos.

“A medida que la vasta masa se va convirtiendo en objeto de influencia y sirve de sostén al poder de los sacerdotes, en esa misma medida, el trabajo sistematizador de éstos

debe adoptar las formas más tradicionales, es decir, las mágicas, de las representaciones y prácticas religiosas.”²⁹⁴

La transferencia a las masas de una doctrina de salvación requiere de la adaptación del intelectualismo profesional de un sacerdocio perteneciente a capas sociales privilegiadas, a las ideas propias de numerosas capas negativamente privilegiadas. Concepciones populares como el mito soteriológico de un dios hecho hombre o un salvador hecho dios, nacida espontáneamente en muchos lugares, es mucho más eficaz en su extensión e internalización, que las ideas intelectuales no populares de un orden ético del cosmos, impersonal y supradivino, y una doctrina de salvación ejemplar.

Por otra parte, gran parte de la eficacia ético normativa de la doctrina religiosa en la conducta de los laicos, ha radicado, hasta hoy día, en la adaptación de las prácticas y creencias rituales de sistematización religiosa, a las ideas y creencias mágicas de los laicos.

Un buen ejemplo de ello es el hecho de que todas las religiones y éticas religiosas - con excepción del judaísmo y el protestantismo - tuvieron que adoptar el culto de los santos, los héroes o los dioses funcionales, como divinidades subordinadas del panteón, junto con la creencia en una divinidad superior. Si bien la Trinidad Cristiana actúa en el sentido monoteísta respecto a otros cultos (como el hindú, el budista, el tardío y taoísta) el culto de santos y misas del catolicismo está muy cerca del politeísmo. **La idea de un dios único, supramundano y universal, que unifica la concepción cosmológica de sentido, supone una racionalización de la idea de divinidad.**

En el caso de la religión católica, Weber explícitamente enfatiza el hecho de que el *desencantamiento del mundo* - esto es, la eliminación de la magia como medio de salvación - no se realiza, como si lo hace, en mucha mayor medida al menos, la religiosidad puritana, o la judía. Para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia está a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote es el mago que realiza el milagro del cambio y que tiene en sus manos el poder de las llaves. Si se

²⁹⁴ Oo. cit., p. 375.

acude a él con humildad y arrepentimiento, él administra penitencias y otorga esperanzas de gracia, seguridad de perdón, lo que garantiza la emancipación de la terrible angustia de vivir. Así la conducta humana del católico naturalmente puede oscilar entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar. En otros términos, se puede establecer para la vida un saldo expiable por penas temporales y cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia.

5.e) Ética religiosa y orden social: la moral como instrumento de salvación de las capas sociales negativamente privilegiadas

Las ideas doctrinarias sacerdotales que estipulan una ética religiosa, se configuran, a los ojos de Weber, no solamente a partir del principio de eficacia funcional, por las que toman y reestructuran elementos mágicos, sino también a partir del principio que las vincula estrechamente con el ordenamiento de clases sociales.

Del análisis exhaustivo realizado por Weber²⁹⁵, nos interesa subrayar un aspecto en particular: el que torna observable como la **constitución de ciertas ideas religiosas se asienta en la necesidad legitimadora y reproductiva de un orden social de clases.**

A medida que progresan las ideas de una teodicea monoteísta, se hace patente el problema de cómo compatibilizar el infinito poder de un dios único, perfecto, universal y supramundano, con la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna, en particular, con un ordenamiento social injusto.²⁹⁶ Este problema se enlaza con los fundamentos determinantes del desarrollo religioso, en particular con las ideas de pecado y salvación.

En algunos casos, el justo equilibrio social se garantiza remitiéndolo a un futuro equilibrio en este mundo, dando lugar a las ideas mesiánicas.

²⁹⁵ Punto & 7 Clases, estamentos y religión, p. 376 a p. 411, op. cit.,

²⁹⁶ Weber cita una encuesta realizada a miles de trabajadores alemanes antes de la primer guerra mundial en la que manifiestan su no aceptabilidad de la idea de dios, en la medida en que consideran incompatible la idea de una Providencia Divina con la injusticia e imperfección del orden social.

En el mesianismo prima la idea de transformación política y social de este mundo, más tarde o más temprano. Esta transformación depende de un héroe, poderoso o dios que algún día llegará a colocar a sus adeptos en el lugar merecido. Las ideas mesiánicas presentan los sufrimientos de la generación actual como consecuencia de los pecados de los antepasados, de los que Dios hace responsables a los descendientes. Si acaso es posible tolerar la idea de renuncia a la propia salvación, no es posible tolerar la no salvación de los hijos. Los vivientes cumplen entonces de un modo riguroso y ejemplar los preceptos divinos positivos, de un lado para adquirir un óptimo de benevolencia divina, y de otro para conquistar para los propios descendientes la participación en el reino de salvación. El deseo de poder participar en el reino mesiánico genera una poderosa emoción religiosa, cuando parece inminente el advenimiento del reino, anunciado una y otra vez por los profetas. Para el mesianismo, el mayor ‘pecado’ es el quebrantamiento de fidelidad en el séquito de Dios: la renuncia a sus promesas.

Pero cuando el advenimiento se demora demasiado, surge como imprescindible un consuelo: las esperanzas se ponen entonces en el más allá, en el otro mundo. Esta idea del “más allá” aparece tempranamente, al menos en germen, en el desarrollo de la creencia mágica en un reino de almas. La separación de paraíso e infierno es una idea relativamente tardía del desarrollo.

Con la fuerza creciente de las esperanzas en el más allá, a medida que se concibe esta vida como una existencia provisional, la actuación en esta vida queda orientada por el destino de la otra. Esto se acentúa cuando se pone en evidencia el problema de la relación de Dios con la imperfección del mundo, en particular, del ordenamiento social. La resolución religiosa más radical del problema está contenida en la fórmula *“los últimos serán los primeros”*.

El contenido específico de la idea de salvación por un más allá, puede significar la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida, o de la imperfección e ignorancia terrenal. Pero la clave de la idea de postergación del bienestar humano por

medio de la salvación en el “más allá”, después de la muerte, es su **dependencia respecto al desarrollo de una moral o ética de conducta**²⁹⁷, como medio de garantizar su concreción. **La moral se convierte en el instrumento privilegiado de salvación.**

El interés de la cuestión de la disposición divina del destino en el más allá desde puntos de vista éticos, radica en sus efectos prácticos en la conducta terrenal y mundana. Alcanza de modo más fuerte esta orientación positiva y secular, en la creación de un modo de vida, determinado de una forma específicamente religiosa, por medio de un sentido o fin central. Es decir, surge **por motivos religiosos una sistematización de la vida práctica** orientada por valores unitarios, y regida por normas específicas de conducta.

La religiosidad de salvación, posee fundamentalmente una significación muy cara a las capas negativamente privilegiadas en lo económico y lo político, en contraste con las positivamente privilegiadas.

Si estas últimas descansan en la conciencia de su dignidad, distinción y plenitud en el modo de llevar su vida, las masas negativamente privilegiadas configuran su dignidad a partir de la promesa vinculada a una función o misión a ellos asignada. Lo que no pueden pretender “ser” lo suplen con lo que “serán” un día, lo que están “llamados” (vocación) a ser en una vida ulterior, en este mundo o en el otro, según lo que rinden, desde el punto de vista ético- moral, a los ojos de la Providencia.

Toda necesidad de salvación expresa una indigencia y por eso la opresión económica o social es una fuente privilegiada de su nacimiento. Las capas privilegiadas, apenas sienten la necesidad de salvación, adscribiendo a la religión la función de legitimar su propio estilo de vida y situación, sus “derechos” de merecimiento, frente a los que no los poseen.

²⁹⁷ Marx invertirá este postulado demostrando como las ideas religiosas de salvación son la justificación conceptual que legitima la instalación de una moral de la acción o práctica social. Volvemos a la cuestión en el punto 6.

La situación de los negativamente privilegiados es la contraria. Su necesidad específica consiste en salvarse de los sufrimientos. **De este modo, su salvación religiosa puede vincularse con la idea de una justa retribución, más allá de su temporalidad, por las buenas obras propias y por la injusticia ajena.** Puede identificarse en el origen de esta idea de las masas de espera de una futura retribución, un carácter mágico basado en el cálculo de tipo utilitario económico. Idea que será popularizada incluso en las profecías que rechazan las formas mecánicas de esta fe.

Esta concepción retributiva, posee un ingrediente adicional: **el dolor es un medio propicio para una retribución divina, y toma el aspecto de algo valioso en sí mismo, desde el punto de vista religioso. El sacrificio como ofrenda a Dios del propio sufrimiento es el instrumento privilegiado de la concepción retributiva.**

La sistematización técnica de este sentimiento de sufrimiento es el ascetismo religioso, cuya génesis puede encontrarse en las pruebas de valor de los héroes y las prácticas mágicas de mortificación. Se sustenta en la idea de que el sufrimiento, en particular el voluntario, temple el humor divino y mejora las probabilidades para el otro mundo.

La retribución del bien y del mal se concreta en base a un juicio final universal . Así, el pecado toma el carácter de un crimen, que puede ser ordenado dentro de una casuística racional y por el que debe darse satisfacción en este mundo o en el otro, para poderse presentar justificado ante el juez de los muertos. Los premios y castigos se gradúan con la importancia del mérito o la falta. Por la inseguridad de las probabilidades del más allá frente a la realidad patente de este mundo, le ha sido imposible a profetas y sacerdotes renunciar a castigos eternos.²⁹⁸ Cielo, Infierno y Juicio alcanzan una significación universal.

Si bien la idea de una situación intermedia, como la del purgatorio, aminoran las consecuencias de castigos eternos para una existencia humana limitada temporalmente,

²⁹⁸ Se puede observar hasta hoy día en la nueva catequesis del siglo XXI, del Papa Benedicto XVI.

queda en pie el problema de compatibilizar el castigo de actos humanos con un creador todopoderoso del mundo, único responsable de tales actos. Esta situación provoca la concepción de una inaudita distancia ética entre el dios del más allá y los hombres constantemente enredados en una nueva culpa. El problema se resuelve colocando al dios todopoderoso más allá de las pretensiones éticas de sus criaturas; considerando sus consejos inasequibles al entendimiento humano, y evaluando como imposible aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer.

Con la tendencia a concebir a Dios como Señor todopoderoso, marcha paralela la propensión a ver e interpretar por todas partes su “providencia”, su intervención personal en el curso del mundo. **La creencia en la providencia es la racionalización consecuente de la adivinación mágica.**

El desarrollo conceptual de la sistematización y racionalización de la apropiación de los bienes de salvación trata de eliminar la contradicción entre el hábito religioso cotidiano y el extraordinario. La posesión segura y continua de estos bienes es la *certeza de la gracia*. Esta certeza puede tener un matiz más místico o más moral activo, basado en la tendencia a la sistematización de la conducta en la vida práctica. Pero no todos pueden alcanzarla: la alcanza sólo una aristocracia de los calificados religiosamente, los cuales constituyen un estamento particular dentro de la comunidad de creyentes. **La doctrina metódica de salvación religiosa es siempre una ética de virtuosos. Constantemente pide, como el carisma mágico, la corroboración de la virtud.**

Esta corroboración puede efectuarse a través del un actuar moral eficaz – una actitud religioso- ascética - con la conciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso es un instrumento divino. En este actuar se someten los impulsos naturales al modo sistematizado de llevar la vida. Las relaciones sociales en el mundo representan una tentación que obstaculiza la realización de obras de salvación. Así puede parecer necesaria una separación formal del mundo, cortando lazos sociales y anímicos de la propiedad, de la familia, de la vida política, de los intereses económicos, eróticos, etc. en un ascetismo negador.

O bien puede pedir la actividad del propio sentir sagrado específico, dentro y frente al orden del mundo, en un ascetismo intramundano. El mundo es el único material en el que contrastar el propio carisma religioso mediante un actuar ético racional que compruebe el estado de gracia.

5.f) La Iglesia como administradora de los bienes de salvación

El desarrollo de la ética religiosa, en el catolicismo en particular, supone la creación de una instancia intermediaria entre los hombres, y la dispensación de la gracia divina por el Salvador: la Iglesia.

La Iglesia es una organización racional unitaria con cabeza monárquica y con un control centralizado de la piedad. Por tanto, al lado del dios personal que se cierne sobre el mundo, hay un señor de este mundo revestido con poderes extraordinarios y con capacidad para una activa reglamentación de la vida: el Papa o Jefe de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

Weber define la Iglesia como un instituto hierocrático de actividad continuada en la que un cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática. Una asociación hierocrática es aquella asociación de dominación que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación.

Cuando los bienes de salvación son apropiados institucionalmente por la iglesia, la salvación resulta de la gracia dispensada continuamente por esta comunidad institucional, con carácter de instituto legitimada por fundación divina o profética. Ahora bien, por el dogma eclesiástico, **la clave del asunto es que sólo perteneciendo al instituto de la gracia - la Iglesia -se puede obtener gracia. Nunca fuera de ella.**

Ella puede actuar a través de la acción mágica de los sacramentos, en virtud de los méritos santificantes de sus funcionarios y adeptos. El cargo poseído legítimamente y no la personal calificación carismática del sacerdote decide sobre la eficacia de la gracia otorgada. Además, la calificación personal religiosa del necesitado de salvación es indiferente al poder gratificante del cargo.

El otro hecho significativo que surge en el dogma eclesiástico institucional es la universalidad de la salvación: todos los miembros de la iglesia pueden acceder a la salvación; no sólo los virtuosos en religión. Más que confiar en el propio camino del virtuoso, **para las probabilidades de salvación, basta con formar parte del instituto de la gracia. Así todos los hombres pueden acceder a ella, cumpliendo con lo que dios pide.** Weber señala, sin embargo que el nivel de contribución ética necesario, es por término medio, bastante bajo, por ejemplo, a comparación de la ética ascética intramundana de los protestantes.

La Iglesia Católica, como instituto de la gracia, ha evolucionado milenariamente, oscilando en la práctica entre una concepción más mágica o más ética. El predominio de uno u otro tipo no puede desvincularse de la necesidad de captar y preservar el mayor número de adeptos posibles. Se requiere para ello de una práctica religiosa capaz de ser realizada por la masa de creyentes, congruente a sus necesidades y posibilidades.

Lo fundamental del debilitamiento de las exigencias éticas, es que contribuye al alivio interior del necesitado de salvación, facilitándole llevar la carga de la culpa. Pues el pecador sabe que obtendrá la absolución de sus pecados mediante los actos religiosos adecuados, sin necesidad de una metódica ética de vida (como en el caso del protestantismo). El constante control del modo de llevar la vida por un confesor o director espiritual se compensa con el hecho de que siempre se otorga o dispensa nueva gracia. El sistema de confesión y penitencia, combinación de la técnica jurídica romana y la idea germánica de compensación pecuniaria, no tiene parangón en todo el mundo.

La gracia institucional tiene que desarrollar por su naturaleza **la tendencia a la obediencia y la subordinación a la autoridad del instituto dispensador de la gracia, como virtud cardinal y condición decisiva de salvación.** El modo de vida, se alimenta así de un centro exterior a ella. Supone una heteronomía por principio: **el valor religioso último no es ni el contenido ético concreto de la obligación ni tampoco la calificación de la virtuosidad ética alcanzada metódicamente por sí mismo, sino la pura obediencia al instituto.** En última instancia, señala Weber citando a Mallinckrodt, la libertad del católico consiste en la obediencia al Papa.

5.g) La fe: entre el saber y el sentir.

El otro medio de obtención de gracia es la *fe*. La fe supone tener por verdaderos ciertos hechos metafísicos, es decir, un cierto desarrollo de dogmas cuya aceptación vale como señal de pertenencia. Cierta grado de doctrina constituye la nota diferencial de la profecía y religiosidad sacerdotal frente a la pura magia. Obviamente que la magia ya reclama la creencia en el poder mágico del mago. Esto mismo es aplicable a toda religiosidad, incluido el cristianismo primitivo.

“La fe mueve montañas”. La curación de Jesús de tullidos y posesos es explicado por Jesús por la creencia en él, por la creencia en su poder de curación. Luego este poder es sublimado hacia el lado ético: porque la adúltera cree en su poder de perdonar los pecados, puede él perdonárselos. De este modo se desarrollan creencias en la verdad de principios comprendidos intelectualmente. Se trata de racionalizaciones, producto de la reflexión intelectual. Religión que no sabe de dogmas, entonces, no constituye ninguna ética de salvación. El antiguo islamismo y judaísmo no establecieron ninguna exigencia dogmática sino que sólo requerían la fe en el poder del propio y ahora único Dios, y en la misión de sus profetas. Pero al ser religiones bíblicas consideran los libros sagrados como inspiración y obra de Dios, y su contenido como verdadero. Además de narraciones cosmogónicas, mitológicas e históricas, contienen, la Ley y las profecías, y no exigen conocimiento intelectual de clase alguna.

Sólo las religiones no proféticas (éticas védica y confucianas) toman la fe como un mero saber sagrado. Cuando la calificación ética se vincula a una formación letrada escolar, el comprender de tipo intelectual lleva ya a formas de salvación filosófica o gnóstica, creándose un enorme abismo entre el intelectual plenamente calificado y las masas. Más aún, señala Weber que la concepción del mundo como problema de “sentido”, es un problema sólo para los intelectuales, liberados del trabajo manual. Las masas trabajadoras dependen en primer lugar de necesidades exteriores más que interiores. La búsqueda de la unidad consigo, con los otros hombres y el cosmos, la concepción unificada del mundo es una inquietud de determinada capa social, surgida en el proceso de desencantamiento del mundo. La pérdida del sentido mágico de los procesos, que acontecen sin significar, impone la búsqueda de un nuevo sentido y orden unitario.

Las Iglesias cristianas, con la penetración creciente del intelectualismo y la necesidad de hacerle frente, desarrollaron en grado incomparable dogmas racionales y oficiales, es decir, una fe de teólogos. La exigencia de un saber, comprensión y creencias universales en estos dogmas es prácticamente irrealizable. En circunstancias normales, tal exigencia es impracticable en religiones congregacionales, a no ser que se excluya de la salvación a todos los que no forman parte de los conocedores filosóficos. En el cristianismo antiguo, los primeros siglos están atravesados por la disputa, expresa o latente, sobre si la gnosis teológica o la fe sencilla es la cualidad que garantiza la mejor salvación o la única. En todas partes las relaciones entre el intelectualismo teológico, el virtuosismo intelectual del conocimiento religioso y la piedad del no intelectual, imprimieron carácter a la peculiaridad de cada religiosidad.

En tal sentido, la fe no puede ser exclusiva de una aristocracia intelectual, que comprende y tiene por verdad un sistema teológico de dogmas. En el cristianismo, el reconocimiento personal expreso de los dogmas sólo se exige para determinado número de artículos de fe (fe implícita). En el caso de protestantismo ascético, esta exigencia fue elevada, fundándose en la “justificación por la fe”, en la medida en que toman la Biblia como la codificación del derecho divino. El establecimiento de escuelas populares generales de estilo judío, la instrucción de las nuevas generaciones de las sectas

holandesas, pietistas, y metodistas anglosajonas, por ejemplo, se debe a la exigencia religiosa del conocimiento de la Biblia. El convencimiento sobre la univocidad dogmática de la Biblia era fundamento para la amplia demanda de conocimiento de la fe propia.

Pero una iglesia rica en dogmas como la católica, sólo puede pedir la *fides implicita*, es decir, la subordinación de las propias convicciones al criterio de la autoridad competente: la propia iglesia. Es decir, no es que se den por verdadero los dogmas sino que se entrega la confianza a la organización con carácter de instituto. De este modo la fe religiosa pierde su carácter intelectualista. Paradójicamente, o no, tan pronto como la religiosidad asume un carácter ético racional, lo posee sólo en grado secundario. La fe como conocimiento del dogma es el grado más bajo de la fe, como señala San Agustín.

Pero subyace otra razón, más importante aún, de esta pérdida intelectual: para ser asequible a las masas, la fe no puede ser sólo "saber", también debe ser "sentir". La dependencia personal de un dios particular debe ser algo más que "saber" y por eso se la designa como "fe". La fe no es la creencia intelectual en dogmas, sino confianza en las promesas de dios.

Este sentido es el atribuido a la fe por Jesús y Pablo, en los que el saber y el conocimiento de los dogmas retroceden. En la iglesia organizada como instituto la fe se limita a la exigencia de *fides explicita* para los sacerdotes, predicadores, teólogos y los formados en sentido dogmático. Así nace la aristocracia de los formados dogmáticamente. Eruditos que en grado distinto y con distinto éxito, pretenden ser sus auténticos portadores.²⁹⁹ La idea de los laicos todavía hoy muy corriente, de que el párroco debe ser capaz de comprender y creer más de lo que puede comprender el común entendimiento humano, es una de las formas en que se manifiesta la calificación estamental debida a la preparación, que vemos en toda burocracia, incluida, la clerical.

Lo primitivo, frente a esto, es la mencionada concepción de la fe como un carisma específico de una confianza extraordinaria en la providencia personal de dios, poseída por

²⁹⁹ Nótese que el actual Papa Benedicto XVI, Jefe Supremo de la Iglesia Católica, anteriormente era el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Santo Oficio), autoridad máxima del órgano de la Iglesia Católica encargado de custodiar el dogma.

los pastores o los héroes de la fe. El hombre que disfruta de la confianza de la congregación, como virtuoso de la fe gracias a este carisma, puede hacer cosas que el común no puede.

La actitud irracional de una religiosidad de confianza ilimitada en Dios, que hace que se sientan como queridos por la Providencia Divina, los efectos de nuestros actos, se encuentra en oposición al saber teológico.

La cualidad del sentir, la entrega y plena confianza del creyente, por encima del intelecto es propia de la religiosidad de salvación que postula la existencia de un dios por encima del mundo. Se acentúa la incapacidad intelectual frente a la sublimidad del dios. La creencia en el absurdo, la celebración que hace Jesús en sus prédicas en el sentido de que son los niños y los inocentes, y no los conocedores, a quienes Dios ha concedido el carisma de la fe, anuncia ya la tensión extraordinaria entre este intelectualismo y la religiosidad, tratando de usar al primero siempre para sus propios fines.

La religión fideísta supone siempre un dios personal, un mediador, un profeta en cuyo favor habrá que renunciar en algún punto al propio tener razón y al propio saber. Esta concepción no es fácilmente compatible con una racionalización ética activa del modo de vida: toda técnica de salvación racional como la justificación por las obras propia de una ascesis intramundana parece a la religión fideísta como un alardear de las fuerzas del hombre.

En la concepción religiosa fideísta, Dios premia la lealtad del séquito. En una relación personal con Dios, adquiere la fe, como medio de salvación, su carácter amoroso y emotivo. Incluso puede originar una devoción apasionada. Dios es Padre. La creencia en ser un hijo de dios, en vez de un instrumento de dios, enfatiza el temple efectivo y la confianza en Dios, en lugar de hacerlo en la conciencia moral de la prueba, atenuando su carácter racional práctico.

Por último, junto a los dos medios de salvación mencionados anteriormente (la obediencia a la autoridad monopolizadora de la revelación dogmática y la fe), Weber

menciona un tercero: la salvación como regalo gratuito, libre, sin fundamento visible, de un dios cuyos decretos son insondables, inmodificables, gracias a su omnisciencia, no accesibles a la influencia humana: la *gracia de predestinación*. Presupone del modo más absoluto un dios creador, cernido sobre el mundo. La plena desvalorización de la propia fuerza individual es el supuesto de la salvación por la libre gracia. Se trata de una predestinación que otorga al agraciado la certeza de salvación una vez que está seguro de pertenecer a la aristocracia de los elegidos. Como la incertidumbre absoluta no puede soportarse a la larga, el individuo necesita síntomas de su posesión del carisma. Ellos son la prueba decisiva de la capacidad de colaborar como instrumento de dios en su cumplimiento y de manera continua y metódica, pues la gracia se tiene por siempre o no se tiene. En lugar de un consecuente fatalismo, la predestinación asume por la misteriosa relación de la gracia, fuertes motivos imaginables para una acción grata a dios. Desvalorizando toda gracia mágica, sacramental e institucional, ante la voluntad soberana de Dios, es la técnica racional de vida del ascetismo intramudano y la búsqueda de la salvación en el oficio querido por Dios, la fuente y prueba de virtuosidad y gracia divina.

5.h) La ética religiosa en el marco del proceso de racionalización creciente: la sacralización en un mundo “desencantado”.

La sociología comparada de la religión permite a Weber identificar una tendencia histórica evolutiva hacia la **racionalización de acciones y relaciones sociales**. Es decir, observa un progreso en el orden social hacia la **constitución de una racionalidad orientadora del sentido de acciones y relaciones sociales**.

El orden racional origina un tipo de acción social - la acción racional con arreglo a fines -orientada en base a las expectativas en el comportamiento de hombres y objetos del mundo exterior y utilizando estas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos .

La acción racional con arreglo a fines, como “tipo ideal”, se diferencia fundamentalmente de las acciones tradicionales, cuyo modelo de comportamiento lo ofrece la costumbre arraigada en base a la validez otorgada a lo que siempre existió; y de las

acciones orientadas de modo religioso por la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación. Así mismo, en la adecuación de medios y fines racionales, este tipo de acción social que evalúa la adecuación objetiva entre los medios empleados y las consecuencias de la acción, se distingue de la acción racional orientada por valores, es decir, la que se realiza en base a la creencia en su validez absoluta por expresar valores supremos generadores de deberes morales, estéticos, o de cualquier otra suerte.

El primer elemento esencial de la racionalización de un orden social es la sustitución de la conducta social guiada por la íntima sumisión a la mera costumbre arraigada, por un modelo de comportamiento basado en la adaptación planeada a una situación objetiva de intereses, a través de la realización de un cálculo racional. La acción social de carácter económico es un buen ejemplo de ello: en ella, los intereses en el mercado orientan la acción individual - como medio- por determinados intereses económicos propios y subjetivos - como fin- y por determinadas conductas típicas, que la previsible conducta de los demás permite abrigar, las cuales aparecen como condiciones de la realización del fin perseguido.

El segundo elemento esencial que distingue a un orden social racional es la constitución de un derecho racional, que orienta el comportamiento social en base a un conjunto de normas de carácter legal y técnico, que se pretende legítimo, y que impone ciertas máximas de conducta como obligatorias, en la medida en que está garantizado externamente por la probabilidad de coacción física o psíquica ejercida por un cuadro de individuos, instituidos con la misión de obligar la observancia de ese orden o de castigar su transgresión. Se trata de un cuadro coactivo: el cuadro de funcionarios administrativos.

La pretensión de legitimidad de la dominación social de carácter racional descansa en la creencia de los miembros de una sociedad en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad. En el caso de la autoridad legal, se obedecen las ordenaciones impersonales (incluido el soberano que se debe a ellas), objetivas y legalmente estatuidas y las personas

por ellas designadas, en méritos de la legalidad de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia.

Todo derecho así es un cosmos de reglas abstractas por lo general estatuidas intencionalmente. La judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto y la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación dentro de los límites de las normas jurídicas y según principios señalables.

El tipo más puro de dominación legal es el ejercido por medio de un cuadro administrativo burocrático. El gran instrumento de superioridad de la dominación burocrática es el saber profesional especializado cuyo carácter está condicionado por los caracteres de la técnica y economía moderna de producción de bienes. Normalmente integra el cuadro administrativo como funcionario quien esté calificado profesionalmente para ello. Además rige el principio de separación plena de los medios de administración y producción y el cuadro administrativo, y el patrimonio público y privado.

La administración burocrática es la forma más racional de ejercer una dominación, en términos de precisión, continuidad, disciplina, rigor, confianza y calculabilidad, intensidad y extensión del servicio, aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas, y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo de sus resultados.

La dominación legal burocrática es la base del estado moderno occidental. Es esta, como modo de dominación más racional desde el punto de vista técnico formal, inseparable de la necesidad de administración de masas materiales y personales.

Sin duda alguna para Weber, **este estadio de organización burocrático racional de la producción, el estado y todos los ámbitos de ordenamiento social, se realiza plena y cabalmente en el capitalismo moderno.**

Precisamente, las condiciones que originan el peculiar desarrollo del proceso de racionalización que alcanza su punto de culminación en el capitalismo moderno, es objeto

de uno de sus trabajos de investigación más famosos (“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”).³⁰⁰

Weber encuentra que la peculiaridad del capitalismo occidental radica en primer lugar en su específico proceso de racionalización de la vida económica productiva en base a la organización racional del trabajo. La aspiración a la ganancia y rentabilidad lograda a partir de la explotación capitalista racional del trabajo, se funda en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades formalmente pacíficas de lucro. En segundo lugar lo que distingue al capitalismo occidental es la organización política estatal, con una constitución racionalmente establecida, un derecho racionalmente estatuido y una administración por funcionarios especializados – la burocracia - guiada por reglas racionales positivas.

Weber encuentra que estas características peculiares no se registran históricamente en ninguna otra locación geográfica y temporal, pues fuera de occidente no existieron sino rudimentos de la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre. La calculabilidad económica exacta sólo es posible sobre la base del trabajo libre. El racionalismo económico, entendiéndolo como un crecimiento tal en la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites ‘orgánicos’ naturalmente dado de la persona humana en que se hallaba encerrado, somete todo el proceso de producción a puntos de vista científicos. El desarrollo de ciencia y técnica es el otro pilar necesario de una calculabilidad estrictamente racional. Una de las propiedades de la economía privada

³⁰⁰ “Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todas partes y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuál de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento. Por tanto, lo primero que interesa es conocer las características peculiares del racionalismo occidental, y dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes. Esta investigación deberá tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa: pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y del derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducta racional. Cuando esta conducta tropezó con obstáculos de tipo psicológicos, la racionalización de la conducta económica hubo de luchar igualmente con la oposición de ciertas resistencias internas. Entre los elementos formativos más importantes de la conducta se cuentan, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético.” Op. cit., p. 18.

capitalista es estar racionalizada sobre la base del más estricto cálculo, ordenada con plan y austeridad al logro del éxito económico.³⁰¹

El capitalismo expresa la culminación del largo proceso de *desencantamiento del mundo*, el cual se desenvuelve por siglos en distintos marcos culturales³⁰², dando lugar a procesos de racionalización de heterogéneos grados de intensidad y alcance en distintas esferas de la vida.³⁰³

Una de las conclusiones más relevantes de su estudio, a los fines analíticos de nuestro propio trabajo, es la idea de que **todo proceso histórico de racionalización de la práctica y las representaciones humanas, proviene de un desarrollo histórico previo en que la sacralización de carácter mágico y religioso, es el elemento dominante de la acción y el pensamiento humanos.**³⁰⁴

³⁰¹ "Por lo tanto, en una historia universal de la cultura, y desde el punto de vista puramente económico, el problema central no es en definitiva, el desarrollo de la actividad capitalista (sólo cambiante en la forma), desde el tipo de capitalista aventurero y comercial, del capitalismo que especula con la guerra, la política y la administración, a las formas actuales de la economía capitalista; sino más bien el origen del capitalismo industrial burgués con su organización racional del trabajo libre; o, en otros términos, el del origen de la burguesía occidental con sus propias características, que sin duda guarda estrecha conexión con el origen de la organización capitalista del trabajo, aún cuando, naturalmente, no es idéntica con la misma..." Ob. cit., p. 15.

³⁰² "...el proceso de 'desencantamiento del mundo' que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la búsqueda de medios mágicos para la salvación" Op. cit., p. 124.

³⁰³ "Parece, pues, que sería posible comprender la 'evolución del 'espíritu capitalista' como un caso especial de la total evolución del racionalismo, explicable por la posición de este último ante los últimos problemas de la vida. En tal caso, el protestantismo sólo interesaría en calidad de anticipo de las concepciones racionalistas de la vida. Ahora bien, una investigación a fondo demuestra que no es posible simplificar las cosas hasta ese punto, puesto que el racionalismo no ofrece en modo alguno el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida. La racionalización del derecho privado, por ejemplo, considerada como una simplificación y ordenación conceptual desde el punto de vista jurídica, se logró en su forma más avanzada por del Derecho Romano de la época imperial, mientras que en los países económicamente más racionalizados como Inglaterra, quedó mucho más rezagada...La filosofía laica y racionalista del sXVIII no floreció de modo exclusivo ni siquiera dominante en los países más adelantados: el volterianismo siguió siendo patrimonio de las capas superiores y medias ...de la sociedad en los países católico romanos.... Es posible racionalizar la vida desde los más diversos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El racionalismo es un concepto histórico, que encierra un mundo de contradicciones, y necesitamos investigar de qué espíritu es hijo aquella forma concreta de pensamiento y la vida 'racionales' que dio origen a la idea de 'profesión' y a la dedicación abnegada...al trabajo profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra civilización capitalista. Este elemento irracional, que se esconde en este y en todo concepto de profesión es precisamente lo que nos interesa." Ob. cit., p.78 y 79.

³⁰⁴ Estrictamente hablando, el concepto de secularización con el que habitualmente se designa el proceso de modernización social y cultural de la vida humana, tiene en origen el significado jurídico de subordinación de la autoridad eclesiástica a los poderes mundanos, a partir de la confiscación de sus bienes, es decir, de los

La concepción sacralizada del mundo, desde el punto de vista histórico, fue la concepción dominante durante largos siglos de vida social y cultural. En tal sentido, es un hecho cultural y epistémico indiscutible en la especie humana que el desenvolvimiento del proceso de racionalización y secularización, en tanto que desencantamiento del mundo, se edifica en base a la reestructuración de la concepción mágica y religiosa del orden social.

Lo que se pueda discutir al respecto, según la perspectiva del investigador, refiere a cuáles procesos sociales concretos, favorecen el desarrollo de un tipo u otro de concepción del mundo y de qué modos concretos, bajo cuáles factores históricos, las diversas sociedades, en distintos momentos temporales, configuraron sus modos dominantes de ver y explicar el orden natural y social.

Si en algo radica la riqueza del aporte weberiano a nuestra propia mirada analítica, es el modo en que dilucida, al menos, tres cuestiones fundamentales

La primera refiere a su observación de una **tendencia histórica dominante** de la evolución de la concepción del mundo, en el curso del desenvolvimiento histórico: **el largo “proceso de desencantamiento del mundo”**. Este procede de unos primeros estadios de organización social en los cuales la concepción mágica y religiosa es la predominante, hacia estadios ulteriores - propios de la sociedad capitalista contemporánea - en la que prevalece una concepción racional secular.

La segunda remite a la constatación de que la progresión creciente hacia la racionalización de la vida social, no va en detrimento de una objetiva persistencia de cosmovisiones sacralizadas, con fuertes componentes mágicos, durante siglos. Este hecho indica una **coexistencia** de dos tendencias procesuales en la vida social: sacralización y racionalización. **Obviamente, se trata de una coexistencia en que cada una de ellas, se**

bienes pertenecientes a la institución religiosa orientadora del comportamiento de masas durante varios siglos.

desarrolla con diversos grados de intensidad, predominando una u otra, según la esfera de la vida social que se analice. En otras palabras: lo que diferencia los primeros estadios de la vida social de los ulteriores, en términos de su práctica y su reflexión es **el grado o la intensidad con que sacralización y racionalización, como dos tendencias contrapuestas de la práctica y la reflexión de los grupos sociales, coexisten por siglos, determinando heterogéneamente su curso.**

De este modo la conducta social humana puede ser orientada por uno u otro proceso, en mayor o menor medida, según el ámbito o dimensión de la vida social que dicho comportamiento involucre, pudiendo identificarse en un mismo individuo, o en un mismo grupo social, la convivencia, aparentemente no contradictoria, de una concepción racional en ciertos aspectos de la conducta llevada a cabo en determinados ámbitos de relaciones sociales, con una concepción mágico-religiosa en otros aspectos y en otros ámbitos.

Todo lo afirmado precedentemente no excluye una tercer cuestión también señalada por Weber: el surgimiento de **inevitables relaciones de conflicto y tensión entre el proceso de sacralización mágico-religiosa y el proceso de racionalización, como tendencias orientativas de la configuración de prácticas y significaciones sociales.** Estas relaciones de tensión y conflicto se potencian con el desenvolvimiento y persistencia de una concepción religiosa del mundo, en el marco de un ordenamiento social crecientemente racional y secular, propio de lo que Habermas caracteriza como sociedad *postsecular*³⁰⁵. Lo que desde la filosofía se ha conceptualizado como “...*la dialéctica entre razón y fe que caracteriza la cultura occidental*”.³⁰⁶

Examinemos estas tres cuestiones más detenidamente.

³⁰⁵ J. Habermas, “Fe y saber”, 2001.

³⁰⁶ Ver de M. Jiménez Redondo la introducción al dossier preparado sobre la discusión entre J. Ratzinger y J. Habermas (2004) para el seminario de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, España, 2004.

El análisis weberiano de sociología comparada de la religión, indica que **el proceso de racionalización atraviesa la configuración y desarrollo interno de las diversas concepciones religiosas del mundo.** Weber ya encuentra presente, en las distintas manifestaciones de una ética religiosa -las grandes religiones universales como el budismo, el confucianismo, el taoísmo, el brahmanismo, el judaísmo, el catolicismo, el protestantismo y sus sectas - el desenvolvimiento de **diversos grados de racionalización, que se traducen en la persistencia, con mayor o menor intensidad,** según la expresión religiosa de que se trate, **de elementos y factores de carácter mágico,** propios de los estadios más primarios de la concepción del mundo.

En primer lugar, en la conformación de todas las grandes religiones universales monoteístas Weber observa la persistencia residual, de elementos mágicos - reconfigurados bajo otros sentidos o en su expresión originaria más descarnada - debido fundamentalmente, a su **extraordinaria eficacia funcional en la contención de cualquier proceso humano que amenace la reproducción legítima de las relaciones de poder y dominación de un orden social establecido.**

La religión es – y debe ser- una religión de masas. Debe lidiar con ellas, con sus impulsos, sus deseos, sus necesidades y sus conflictos. El círculo básico de representaciones mágico simbólicas, asentado en el sentimiento y la confianza, más que en el saber intelectual, ha demostrado ser terriblemente eficiente al respecto. Estas representaciones de origen mágico, pueden ser resumidas en tres puntos centrales:

- 1) el curso de los acontecimientos terrenales dependen de una instancia de poder sobrenatural – plural o singular, personificada o no- y en tal sentido, la heteronomía humana debe poder ser compensada con la posibilidad de coercionar, presionar a la instancia divina, por los medios adecuados para la satisfacción de los requerimientos humanos; 2) el bienestar es alcanzable, más tarde o más temprano, en la tierra o en la vida ultraterrena, si se emplean los medios adecuados, sean de carácter mágico utilitario o de tipo ético sacro; 3) la retribución divina es proporcional - en términos económico utilitario racionales - a lo ofrecido a su coerción o servicio, en términos de bienes materiales, sufrimiento, virtudes morales, tipo de conducta, etc..

En segundo lugar, y sin detrimento de lo anterior, el estudio comparado de las religiones, permite a Weber aseverar la presencia de diversos grados de racionalización presentes en las distintas religiones universales. En otras palabras, las más importantes religiones universales incorporan con intensidad heterogénea concepciones mágicas, lo cual expresa los diversos grados de racionalización que las atraviesan. La heterogeneidad en la intensidad de elementos racionales, se pone en evidencia, por citar algunos ejemplos, en la concepción monoteísta de un orden cosmológico de sentido universal el cual supone un progreso de la racionalidad respecto al politeísmo de numerosas deidades que coexisten con diversos grados de especialización funcional y jerarquía en el panteón; en la noción de la superioridad de una divinidad abstracta e impersonal radicalmente heterogénea a la noción de divinidad personificada como hombre o padre; en la noción de pecado como falta a una norma ética de conducta intramundana sistematizada, radicalmente heterogénea a la idea mágica de pecado como posesión del individuo por una sustancia antdivina endemoniada; en la fe católica de masas acotada al sentimiento de confianza en las promesas divinas (fides implícita) sin el conocimiento exhaustivo del dogma, y la obediencia a la autoridad eclesiástica que estipula y preserva el dogma heterónomamente, a diferencia del conocimiento y entendimiento intelectual autónomo de las normas éticas reveladas en el dogma, y su cumplimiento por una ética de convicción (fides explícita), etc.

El catolicismo en particular, desde la perspectiva weberiana, y en contrapunto con religiones como el judaísmo y las distintas versiones del protestantismo, expresa singularmente, un peculiar sincretismo de elementos mágicos y elementos ético religiosos, en el que los primeros conservan una importancia relativa de significación.

Tal cual lo señalamos anteriormente, la ética católica de salvación eclesiástico sacramental apela a medios de carácter mágico – como el sacrificio/ ofrenda, y en particular, el sistema moral de confesión y penitencia - en contraste, por ejemplo, con una ética israelita y la ética protestante de las sectas puritanas y calvinistas. Hechos que objetivamente obstaculizan la sistematización racional de la práctica social.

La ética israelita, por oposición a la ética egipcia y a la babilonia, ya desde la época de los profetas, repudia la magia sacramental como vía de salvación.

La consideración de la ética protestante, respecto a que no hay medios mágicos capaces de otorgar la gracia a quien dios resuelve negársela, acentúan el matiz ético de una conducta sistemática en la vida práctica cotidiana, otorgando una prima religiosa al trabajo en el mundo, racionalizado en el concepto de ‘profesión’. El desempeño exitoso en una profesión, como vocación, es el medio de probar, sin certeza absoluta, la gracia divina. El comercio del calvinista con su Dios se verifica en el más profundo aislamiento interior, siendo el obrar, el único medio de comprobar su gracia. Este conjunto de creencias favorecen el desarrollo de una sistematización racional de la conducta: una ascesis sistemática, orientada, todavía, a los fines sacralizados, de lograr la salvación del alma.

En la medida que un Dios impersonal es el único confidente, desaparece la confesión privada, **y se niega el valor y la utilidad de la tutela eclesiástica estatal de la moralidad y la salvación del alma, contrariamente a lo que sucede en el catolicismo.**

La tercer cuestión referente a las relaciones de tensión y conflicto comprometidas en el desenvolvimiento y persistencia de una concepción religiosa del mundo, en el marco de un ordenamiento social crecientemente racional y secular, introduce el problema de cómo las instituciones seculares de la sociedad moderna y las instituciones religiosas (iglesias) pueden resolver o no el antagonismo de ambos procesos.³⁰⁷

³⁰⁷ Tanto la máxima jerarquía actual de la Iglesia Católica Apostólica Romana como filósofos reconocidos de la cultura moderna occidental pretenden la conciliación pacífica de ambos procesos, sin pretensiones de validez o superioridad epistémica de una sobre otra, y sin afectarse ni obstaculizarse, fundamentalmente por compartir convicciones y valores culturales básicos – como los derechos del hombre y la solidaridad social fundantes de la vida democrática. Así apelan a un “*doble proceso de aprendizaje*” en que fe y razón – como ámbitos parcialmente autónomos- “*pueden aprender uno de otro*”, “*llamados a limpiarse y purificarse mutuamente*” en el marco de una conciencia pública moderna que “*abrace por igual mentalidades religiosas y mentalidades mundanas*”. Ver “Tarde de Discusión entre el cardenal Ratzinger, J (actual Papa de la Iglesia Católica Apostólica Romana Benedict XVI) y el filósofo Habermas, J.” Sobre las bases morales del estado liberal”, Academia Católica de Baviera, Alemania, enero de 2004.

La tensión entre los postulados religiosos que orientan comportamientos sociales y la realidad de un orden político, jurídico, económico y social crecientemente secular, se manifiesta en dos sentidos centrales.

El primero de ellos, remite al problema de la posibilidad de preservar en la práctica social, una ética de valores y principios sacralizados orientativos de la conducta, sistematizados en un derecho eclesiástico sacro de tipo dogmático, sustentado en la “fe” y la legitimación de la autoridad eclesiástica, en el contexto de una creciente sistematización y racionalización de las relaciones sociales y su contenido, realizados en el estado, el derecho racional moderno del orden social capitalista.

El segundo tiene que ver con el modo en que el orden religioso sacralizado se legitima a sí mismo, en el plano conceptual y cognitivo.

Weber enfatiza la maestría histórica de la Iglesia Católica, para conciliar sus preceptos de carácter sacro con la inevitable imposición de las necesidades profanas y mundanas de la vida económica y política. Históricamente se ve obligada a renovar y revisar permanentemente sus interpretaciones de los preceptos sagrados, o bien a eludirlos casuística o prácticamente en el dominio de la jurisdicción sacramental. Un buen ejemplo histórico es su prohibición del interés, excluyéndolo *in foro conscientiae* pero sin abrogarlo expresamente, lo que hubiera sido imposible.

La consecuencia de la frecuente pluralidad de sentidos o del silencio de las normas religiosas frente los nuevos problemas y a las prácticas que resultan de la progresiva secularización, es su coexistencia con normas eclesiásticas absolutamente inquebrantables, estereotipadas y de una arbitrariedad extraordinaria e imprevisible a cerca de qué parte de ellas rige realmente. Es lo que ocurre con todos los derechos sagrados y preceptos morales de carácter formal ritualista y casuístico.

Sin embargo, la evolución económica y política hacia una creciente racionalidad de normas y fines sociales, impersonales y objetivos, en virtud de su propia legalidad racional

inmanente, orienta a las Iglesias – en particular la Apostólica Romana - hacia la objetiva razón de estado, el pragmatismo profano y el mantenimiento de las relaciones de poder.

En el plano del manejo de sus relaciones intra- institucionales, la Iglesia Católica utiliza los mismo medios modernos de que se sirve el poder secular: la voluntad eclesiástica de poder se objetiva en la forma de “razón de Iglesia”. La Iglesia Católica tiene su propio estado – Vaticano -, con su derecho y funcionamiento legal secular. Prueba de ello es como este estado sacro dirime en quién recae la máxima investidura eclesiástica: asume los principios seculares de la representación política y el consenso de mayorías con el voto - calificado - mayoritario de los cardenales. También se hace observable en el manejo absolutamente mundano de sus bienes, con el más estricto sentido capitalista.

En el plano conceptual, si tomamos de referencia, su posicionamiento actual,³⁰⁸ acepta que la elaboración y estructuración del derecho racional que rige el orden social moderno no es un problema teológico sino un problema de la recta razón (*recta ratio*). Explicita que la fe cristiana respeta la “*naturaleza propia del Estado de una sociedad pluralista*”, pero se arroga el derecho de contribuir a la conformación de los fundamentos, valores y convicciones ético-culturales que lo sustentan. Reconoce entonces como tarea de la fe, “*contribuir a la sanidad de la ‘ratio’ y por medio de una justa educación del hombre conservar a esa razón del hombre la capacidad de ver y de percibir*”.³⁰⁹

Sin más remedio que aceptar los mecanismos procedimentales y fuentes de convicciones profanas que legitiman por sí mismos la vida social en el estado constitucional democrático, con un derecho y una moral independientes de verdades reveladas, la Iglesia Católica quiere para sí el papel de principal usina de valores y certezas éticas que alimentan la “*recta ratio*” o racionalidad propia de la organización de la vida social en el estado moderno.

³⁰⁸ Ratzinger, J., “La crisis del derecho”, 1999. Ponencia pronunciada por el entonces Cardenal Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe (ex Santo Oficio), con motivo de serle otorgado el doctorado honoris causa en derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad Italiana (LUMSA).

³⁰⁹ Op. cit.

Conciente de la fuerza cohesiva y articuladora del lenguaje religioso, pero también conciente de la tendencia inevitable del orden social hacia el “desencantamiento del mundo”, **asume explícitamente una doble función: por una parte, contribuir a la configuración de la cosmovisión y la orientación cultural que fundamentan la estructuración de una forma de vida social, económica y política; por otra parte, y por vía de la alimentación de una determinada concepción del mundo, asumir el control jurídico y ético del poder secular a través del aporte de fundamentos éticos y morales al derecho racional.**

La Iglesia Católica, legitimada conceptualmente por fundamentos sacro dogmáticos, y operante prácticamente, en el seno de relaciones confrontativas por el poder mundano, define la racionalidad secular occidental, como un tipo de particularismo cultural, no extensible a la humanidad en su conjunto.³¹⁰ Lo propio de un estadio diacrónico de evolución histórica – la concepción mágico religiosa del mundo - se amplía sincrónicamente como atributo inherente a la especie humana.

³¹⁰ “Es un hecho, en todo caso, que muestra racionalidad secular, por más que resulte trivial y evidente al tipo de ratio que se ha formado en Occidente, no es algo que resulte evidente y convincente sin más a toda ratio, es decir, que esa racionalidad secular, en su intento de hacerse evidente como racionalidad, choca con límites. Su evidencia está ligada de hecho a determinados contextos culturales y tiene que reconocer que, como tal, no se la puede entender en toda la humanidad, es decir, no puede encontrar comprensión en toda la humanidad, y que, por tanto, no puede ser operativa en el conjunto. Con otras palabras: no existe ‘fórmula del mundo’ racional, o ética, o religiosa, en que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener al todo,, o en todo caso, la fórmula es por el momento inalcanzable”. Ratzinger, J., “Sobre las bases morales del estado liberal”, op. cit.

6. La concepción religiosa del mundo en la teoría social de K. Marx y F. Engels

“La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real”³¹¹

6.a) La religión como estadio histórico social de autoconocimiento humano

En la teoría social de Marx y Engels la religión – como expresión conceptual de una de las formas que puede adquirir el “*autoconocimiento*” de un agrupamiento social - es un objeto complejo, de múltiples aristas.

En primer lugar, expresa el resultado representativo de la *autoconciencia*, *autosentimiento*, o *conocimiento* que de sí mismos y de su situación de vida tienen los seres humanos. A diferencia de los postulados de la filosofía hegeliana que propone a la religión como expresión inherente a una esencia humana, aquí la autoconciencia religiosa es por sobre todas las cosas, **el producto resultante de un contexto histórico y social determinado.**

En la medida en que Marx y Engels enfatizan que la religión es el modo de conocimiento inherente a un determinado estado de relaciones interpersonales y de relaciones de las personas con las cosas, incorporan un segundo elemento clave para su caracterización: es el modo de conocimiento propio de determinado **estadio** histórico de desenvolvimiento de la vida del hombre en sociedad, o dicho de otro modo, propio de “*diferentes fases de desarrollo del espíritu humano.*”³¹² Es decir, remarcan que la religión expresa un estadio histórico del conocimiento constituido por los distintos agrupamientos sociales de la especie humana, o en otras palabras, es la configuración representativa resultante de una fase específica del desarrollo histórico y social de la humanidad como especie.

³¹¹ Marx, K. y Engels, F., “En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y otros ensayos”, Introducción, en “La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época”, Editorial Grijalbo, México, 1986.

³¹² Marx, K. “Sobre la cuestión judía”, p. 17, op. cit.

Las reflexiones de Marx acerca de la religión se refieren a la expresión que el pensamiento sacralizado adquiere cuando el desenvolvimiento de la organización social origina su institucionalización a través de la constitución de las “Iglesias” en sus diversas formas. Constitución que corresponde al carácter de las relaciones sociales en determinados contextos históricos sociales y culturales. Es decir, que la religión en Marx no se analiza desde la perspectiva de la subjetividad individual sino desde la perspectiva de su configuración en función del carácter específico que asumen las relaciones del orden social.

Este determinado modo de organización de las relaciones sociales constituye a la religión como un conjunto de ideas y representaciones de contenido *ilusorio, fantástico, aparente*, sobre la situación de vida real de los hombres.

Las representaciones sociales religiosas sobre el orden natural y social que configuran las Iglesias, instrumentalizan el realismo inherente al pensamiento humano identidad epistémica característica de las etapas primarias del desarrollo intelectual a nivel psicogenético. Los dos procesos conceptuales característicos del pensamiento humano individual en sus primeras etapas de desenvolvimiento - la proyección y la sacralización – se realizan ahora, en otra escala: en una de tipo social, configurando la experiencia religiosa humana, como un modo primario de acción y reflexión sobre el orden social y natural.

De la inobservabilidad del origen y carácter humano del orden de relaciones sociales, como punto de partida de la representación humana del orden social, o dicho en otros términos, de la experiencia sacralizada con el mundo, se nutre la sistematización y desarrollo doctrinario de las más importantes “religiones universales”. Religiones correspondientes a la institucionalización social del proceso humano de sacralización, a través de la configuración de la “forma social Iglesia”, que se produce en determinadas condiciones del desarrollo histórico social.

Esta institucionalización de la sacralización – que cobra cuerpo en la forma social “iglesia” y sus cuerpos doctrinarios - hace de este saber ilusorio, una “fe de revelación”,

convirtiendo a la religión en lo que Marx denomina una *teoría general del mundo, una teoría ilusoria del mundo*. Se trata de la proposición de un saber sagrado, cuyo acceso es monopolizado por la jerarquía institucional sacerdotal de las iglesias. A este monopolio sacralizado de la “Verdad Divina Revelada”, el resto de los mortales acceden, no mediante la elaboración racional reflexiva, personal o colectiva, sino mediante la confianza y la fe en los contenidos del saber revelado. El monopolio del saber divino por una pequeña parte de los seres humanos, también opera como un medio eficiente de legitimación del poder de la forma social iglesia y sus personificaciones sociales – la autoridad eclesiástica sacerdotal- en las que la confianza y fe que depositan en ellas los creyentes, supone una obediencia acrítica a los postulados doctrinarios religiosos.

La primera ilusión fundante del conjunto de representaciones religiosas, reproducida a través del proceso socializador ejercido por la forma social Iglesia y sus cuerpos doctrinarios, es la construcción de una situación dual, de doble carácter. La primera dualidad consiste en la existencia de un orden de carácter humano, propio de las relaciones que los hombres establecen en la vida cotidiana, y un orden extrahumano, que trasciende lo humano, con poder absoluto de incidencia en los acontecimientos humanos. La segunda dualidad consiste en la elaboración de una dicotomía espacial y temporal: un mundo terrenal, donde se despliega la cotidianeidad de la vida hasta la muerte del cuerpo, y un mundo celestial, supraterráneo, de carácter divino, en que el alma desprendida del cuerpo vivirá por toda la eternidad por siempre.

La generación de una instancia de vida “celestial” en la que los hombres encuentran la felicidad que subsana, a futuro, los avatares y pesares de esta vida - “*un valle de lágrimas*” - es, por otra parte, el modo eficiente en que la religión resuelve una posible legitimación del orden de cosas existente en el “más acá”. Justificación que se realiza, con mayor grado de deliberación y conciencia por parte de las instituciones sociales que promueven este tipo de concepción del mundo y con menor grado de conciencia por parte de los portadores de las creencias sacralizadas – los creyentes-. Es decir, la religión es un sistema conceptual que cumple para Marx con la doble función de legitimación y contención social: la doble función social de *consolación y justificación*. Esto es, por un

lado permite justificar ideológicamente un estado dado de cosas: el estado de relaciones de fuerza operantes entre clases sociales, por el cual vastas masas poblacionales padecen todo tipo de sufrimientos y carencias en la vida terrenal. Por el otro lado, ofrece los medios ideológicos adecuados a la contención psicológico afectiva , y muchas veces también material, de las clases sociales oprimidas. Se constituye en “*la dicha ilusoria del pueblo*”, montándose en connivencia, por acción u omisión, con los procesos sociales que generan la “*negación de la dicha real*”. Por ello Marx afirma que la religión expresa una *forma de santificación de la autoenajenación humana*³¹³.

Otra función religiosa de central importancia destacado por Marx es la sanción de una moral. Esto es, una ética, un conjunto de valores y normas de comportamiento expresados en el lenguaje de una lógica popular, accesible a las masas. Puede ejercerse a través del control moral externo ejercido por la institucionalización de la sacralización en la forma social iglesia, o bien a través del autocontrol y disciplinamiento interno. Esta moral no sólo permite justificar a nivel representativo el orden social existente, sancionándolo positivamente, sino que posibilita la reproducción de lo existente a partir de la configuración de pautas de acción y reflexión en amplios sectores populares.

La nota clave enfatizada por la teoría social de Marx y Engels, en la concepción religiosa del mundo es el hecho de ser un modo de conocimiento que **sacraliza** el mundo real : la religión “*rodea al valle de lágrimas de un halo de santidad*”. Marx encuentra en este proceso de sacralización, la manifestación de “*una conciencia invertida del mundo*”: “*...en las neblinosas comarcas del mundo religioso...los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres.*”³¹⁴

La sacralización consiste en un doble proceso de inversión, en el que opera “*un quid pro quo*”, es decir, “*un tomar una cosa por otra*”.

³¹³ Marx ,K., “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, op. cit., p.4.

³¹⁴ Marx,K. “El Capital”, tomo I, capítulo I, punto 4., Siglo XXI Editores, México, 1979.

Lo que primero se invierte es el carácter y origen **humano** de los productos resultantes, tanto en el plano de la acción como de la reflexión, de la interrelación entre los hombres, al asumir un carácter de **cosas** que pasan a dominar a sus propios creadores. En otros términos, la primera inversión consiste en un proceso de **objetivación o cosificación** de los productos de la interacción e interrelación humana – sus ideas, sus representaciones, sus producciones económicas, etc. -, productos cuyos atributos característicos resultan de la práctica y el intercambio social, del carácter que las relaciones sociales adquieren en dicho intercambio.

La segunda inversión - complementaria de la anterior - consiste en la **personificación** de lo que se ha objetivado. Las cosas producidas en la interrelación humana, y mediadoras de tales interrelaciones, por un lado se escinden o enajenan de sus creadores humanos con su objetivación, y por otro lado, se dotan de atributos estrictamente humanos tales como vida, intencionalidad, finalidad, conciencia.

La causa y el efecto de la inversión que cosifica las resultantes de la acción y reflexión humana y personifica las cosas que median sus relaciones sociales, es la **inobservabilidad del origen humano** de los productos materiales e inmateriales de la acción y reflexión, constituyéndolos en una instancia independiente, externa y ajena a la incidencia humana. Instancia que en su exterioridad subordina a sus mismos creadores, los cuales ahora mantienen una **relación de heteronomía** respecto a ella. En otras palabras, la vida en todos sus aspectos se presenta ante los hombres dependiente y subordinada a la intervención de esta instancia, sin posibilidad de intervención recíproca, y sin conciencia alguna de que en realidad esta instancia que ahora se les impone es generada en la propia interrelación humana. Es por ello que Marx afirma que el hombre se *aliena*, se *enajena*, *de sus propios productos*.³¹⁵

³¹⁵ Para el desarrollo de este concepto ver “El trabajo alienado” en “Manuscritos de 1844”, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1984.

La conciencia invertida es definida como una conciencia *fetichista, fantasmagórica, misteriosa, enigmática, mágica y mística*³¹⁶, que torna inobservable el hecho de que sus propias formas y contenidos son efecto del modo, del carácter, que asumen las relaciones sociales que los hombres mantienen entre sí. Carácter fetichista que todavía persiste en un estadio del desarrollo capitalista, pero cuya génesis se remonta a una etapa histórica anterior: la propia de una concepción sacralizada del mundo.

La concepción religiosa del mundo no es una cosmovisión apologética de lo existente, configurada teleológicamente por un grupo social, sino la resultante teleonómica apropiada a un determinado orden de relaciones sociales.

La clave del análisis de Marx, que pone “patas para arriba” la tradición filosófica hegeliana sobre la cuestión, radica en comprender que la conciencia invertida es el resultado inevitable de un “*mundo invertido*”³¹⁷, en el cual las relaciones humanas y sociales se viven como relaciones materiales entre cosas, o propia de cosas, a las que las personas se someten, y el que las relaciones materiales con las cosas se viven como relaciones personificadas, personales, o en otras palabras, como relaciones sociales entre cosas.

Un mundo invertido que lleva siglos de desarrollo, y que aún se perpetúa en determinados estadios del desarrollo del modo histórico capitalista de producción social³¹⁸, en el que “*la igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de magnitud que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.*”

³¹⁶ Marx utiliza todos estos adjetivos como sinónimos en “El Capital”, punto 4 El carácter fetichista de la mercancía y su secreto, op. cit. p.87, 88 , 89, 93.

³¹⁷ Op. cit., p. 3.

³¹⁸ “*Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.*” Op. cit. p. 93.

*Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social, entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. Por el contrario, la forma mercancía y las relaciones de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se presenta, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existentes entre aquellos.”*³¹⁹

Pues bien, el analista de la génesis de la conciencia religiosa - conciencia invertida, fetichista o sacralizada- es ineludiblemente el analista de la génesis del *mundo invertido*. Desde la perspectiva de Marx, comprender entonces en qué consiste la autoconciencia religiosa, o la conciencia religiosa de un ser humano, de una grupo o clase social obliga necesariamente a ubicar el punto de partida de su configuración en los procesos humanos histórico concretos que los originan y fundamentan, en vez de partir analíticamente de su expresión abstracta, en el plano ideal y representativo. Se trata precisamente de hacer observable el mundo real de la vida del hombre, el mundo configurado por las relaciones sociales concretas que los hombres establecen entre sí, en la sociedad y el Estado, aunque la trabazón de estas estructuras sociales con los sistemas conceptuales, representativos y operatorios , no sea mecánica, ni lineal.

³¹⁹ Op. cit. p. 88, 89.

Si la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías en el orden social capitalista es la que origina el carácter fetichista de la mercancía, es la peculiar índole del carácter social de las relaciones que los hombres establecen entre sí, el que explica, la relación fetichista con el orden natural y social en general.

En el primer caso, los trabajos privados no alcanzan realidad como parte del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. *“A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas.”*³²⁰

Sólo en el intercambio los productos adquieren objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso sensorialmente diversa. La escisión entre cosa útil y cosa de valor se efectiviza en el intercambio, cuándo éste adquiere extensión y relevancia suficiente como para producir cosas útiles destinadas al intercambio. En este momento los trabajos privados de los productores adoptan un doble carácter social. Por una parte tienen que satisfacer una necesidad social, ser útiles y eficaces en el sistema de división social del trabajo. Por otra parte, sólo satisfacen necesidades, en la medida en que todo trabajo privado particular dotado de utilidad, es posible de ser intercambiado por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto equivalente. La igualdad de trabajos totalmente diversos, se abstraen de su desigualdad real cuando se reducen al carácter común que poseen como gasto de fuerza humana de trabajo. Este doble carácter social del trabajo sólo se pone de manifiesto en el intercambio mercantil de productos, no antes. El carácter social de utilidad del producto del trabajo surge en la medida en que es útil para otros; el carácter social de la igualdad entre trabajos diversos, bajo la forma de carácter de valor común a cosas materialmente diferentes.

³²⁰ Op. cit., p. 89.

Pero los hombres se ponen en relación de intercambio mercantil sin saber que sus trabajos diversos involucran trabajo homogéneamente humano. A la inversa, solamente al momento de equiparar en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan sus diversos trabajos como trabajo humano. “*No lo saben, pero lo hacen*”.³²¹ Lo que aparece como cosa, es en realidad la envoltura material, aparente, de una relación social. Si la relación social de intercambio configura una equivalencia posible entre los trabajos particulares diversos, es porque en ellas se plasma el factor de la equivalencia. Pero este factor en realidad pertenece al ámbito de la **producción humana**: el común denominador que permite establecer equivalencias – relaciones de valor – es el gasto de fuerza de trabajo humano- cuantificable en términos de tiempo de gasto de fuerza de trabajo - realizado en la producción de las cosas.

En el caso de la sacralización religiosa, se expresa un fenómeno análogo al primero. Los productos de la elaboración intelectual y afectiva humana - las ideas y representaciones religiosas: el panteón de figuras divinas - al escindir e independizarse de sus propios creadores, se cosifican como entes que preceden y suceden a la vida de los agrupamientos sociales, determinando su curso con exterioridad a la conciencia y la acción de los individuos. Cuando cobran vida propia como panteón de figuras divinas, intermedian en las relaciones sociales que los seres humanos, organizados en clases sociales, establecen entre sí – de dominio, de confrontación - atribuyéndose el poder de determinación sobre las mismas. **Cuando la instancia divina se asume como factor causal de lo existente, torna inobservable la génesis social de estas mismas relaciones.**

En la medida en que el propio movimiento social posee para los hombres la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas; en la medida en que su apariencia de objetividad oculta su carácter humano; en la medida en que atribuyen a las cosas que median sus relaciones sociales un poder de dominio sobre la esfera humana, el orden social se deshumaniza, se fetichiza. Es decir, las formas sociales pierden su carácter histórico y adquieren la fijeza propia de formas naturales e inmutables

³²¹ Op. cit., p. 90.

de la vida social. La sacralización religiosa es la resultante natural de la sacralización del orden social.

El fetichismo religioso, así como todo fetichismo en general, **no es una representación aparente de la realidad, sino que es el sistema representativo correspondiente al sistema de relaciones sociales que establecen los seres humanos en la realidad.** En el plano representativo se pone de manifiesto lo que en realidad opera en el plano de la interrelación social. Lo humano se transforma en un *“jeroglífico social”* a descifrar, no inmediatamente evidente y comprensible, pues *“no lleva escrito en la frente lo que es”*.³²²

El modelo acerca del “fetichismo” que utiliza Marx, es un intento de comprender el proceso de las atribuciones representativas que los seres humanos hacen a sus propias interrelaciones y resultantes, a partir de los observables inmediatos, periféricos, sobre lo real, disponibles para los agrupamientos humanos en las etapas iniciales del desenvolvimiento reflexivo sobre lo social.

Nos propone distintas ejemplificaciones históricas para comprender este proceso de atribución representativa: la observabilidad de las mercancías sólo en el ámbito mercantil, y no en el ámbito de la producción, en el orden mercantil capitalista; en la Grecia Clásica de Aristóteles la inobservabilidad del proceso de trabajo y la producción de equivalentes a intercambiar en el mercado. La consecuencia inmediata de esta inobservabilidad, es la incorrecta **atribución de la posibilidad de intercambio humano:** a la “arbitrariedad” humana, en el caso de Aristóteles; o a la arbitrariedad de “las cosas”, en la sociedad mercantil capitalista, como únicas maneras de explicar las relaciones de equivalencias entre cosas diferentes.

Todo proceso de “sacralización” es realizado a partir de una configuración y /o conjunto de atribuciones; estas atribuciones son posibles de ser aceptadas porque de una u otra manera se sustentan en observables inmediatos a los cuales se les atribuye

³²² Op. cit. p. 90, y 91.

"propiedades". Se instalan, estos procesos, en etapas específicas del desenvolvimiento histórico y social de realismo cognitivo.

En suma, todas las formas de pensar, son categorías conceptuales válidas y objetivas para determinadas relaciones sociales que caracterizan un modo de producción histórico y social determinado. En Marx, el cristianismo y toda forma de deísmo, resulta la forma de religión más adecuada a la sociedad capitalista mercantil en su desenvolvimiento burgués, con su culto del hombre abstracto.³²³

6.b) Fetichismo y Realismo Conceptual: la teoría de J. C. Marín sobre la articulación entre la psico y sociogénesis del conocimiento humano

Es posible analizar la dimensión cognitiva involucrada en la concepción o representación religiosa del mundo, es decir, la religión como una forma de conocimiento del orden social existente, en términos de grados, niveles o etapas de construcción y desenvolvimiento de lo que en la teoría de Marx se conceptualiza como "conciencia de clase".

Esta posibilidad es sugerida por vez primera en la teoría sociológica de J. C. Marín³²⁴, la cual, retomando los textos de Marx, formula la tesis de que el concepto de conciencia de clase puede ser factiblemente asimilado a la construcción cualitativa de un conocimiento nuevo, al acceso a una nueva dimensión de la realidad.

³²³ *"El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva."* Op. cit., p. 97.

³²⁴ Se puede ver, al respecto, "Conversaciones sobre el poder. Una experiencia colectiva.", Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común, Buenos Aires, 1995. En particular, el texto "Armas morales" y "Los estadios en la construcción del juicio moral."

Esta asimilación conceptual de “conciencia de clase” a “formas y grados de conocimiento” es posible por la integración teórica que Marín realiza entre los resultados de las investigaciones psicogenéticas y epistemológicas piagetianas y la teoría social de Marx, a partir de su propia experiencia en investigación social. Esta integración es el primer antecedente concreto de la formulación de un nuevo campo de conocimiento: el que articula la psicogénesis y la sociogénesis del conocimiento humano.

Marín observa que lo que Marx describe en términos de “conciencia de clase” compromete una situación asimilable a la manera en que un niño constituye poco a poco, a partir de la toma de conciencia de las correspondencias que establece entre sus acciones y las relaciones con las cosas, en sucesivos estadios de desarrollo, las diferentes dimensiones abstracto concretas con que asimila la realidad: las nociones de mayor y menor, los niveles de escala, las nociones de espacio, volumen, tiempo, etc.

Tomando la premisa piagetiana de que toda construcción conceptual, como toma de conocimiento, procede por estadios, destaca la significación de la notable coincidencia existente entre un estadio realista en la construcción psicogenética del juicio moral y del contenido representativo en general, y lo que Marx conceptualiza como el fetichismo de la mercancía propio de un estadio de la sociogénesis de los modos de producción social. Tanto por realismo como por fetichismo – tal cual lo desarrollamos en los puntos anteriores - se atribuyen a las cosas propiedades que en realidad pertenecen a las relaciones sociales de las que estas cosas son mediaciones. Ambos procesos – uno de índole fundamentalmente psicogenética (aunque no exclusivamente) y otro de índole sociogenética - transforman las relaciones sociales en propiedades materiales, con las cuales los sujetos establecen una relación de heteronomía. Un orden de autoridad social al que el individuo se adscribe mecánicamente, así como el niño se adscribe a la autoridad paterna y el mundo adulto.

Las formas de conciencia que hegemonizan el orden social se montan, se configuran, a nivel sociogenético, en la concepción fetichista y realista del mundo, pues el estadio que rompe con la heteronomía propia del fetichismo y realismo conceptual,

superando la “infancia” del individuo y los grupos sociales, precisa de relaciones de igualdad y cooperación.

Marín valoriza especialmente de la investigaciones piagetianas sobre la construcción del juicio moral, la distancia *existente “entre el tema de cómo se construyen en una persona las decisiones en función de la supuesta existencia de normas, de comportamientos que deben efectivizarse dadas ciertas circunstancias; y la toma de conciencia de ese proceso como un ámbito distinto, -este es el salto cualitativo en la epistemología genética de Piaget y que lo aproxima a una concepción a lo Marx y a lo Lenin”* ³²⁵

Tanto Piaget, como Marx identifican una correlación entre las relaciones sociales que el sujeto establece, y la *“forma en que estas relaciones sociales se expresan en el ámbito del comportamiento con las cosas y en el campo de la propia reflexión.”* ³²⁶

Si en la primera etapa de la construcción del juicio moral y la representación conceptual – un estadio de carácter sensorio motriz - las estructuras normativas dependen sobremanera de experiencias directas estrictamente vinculadas a lo corporal inmediato, sin una sociedad que se haga presente en forma de estructuras normativas, sino en forma de una realidad poco inteligible y errática, que la propia experiencia individual va codificando; en el estadio que le sucede - el de realismo- aparece un elemento ordenador de ese mundo. Un elemento ordenador de origen social. Ese código, esa normatividad es una constitución históricamente ajena al individuo: opera como un sistema de autoridad. Las relaciones sociales que se establecen en esta etapa, expresan una enorme dependencia, dependencia que se vuelve una exigencia de comportamiento, de obediencia a la autoridad.³²⁷

Marín valoriza el hecho de que las ejemplificaciones que Marx usa para describir en qué consiste el fetichismo mercantil pertenecen al segundo estadio de construcción del

³²⁵ Op. cit., p. 31.

³²⁶ Op. cit., p. 34.

³²⁷ Ver el texto de S. Milgram, “Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental”, Editorial Desclée Brouwer, Bilbao, 1980.

juicio moral - “*como si las cosas tuvieran movimiento propio*”, “*como si las mesas bailasen*” - . Señala que el dominio de la ley del valor en el capitalismo, “*tiene la capacidad de construcción de un juicio normativo que intenta ser universal.*”³²⁸

Este hecho lo lleva a pensar que una teoría del dominio capitalista, basado en relaciones sociales fetichizadas, debía asentarse en la perdurabilidad de este segundo estadio de construcción del juicio moral. En conclusión, sugiere que el investigador debe analizar con detenimiento cuáles son las relaciones sociales que constituyen este segundo estadio.

6.c) La conciencia religiosa como un estadio histórico embrionario de la conciencia de clase

Como todo estadio de conocimiento, la conciencia religiosa no sólo expresa un grado de inobservabilidad de las relaciones y procesos sociales que objetivamente articulan la vida colectiva. También expresa – sin contradicción alguna con lo afirmado anteriormente– un grado de observabilidad de los mismos. La conciencia religiosa siempre manifiesta un grado y tipo de conocimiento determinado de lo existente.

Es por ello que Marx también asume la religión como expresión de *protesta contra la miseria real*, como el modo en que se canaliza la disconformidad con un estado existente de cosas, que hace sufrir, que es inhumano. Aún en este nivel embrionario de conocimiento, se expresa un grado de conciencia respecto del sufrimiento generado por un orden social injusto para amplias capas poblacionales.³²⁹

³²⁸ J. C. Marín, ob. cit. , p. 36.

³²⁹ “*Es importante tener presente que aún actualmente, la imagen acerca de que la realidad que nos rodea es en gran medida la resultante de una construcción humana no es la creencia dominante en el mundo. Basta pensar que hoy día la gran mayoría de la humanidad piensa que lo existente es una obra que no solo los trasciende sino que es producto de una empresa divina... Nuestras primeras formas del conocimiento de la realidad se expresan como un realismo mágico que no tiene claramente presente cuánto de esa realidad es el resultado del conjunto de la acción humana.*

Más tarde, en la medida que nuestras experiencias y condiciones de vida nos lo permiten, reconocemos en ese mundo que nos rodea mucho de lo que es el resultado de la empresa humana y aprendemos a distinguir en el amplio campo de esa realidad la distancia que nos humaniza y que nos diferencia. ¡Y de allí también a distinguir primariamente la diferencia entre lo humano y lo inhumano!

Como expresión de toda forma embrionaria, inicial del conocimiento, su contenido en este estadio – tal cual nos advierte Marín – *“se presenta como revelado, sin conciencia de que es el resultado de nuestra propia experiencia; que no es sentida ni vivida como un producto de nuestra incipiente y embrionaria actividad de reflexión sobre la experiencia de nuestra propia acción humana sino como algo que “desde afuera de nosotros” se nos instala como una verdad que algo o alguien “nos lo dice”. Atribuimos el resultado no buscado de nuestras propias acciones embrionariamente reflexivas a un orden de revelación... El pensamiento acerca del mundo que nos rodea es inicialmente un realismo mágico y constituye una de las primeras formas y etapas del realismo, de las formas más simples y arcaicas de nuestras reflexiones acerca del conocimiento de la realidad; así lo fue en el origen de nuestra historia humana y también lo es –aún hoy- en la infancia de casi todos!”*³³⁰

Este conocimiento embrionario opera ya como el punto de partida del posible reconocimiento de la injusticia del orden social, aunque se trate, en esta etapa, de un conocimiento revelado, sacralizado, mesiánico.

Con esas formas primarias iniciales del conocimiento, con ese realismo aún mágico, fue y es aún hoy suficiente como para distinguir lo humanamente deseable de lo indeseable: lo que hace sufrir es humanamente indeseable.“ J.C. Marín, “La conciliación de los victimarios: una larga historia a propósito del genocidio”, en el Suplemento de Asociación madres de Plaza de Mayo, Diario Página 12, 9 de febrero de 2001 (primera parte), 16 de marzo de 2001 (segunda parte).

³³⁰ *““Pobres o ricos, en nuestras primeras etapas en que descubrimos y construíamos –aún sin saber que así lo hacemos- nuestras formas más iniciales y primarias del conocimiento del mundo que nos rodea, éste mundo, se nos presenta como algo preexistente no solo ya construido por alguien sino también como algo que es previo a todo lo humano... lo cual nos llena de un asombro y temor que se expresa como un temor respetuoso acerca de lo preexistente.*

Pensar es una forma compleja de hacer.

¡No nos es fácil “ver” y conocer cómo pensamos!

Lo hacemos... pero la mayoría de las veces no sabemos cómo; por eso, el producto de nuestras reflexiones se nos presenta muchas veces como algo que “se nos está revelando”, haciendo presente... por algo o por alguien!

En todos los pueblos y en nuestras primeras experiencias, las reflexiones más primarias acerca del conocimiento de nuestras propias experiencias con relación al mundo que nos rodea y a sus diferentes modos de existencia, se nos instala como una realidad en la cual la acción humana, aún nuestra propia acción, no nos es inmediatamente percibida como formando parte de eso que nos sucede.

Nuestra acción que dirige su “mirada”, que “toca y observa” y que simultáneamente, aún sin saberlo, “transforma” y “piensa” son acciones que las mayorías de las veces desconocemos: lo hacemos, pero no sabemos cómo. En parte es a eso que K. Marx se refería cuando afirmaba respecto a los pueblos con relación a su historia “la hacen pero no saben cómo”. J.C. Marín, ob. cit, p. 2, suplemento 9 de febrero de 2001.

“Todo un orden de discriminación, valorización y jerarquización de la realidad se desencadena a partir de ese momento en forma de un reconocimiento incipiente de la realidad desde la perspectiva de lo deseable o indeseable. Lo injusto se hace discriminable y reconocible como la resultante de la acción de otros y de allí la posibilidad de rechazarlo: la formación de los primeros movimientos sociales contra las formas de inhumanidad expresa inicialmente los modos más primarios en que la experiencia íntimamente compartida construye las bases para el desarrollo de las formas más simples de la solidaridad entre quienes se reconocen iguales en el padecimiento y sufrimiento de la realidad... de allí la determinación de reflexionar y organizar el mundo más humanamente y de luchar por ello es posible!...”

*... A medida que las razones, las experiencias y las reflexiones justicieras crecen, crece también la articulación solidaria entre quienes sufren de igual manera las consecuencias de lo inhumano e indeseable: los movimientos inicialmente concentrados en la experiencia y solidaridad de una reflexión individual pero trascendente acerca de una humanidad deseada y sin sufrimiento, tienden a convertirse en un estado de permanente movilización trascendiendo las formas más primarias de la conciencia de las masas más castigadas y desposeídas. Los modos simples del conocer el orden de lo real y de valorizar positivamente su cambio y el deseo de una humanización creciente se constituyó en una **creencia trascendente**, solidaria y militante; fue convirtiéndose en una fe y combatividad profundamente valorizada, sacralizada y mesiánica, religiosa.”³³¹*

En las etapas tempranas del desenvolvimiento histórico social de la humanidad, las confrontaciones sociales, que siempre expresan un grado de conciencia alcanzado por las distintas clases y agrupamientos sobre el carácter conflictivo del orden social existente, pueden manifestarse larvadamente, expresándose en el sufrimiento de amplias capas poblacionales y en su deseo por superarlo, más allá del desconocimiento de las causas objetivas que originan tal sufrimiento, o manifestarse abiertamente, en conflictos y confrontaciones armadas entre las clases. Unas y otras, sin embargo, en las primeras etapas

³³¹ Op. cit., p. 2 suplemento 9 de febrero de 2001.

de su desarrollo histórico se viste de un “ropaje” religioso. La investigación de F. Engels sobre las guerras de campesinos en la Alemania del s XVI es un buen ejemplo de ello.³³²

6.d) La expresión religiosa del conflicto de clases: el ejemplo de las insurrecciones campesinas alemanas del s XVI.

Estas guerras analizadas por Engels, son una buena demostración de cómo el proceso de lucha de clases de un período histórico dado, puede asumir un abierto carácter confrontativo, de tipo armado, y al mismo tiempo manifestarse a través de un lenguaje político religioso.

Son ideas de carácter religioso - las ideas revolucionarias de la Reforma – las que polarizan el conflicto social, logrando agrupar en tres campos sociales que disputan el poder – el católico, el burgués luterano, el revolucionario campesino y proletario - lo que hasta entonces era un conjunto de clases y fracciones de clases en descomposición y en ascenso, con intereses en apariencia diversos y contradictorios, propio de una etapa de transición histórica de un modo de producción social feudal a uno capitalista. Como en todo proceso de transición, nuevas clases sociales surgen junto a / en base a la disolución de las antiguas, configurando un mapa social de fracciones y clases con intereses diversos y antagónicos, sin que todavía haya condiciones materiales posibles para la polarización social en campos de fuerzas definidas, que permitan dirimir la confrontación..

La aparente disputa teológica generada con el cisma de la Iglesia Católica a partir de la Reforma de Lutero y los levantamientos armados de campesinos legitimados ideológicamente con un discurso religioso, son procesos sociales que cobran sentido y cabal significación política, a la luz de los conflictos de clase propios de la estructura social correspondiente a la formación social de Alemania en el s XVI.

El cuadro de situación social descrito por Engels es el de un contexto de creciente descomposición del imperio feudal, de creciente fragmentación política, donde los

³³² F. Engels, “Las guerras de campesinos en Alemania”, Editorial Calomino, La Plata, 1946.

intereses se agrupan por provincias alrededor de centros locales encabezados por antiguos grandes vasallos convertidos en príncipes casi independientes, al lado de los cuales el emperador es un príncipe más. Sin embargo, los intereses divergentes y contradictorios de las clases altas del imperio – príncipes, nobleza, prelados, patricios, burgueses³³³ - se unifican en un punto: todos viven de la expropiación campesina.

Los campesinos constituyen, como clase social, la masa de la nación. Son ellos los que soportan el peso íntegro de todo el edificio social: príncipes, funcionarios, nobleza, frailes, patricios y burgueses. Atados como siervos a su señor, como vasallos a los servicios que le obliga la ley, durante la mayor parte del tiempo deben trabajar en las fincas del señor y con lo que ganan en sus ratos libres paga los diezmos, censos, pechos, tributos de guerra e impuestos regional e imperial. Los señores se habían apropiado de los montes comunales, y a pesar de su obligación de otorgarles protección, comúnmente disponían

³³³ Los príncipes surgidos de la alta nobleza gobiernan autoritariamente, sin convocar a los otros estados –caballeros y prelados – excepto cuando no queda otra salida. Decretan guerra y paz, tienen ejércitos permanentes, convocan a dietas, decretan impuestos. Pugnan por incorporar bajo su férula otras baronías y ciudades aún dependientes del imperio. El lujo de su vida cortesana, más las guerras, contribuyen al aumento de las cargas tributarias que exigen a los campesinos, de su propio dominio, y a los siervos de sus caballeros.

Los caballeros, estado que junto con el clero está libre de tributos pero recibe impuestos, decae con el desarrollo de la técnica militar, el perfeccionamiento de las armas de fuego y la infantería. Se convierten muchos en funcionarios de los príncipes, los cuales gozan de los beneficios de un sistema de gobierno paternal en el que la administración de justicia es un negocio permanente y lucrativo. Cuando no tienen ingresos, recurren, como los príncipes, a la explotación creciente de los siervos, con nuevos tributos y servicios impuestos a sus vasallos: servidumbre personal, pechos, censos, laudemios, derechos en caso de muerte, tributos de domicilio, etc.

Con el desarrollo embrionario de industria y comercio, surgen nuevas clases sociales. En las incipientes ciudades, las familias patricias, de condición aristocrática y riqueza, protegidas por el emperador, forman el ayuntamiento y desempeñan los cargos públicos. Despojan a los campesinos a través de la usura y acaparamiento de trigo, privando a la comunidad de sus derechos sobre los montes municipales, imponiendo peajes, portazgos, traficando con derechos corporativos y de maestría, de ciudadanía, vendiendo justicia. Contra ellos, y contra los frailes, surge una oposición burguesa, que pide el control de la administración municipal y una representación en el poder legislativo. También quiere acabar con la jurisdicción propia de los frailes y su exención tributaria.

Por último, existe una oposición plebeya compuesta por burgueses venidos a menos, y los vecinos excluidos de los derechos de ciudadanía: oficiales, jornaleros, y un lumpenproletariado de las etapas inferiores del desarrollo urbano, compuesto por vagos y vagabundos liberados por la disolución de las antiguas relaciones sociales feudales. Junto a los restos en descomposición de la sociedad feudal y corporativa, surge lentamente el elemento proletario de la naciente sociedad burguesa. Se trata de compañeros de gremio, campesinos desahuciados y criados despedidos que aún no podían ser proletarios. El desarrollo urbano es todavía muy dependiente del campo.

arbitrariamente de la persona del campesino y de su familia, con el derecho de pernada, el encierro, la tortura y la muerte si así lo deciden.

Del conjunto de señores feudales, Engels destaca el hecho de que los campesinos son especialmente explotados por la jerarquía feudal de obispos, arzobispos, abates, priores y demás prelados del clero. Los representantes ideológicos del feudalismo medieval, cuando no son también ellos príncipes del imperio, dominan, como señores feudales, bajo la soberanía de otros príncipes, grandes territorios con numerosos siervos y vasallos.

La explotación eclesiástica de los campesinos, se vale de los instrumentos sacralizados que le ofrece la Iglesia: la amenaza de excomunión religiosa, el confesionario para arrancar más dinero a los súbditos y aumentar la parte de la iglesia en las herencias. A pesar de haber acumulado una enorme riqueza gracias al celibato y la constitución eclesiástica, a pesar de percibir el diezmo, los derechos feudales y censos corrientes, recurren a toda clase de maniobras para incrementar sus bienes: la fabricación y comercialización de imágenes religiosas milagrosas, la comercialización de las peregrinaciones y venta de bulas. La vida alegre de esta clase despierta tanto la ira de la nobleza como la ira popular, sobre todo por la contradicción manifiesta entre esa vida y sus predicaciones religiosas.

A los tributos para la jerarquía eclesiástica local nacional, se le suman los tributos destinados a mantener la cabeza central de la Iglesia Católica en la corte romana, constituida por el Papa y el conjunto de prelados que ejercen la jerarquía eclesiástica “universal” – el imperio papal -. En Alemania estos impuestos se recogen especialmente gracias al número e influencia de los frailes, los cuales encuentran siempre nuevos medios para sacar dinero: absoluciones, comercio de reliquias, organización de jubileos. Todo esto va directamente a Roma generando un sentimiento nacionalista en la nobleza alemana.

A pesar de la intolerable explotación, la fragmentación campesina y la costumbre secular de la sumisión transmitida generacionalmente, contribuyen por mucho tiempo a

mantenerlos inmóviles. Inmovilidad que encontrará un cauce para despertar con el movimiento político religioso de la Reforma.

No se trata de analizar aquí la profundidad de este proceso cuyas connotaciones religiosas remiten directamente a las de tipo económico, político y social. Lo que consideramos pertinente a nuestra propia investigación es **desentrañar porqué las reivindicaciones y necesidades de las distintas clases sociales se expresen bajo un signo religioso.**

Las guerras campesinas del siglo XVI, así como la Reforma Luterana que les da el puntapié inicial, ponen en evidencia como intereses materiales de clase pueden ocultarse tras la manta de intereses religiosos. Este hecho es comprensible a la luz de las peculiares circunstancias de una etapa histórica en que el orden social en su conjunto es sancionado ideológica y políticamente por la Iglesia Católica, la cual impone – con todo el peso de su poder institucional terrenal - una concepción del mundo sacralizada que presenta al orden universal como regido por leyes divinas. El contenido de las ideas propias de la cosmovisión dominante monopolizada por la Iglesia Católica, y reproducida a través de la instrucción y socialización de las masas, es de exclusivo carácter teológico. La política, la jurisprudencia y las ciencias de la época son todas ramas de la teología. El dogma de la Iglesia es axioma político y los textos sagrados tienen fuerza de ley en los tribunales.

Dice Engels : *“Es evidente que todo ataque contra el feudalismo debía primeramente dirigirse contra la Iglesia, y que todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas debían ser en primer lugar herejías teológicas. Para poder tocar el orden social existente, había que despojarlo de su aureola”.* ³³⁴

A lo largo de toda la edad media se manifiestan distintas formas de oposición y protesta contra el orden social feudal. Pueden asumir la forma de herejía, de misticismo o

³³⁴ Ob. cit, c. II, p. 36.

de abierta insurrección armada.³³⁵ Desde el siglo XVII surge especialmente la oposición campesina, y de la naciente fracción burguesa, pero con contenidos bien diversos.

La herejía de las ciudades se dirige principalmente contra los curas, atacándolos por su riqueza e influencia política. Los burgueses quieren una “*iglesia barata*”³³⁶, con un aparato eclesiástico simplificado, la supresión del sacerdocio profesional y el vínculo con la Iglesia Romana. Proclaman el gobierno republicano de las ciudades, más allá de la aceptación de la protección monárquica. Su oposición contra el feudalismo es en realidad oposición contra el feudalismo eclesiástico, pues ya habían logrado independencia como estados reconocidos con privilegios, pudiendo resistir por medio de las armas.

En cambio, el carácter de la oposición plebeya y campesina es otro. Hace propias las reivindicaciones burguesas contra el clero y el papado, y el pedido de restauración de la iglesia primitiva, pero va mucho más allá. Procura la instauración de la igualdad cristiana entre los miembros de la comunidad y su reconocimiento como norma para toda la sociedad. La igualdad de los ciudadanos y haciendas se traduce, en el discurso religioso, como “la igualdad de los hijos de dios”. La supresión de los servicios personales, censos, tributos, privilegios; la nivelación de las diferencias escandalosas en propiedad, se presentan como una necesaria consecuencia de la implementación de la doctrina cristiana.

La clase plebeya que entonces se halla al margen de la sociedad existente por la disolución de los antiguos vínculos feudales, sin privilegios, derechos, ni bienes, sin siquiera las cargas de impuestos de los campesinos, sin contacto con las instituciones estatales, no se contenta con combatir al feudalismo y la burguesía de los gremios y va más allá de la sociedad burguesa naciente. En ellos se desarrollan especialmente las fantasías quiliásticas del cristianismo primitivo, consistentes en la creencia en que un milagro divino – la vuelta de Cristo – inaugurará una era milenaria de felicidad comunista para los hijos de Dios, en la tierra.

³³⁵ Engels cita a la herejía de los albigenses enemigos de la iglesia romana que florece en el sur de Francia durante los s XII y XIII, exterminada por el Papa Inocencio III; la de Arnaldo de Brescia que combate el poder temporal de la Iglesia en el s XII y quemado en la hoguera; la de Juan Ball y los campesinos insurrectos de Inglaterra, ejecutado en 1385.

³³⁶ Ob. cit., p. 37.

Estas ideas fueron llevadas adelante en Alemania por Tomás Münzer, los taboritas, y otras sectas quiliásticas anabaptistas, y recogidas en la lucha de los campesinos, siervos y vasallos contra la dominación feudal. En ellas se retoman las ideas de los místicos medievales que anuncian una nueva era de fraternidad cristiana: luego del Juicio Final, el Reino de Dios se instalará frente a una Iglesia degenerada y un mundo corrompido.

Münzer, doctor en teología y capellán de un convento de monjas, encabeza el movimiento anticlerical popular de campesinos y plebeyos urbanos. En primer lugar reforma el culto, antes aún que Lutero, suprimiendo totalmente el latín y permitiendo que se leyese toda la Biblia. En segundo lugar, predica la violencia contra los curas romanos, los príncipes, la nobleza y el patriciado, y promueve la igualdad social republicana. Su doctrina teológica ataca no sólo los principios del catolicismo sino los del cristianismo en general, desechando la Biblia como revelación única e infalible. La razón es para Münzer el “espíritu santo” y la fe es el despertar de la razón en el hombre. Propone la fe como divinizadora y santificadora. Postula que al creyente fundamentalmente le corresponde la misión de establecer el cielo - el “reino de Dios” - aquí sobre la tierra. Este Reino de Dios significa una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin poder estatal. La doctrina religiosa de Münzer trae un pensamiento revolucionario escondido tras una fraseología cristiana.

Frente a esta oposición plebeya urbana y campesina, se configura un campo católico que reúne a los elementos interesados en la conservación de lo existente: el poder imperial, los principios eclesiásticos y parte de los seculares, los nobles ricos, los prelados y el patriciado de las ciudades.

Entre unos y otros, sin embargo, cobra fuerza el campo reformista burgués luterano, el cual agrupa a elementos pudientes de la oposición, la pequeña nobleza, la burguesía y una parte de los príncipes seculares que quieren enriquecerse incautando los bienes del clero y que aprovechan la oportunidad para lograr mayor independencia respecto al poder imperial.

En una primera etapa Lutero apela a la insurrección armada popular contra el campo de la ortodoxia católica y este rayo cae en el polvorín de los campesinos y plebeyos que encuentran en sus proclamas contra los curas y sus sermones por la libertad cristiana la señal de la sublevación: la hora de ajustar cuentas con los opresores . Lutero les había dado, con su traducción de la Biblia, un arma poderosa, contra los curas, los príncipes y la nobleza. Había opuesto el cristianismo sencillo de los primeros siglos al cristianismo feudal de la época; a la sociedad sin jerarquía feudal artificiosa, la sociedad feudal en descomposición.

Burgueses moderados y pequeña nobleza también se unen a Lutero, llevados por su voluntad de destruir el poder de los curas, la hegemonía romana, y enriquecerse con la secularización (incautación) de los bienes eclesiásticos.

Entre unos y otros, Lutero escoge el séquito burgués, aristocrático y monárquico. Deja de proclamar la guerra de exterminio contra Roma para promover la evolución pacífica y la resistencia pasiva.³³⁷ El estatuto de la iglesia burguesa reformada expresada en la confesión de Augsburgo, y aceptada, por la mayor parte de Alemania, es el producto de un conjunto de conciliábulos y regateos respecto a los dogmas e instituciones a conservar o reformar. Engels describe como la burguesía naciente procura conservar los éxitos logrados por su nueva expresión política religiosa por medio de una legalidad oscilante entre revolución y restauración. En la medida en que la Reforma burguesa se separa de los elementos plebeyos y campesinos, cae bajo dominio de los príncipes conformes con ella.

Frente a las insurrecciones campesinas en regiones donde los príncipes y nobleza son católicos, Lutero asume una actitud conciliadora. Arremete contra los gobiernos atribuyéndoles la insurrección por la opresión que ejercen – no son los campesinos los que se levantan sino el mismo Dios – pero por otra parte presenta la sublevación como impía y contraria al Evangelio. Aconseja a ambos bandos que se hagan mutuas concesiones y se reconcilien. Sin embargo, la insurrección campesina se extiende aún a regiones protestantes

³³⁷ “ No quiero que el Evangelio se imponga por la violencia y vertiendo sangre. El mundo fue ganado por la palabra, la Iglesia por la palabra fue instituida y por la palabra renacerá y el Anticristo, habiéndolo conseguido todo sin violencia, caerá sin violencia”. Citado por Engels, ob. cit., p 46.

intentando arrollar la reforma luterana. Cuando el cuadro de situación pone en peligro el avance burgués reformista, las clases y fracciones sociales antiguamente enfrentadas -burgueses y príncipes, nobles y curas - Lutero y el Papa - no dudan en aliarse contra las “bandas asesinas de campesinos ladrones”. Lutero enuncia descarnadamente, sin velos ni ocultamiento alguno, la violencia de clase necesaria para “encauzar” a las ovejas descarriadas:

*“Hay que despedazarlos, degollarlos y apuñalarlos, en secreto y en público; ¡y a los que puedan que los maten como se mata a un perro rabioso. Por esto queridos señores, oídme y matad, degolladlos sin piedad; y aunque muráis ¡cuán dichosos seréis! Pues jamás podrán recibir más feliz muerte. Nada de falsa piedad con los campesinos. Son como los insurgentes los que de ellos se apiaden, porque Dios no les tiene misericordia sino antes quiere verlos castigados y perdidos. Luego los mismos campesinos darán las gracias al señor cuando tengan que entregar una vaca para poder disfrutar en paz de la que queda; por esta rebeldía los príncipes conocerán el espíritu de la plebe a la que no pueden gobernar sino por la violencia. Dice el sabio: ‘cibus omnis et virgam asino’ [al asno, la cebada, la carga y el azote], al campesino corresponde paja de avena; si son insensatos y no quieren obedecer a la palabra que obedezcan a la ‘virga’, al arcabuz, y será para el bien de ellos. Deberíamos rezar para que obedezcan; y si no nada de conmiseración. Dejad que les hablen los arcabuces, si no será mil veces peor!”*³³⁸

Frente a la insurrección campesina, Lutero apela a la misma Biblia antes implementada para postular la necesidad de reformar la Iglesia, ahora para alabar a las autoridades instituidas – la monarquía - por la gracia de Dios, para justificar la obediencia pasiva y la servidumbre, negando incluso su propia rebeldía contra la autoridad espiritual y secular.

Si las insurrecciones campesinas popularizan las ideas de secularización de los bienes eclesiásticos, en beneficio de los campesinos, la reforma protestante realiza esta secularización en beneficio de los príncipes de sangre y los patricios. En este proceso

³³⁸ Cita de Engels, ob. cit., p. 49.

pierden los príncipes del clero y la nobleza como clase imperial libre, para pasar a depender más de los príncipes, que impulsan una centralización política no más que local o provincial, consolidándose la división política de Alemania.

Sin duda alguna la secularización de los bienes eclesiásticos, contribuye enormemente no sólo al poder social y económico de los príncipes y el patriciado urbano, sino a una importante acumulación originaria de capital .

La otra vía que va en esta dirección, a la que también contribuye la Reforma Protestantes impulsada por Lutero, es la configuración de una ética que valoriza el trabajo profesional como una moral de obediencia en la que para justificarse ante Dios, la persona debe dar cumplimiento a sus deberes en el mundo.

La idea profana de trabajo profesional, de profesión como vocación, tiene, una raíz religiosa originada en las ideas de Lutero.³³⁹ La tradición escolástica medieval, retomando interpretaciones “tradicionalistas” de la Biblia - en especial la doctrina de San Pablo- adopta una actitud de indiferencia o al menos de tradicionalismo, ante la vida profesional en el mundo. Considera que la aspiración a acumular bienes materiales en la medida superior a la propia necesidad, realizada a costa de otros, manifiesta un estado de gracia insuficiente y condenable. Frente a la fundamentación escolástico- tomista del trabajo como perteneciente al orden de la materia, y por tanto no susceptible de valoración ética, Lutero presenta al trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo, y de cumplimiento en el mundo de los propios deberes, como único medio de agradar a Dios.³⁴⁰

³³⁹ La palabra alemana “profesión”, como posesión en la vida de una esfera limitada de trabajo (beruf) y en la inglesa (calling), hay una reminiscencia religiosa: la idea de una misión impuesta por Dios. Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas, se ve que los pueblos preponderantemente católicos carecen de una expresión con ese matiz religioso . Lutero traduce con la misma palabra “profesión” dos conceptos distintos. El primero como llamado de dios a la salvación eterna; en segundo lugar, como sinónimo de trabajo.

³⁴⁰ “En todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente el sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes.” M. Weber, ob. cit. “La ética protestante...”, p. 90.

Esto de ninguna manera quiere decir que las ideas de la Reforma intencional y voluntariamente promuevan el desarrollo del capitalismo. Los círculos eclesiásticos que ensalzan la Reforma no son amigos del capitalismo en ningún sentido. Pero es indudable su aportación - objetiva - a la configuración del sentido profano de profesión, con las diversas consecuencias prácticas que el sentido religioso de profesión aporta a la vida cotidiana.³⁴¹

Lutero estima en más el trabajo profesional a medida en que se enzarza en las disputas y negocios de ese mundo. Promueve la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta, constituye un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándolo a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la divina providencia.

Lutero propone como derivación directa de la divina voluntad el orden objetivo histórico en que por designio de Dios se encuentra el individuo, acentuando cada vez más un elemento providencial en todos los acontecimientos de la vida humana según la cual cada uno debe permanecer en la profesión y estado que le ha colocado Dios de una vez para siempre y contener dentro de estos límites todas sus aspiraciones y esfuerzos de este mundo. Resulta así que el tradicionalismo económico, resultado de la indiferencia paulina, se troca por la creencia luterana en la predestinación, que identifica la obediencia incondicional de los preceptos divinos con la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra situado en el mundo.

Sin embargo, la pureza de la doctrina como único criterio infalible de su Iglesia, afirmada por él cada vez más rígidamente, constituye en sí misma un obstáculo para desenvolver puntos de vista nuevos en el terreno ético, y aún en Lutero, el concepto de profesión mantiente todavía y a pesar de sus innovaciones, un carácter tradicionalista en la medida en que la profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que 'allanarse'; determinando la consideración del trabajo

³⁴¹ *“Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en ‘profesión’. Y la evolución del concepto estuvo en íntima conexión con el desarrollo de formas distintas de piedad en cada una de las iglesias reformadas.”* M. Weber, ob. cit., p. 96.

profesional como misión impuesta por Dios al hombre. La novedad aportada por Lutero en el orden ético es la desaparición de los deberes ascéticos como superiores a los deberes a cumplir en el mundo, y la predicación de la obediencia a la autoridad y el conformarse con la situación asignada a cada cual en la vida. Lo que agrada a Dios no es lo realizado, sino la obediencia que con ella se le presta.³⁴²

De todos modos, las implicancias de la Reforma Luterana da el puntapié inicial al desarrollo de una ética religiosa que directamente se conecta con la ascesis de la vida práctica, con el obrar en el mundo. Lo que no es llevado hasta las últimas consecuencias por las ideas luteranas, será profundizado luego por la ética religiosa propia del calvinismo y otras sectas protestantes, poniendo en evidencia de qué modo las influencias religiosas objetivamente contribuyen al desarrollo de las relaciones concretas que configuran la estructura social de clases propia del modo de producción capitalista..

6.e) La conciencia religiosa como cultura de clase; como lenguaje de clase.

Engels explica que la fraseología religiosa – las “*frases del profetismo religioso*” – son eficaces en la medida en que son comprensibles por las masas populares que configuran la amplia mayoría del orden social. El empleo de frases encendidas para la prédica política, atribuidas a los profetas del antiguo testamento, indican el tipo de cultura religiosa portado por las masas sobre las que Münzer y Lutero pretenden influir.

³⁴² “Lutero venció, efectivamente a la servidumbre por la devoción, porque la sustituyó por la servidumbre en la convicción. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo porque cargó de cadenas al corazón

Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, si fue el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar con el cura fuera de él sino de la lucha con su propio cura interior, con su naturaleza curesca.” K. Marx “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, y otros ensayos“, Introducción, en “La sagrada familia. Y otros escritos filosóficos de la primera época” de K Marx y F. Engels, Editorial Grijalbo, México, 1986.

La tradición historiográfica marxista inglesa del siglo XX³⁴³, aporta, con historiadores como G. Stedman Jones, y E. P. Thompson, una conceptualización posible para comprender algunas dimensiones inherentes al carácter religioso con el que se manifiesta la confrontación social en un período histórico determinado.

Estas dimensiones conceptuales excluyen cualquier reducción interpretativa de la teoría social de Marx que postule un mecanicismo entre ser social y conciencia, entre clase social y conciencia, sin involucrar el contexto ideológico específico y concreto que permite reconstruir las formas precisas que asume la conciencia política en un momento histórico dado. Las diversas expresiones de la conciencia social se comprenden en función del carácter histórico concreto que asumen en cada período. No son definibles en términos abstractos sino que los hombres las definen al vivir su propia historia.³⁴⁴

En el marco interpretativo de E. P. Thompson, la identidad religiosa puede ser pensada como una dimensión inherente al aspecto cultural propio de toda formación de clase. En otros términos, la religión permea la cultura de una clase social.

Se trata de un factor inherente a la cultura popular, basada en una tradición desarrollada y establecida durante siglos, configurando una “*economía moral*”³⁴⁵. La “*economía moral*” consiste en el conjunto de ideas tradicionales que las distintas clases sociales tienen de las normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad, de los supuestos morales y legales operantes en el consenso popular respecto a qué prácticas económicas y políticas son legítimas y cuáles no lo son.

³⁴³ La generación mayor está integrada por E. Hobsbawm, R. Hilton, C. Hill, entre otros.

³⁴⁴ “*Las clases acaecen al vivir los hombres y mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes, dentro del conjunto de relaciones sociales, con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales. De modo que, al final, ningún modelo puede proporcionarnos lo que debe ser la ‘verdadera’ formación de clase en una determinada ‘etapa’ del proceso. Ninguna formación de clase propiamente dicha es más verdadera o más real que otra, y clase se define a sí misma en su efectivo acontecer... Las clases en este sentido, no son más que casos especiales de las formaciones históricas que surgen de la lucha de clases.*” E. P. Thompson, “¿Lucha de clases sin clases?” en “*Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*”, p. 39, Editorial Crítica, Barcelona, 1989

³⁴⁵ E. P. Thompson, “*La economía moral de la multitud*”, ob. cit.

De esta economía moral, surge un modelo de acción y protesta social considerado posible y legítimo por parte de las masas populares.³⁴⁶ De aquí que Thompson defina, en el caso de la cultura plebeya del siglo XVIII estudiado por él, como una cultura rebelde en defensa de la costumbre: de las costumbres que pertenecen al pueblo.

Encuentra que el movimiento popular legitima ideológicamente su protesta recurriendo a menudo a las regulaciones paternalistas disponibles en su sociedad y seleccionando de ellas las partes mejor pensadas para defender sus intereses del momento.

La economía moral tradicional de la plebe es la que le ofrece el horizonte normativo y discursivo que orienta su práctica y reflexión, pues es la única disponible en la medida en que todavía, en ese período histórico, no ha sido sustituida por otra acorde a la innovadora economía capitalista.

También podemos analizar la expresión religiosa que asumen las confrontaciones sociales como la manifestación de un “*lenguaje de clase*”, en el sentido definido por G. Stedman Jones³⁴⁷. No se trata de una forma lingüística operante como un mero caparazón discursivo dentro del que se desarrolla un movimiento de clase, sino la forma que inspira la actividad política de un movimiento social³⁴⁸. Este lenguaje define los términos en los

³⁴⁶ Thompson analiza los motines populares que se producen en la Inglaterra del siglo XVIII durante la escasez de grano destinado a la alimentación básica de los pobres. Ellos se realizan con el objeto de fijar el precio del cereal, frenando un tipo de lucro considerado desmedido por el movimiento popular. Thompson encuentra en este modelo de acción popular, un contenido ideológico que en muchos sentidos reproduce las normas de emergencia, sancionadas durante el reinado de Isabel I y Carlos I, entre 1580 y 1630, en el Book of Orders para las épocas de escasez del cereal. El Book of Orders estipula el precio del cereal considerado “razonable” para asegurar la alimentación popular, así como las obligaciones parroquiales de beneficencia, asistencia y socorro, por parte de las clases más acomodadas, para con los más pobres.

³⁴⁷ G. Stedman Jones: “Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera”, capítulo 3: Reconsideración del cartismo, Siglo XXI Editores, Madrid, 1989.

³⁴⁸ El proceso histórico investigado por Stedman Jones es el cartismo. Como movimiento político de la Inglaterra del siglo XIX, forma parte de un lenguaje político cuyos vínculos provienen de los planteamientos constitucionales del radicalismo realizados medio siglo antes. Propone una solución política a la situación obrera -el sufragio universal- y un diagnóstico político a sus causas -la falta de representación política- como el producto del monopolio del poder y la legislación por las clases no trabajadoras (el poder económico y financiero). No podía ser la ideología exclusiva de una clase específica -la clase obrera- pues ante todo era un lenguaje de exclusión política cualquiera que fuese el carácter social de los excluidos. Por eso, aunque de hecho se convierte en propiedad exclusiva de la clase obrera durante las décadas de 1830 y 1840, se identifica con el “pueblo” o “nación” frente a los monopolizadores del poder y la representación política. Es obvio que

que debe entenderse la opresión, la que facilita la visión de una alternativa, y la que configura los medios políticos por los que se resuelve. Es el que ofrece medios y alternativas políticas pensables, creíbles y realizables en los términos propios, asequibles, comprensibles, por las masas populares.

En suma, la concepción religiosa del mundo, cuando define sacralizadamente los términos explicativos del orden social y sus antagonismos, opera con el lenguaje y el sistema normativo inteligible para amplias masas poblacionales durante largos siglos de historia humana. Es un estadio de la construcción de la identidad epistémico cultural de las clases sociales populares, identidad a través de la cual ellas toman conocimiento de los procesos que afectan su vida. Conocimiento que, por otra parte, ineludiblemente implica un grado de inobservabilidad de los factores que objetivamente, determinan su curso.

la atribución del mal y la miseria a una causa política condicionan su éxito como ideología. El programa del cartismo es creíble mientras se puede atribuir convincentemente al papel activo y opresor del Estado, el desempleo, los bajos salarios, la inseguridad económica y otras calamidades materiales. Cuando se hace evidente que es posible una reforma del Estado, en un sistema social no reformado – el capitalismo - se asesta un duro golpe a la concepción radical.

7.La institucionalización del pensamiento sacralizado: la forma social Iglesia

7.a) El monopolio de la cura de almas y el control disciplinario de millones

La investigación sociológica genética comparada de las religiones universales destaca un hecho de trascendencia histórica: ya en tempranas etapas del desenvolvimiento de la vida colectiva, se configura un acceso **mediatizado** de los hombres a los bienes sacralizados de salvación.

El vínculo directo de los hombres con la divinidad, o de la congregación con el profeta, se sustituye por una instancia de mediación ejercida monopólicamente por una forma institucional, jerárquicamente estructurada, a través de un cuadro administrativo de funcionarios sacerdotales: la forma institucional Iglesia, la cual - según la sintética definición de Weber - aplica para la garantía de su orden, la coacción psíquica de sus adeptos a través de concederles o rehusarles bienes de salvación. En la medida en que ella se apropia de la distribución y concesión de los bienes de salvación, pretendiendo el monopolio legítimo de la coacción hierocrática, amplias capas poblacionales se supeditan a la gracia dispensada continuamente por la forma social Iglesia.

La Iglesia legitima el ejercicio de la coacción hierocrática a través de la pretensión dogmática que postula que la gracia divina sólo es obtenible por la pertenencia al instituto de la gracia, es decir, por la pertenencia a la Iglesia. La misma Iglesia, para hacer viable el monopolio de la coacción hierocrática, necesita sacralizar su propia existencia institucional.

La naturaleza de este postulado alimenta, por principio, en amplias masas poblacionales, relaciones vitales de heteronomía, en la medida en que la condición decisiva de salvación se supedita a la obediencia y subordinación de las masas a la autoridad del instituto dispensador de la gracia. Este centro **exterior** de la vida humana configura el valor religioso último: la pura obediencia al instituto.

Los funcionarios sacerdotales se constituyen en los agentes transmisores y supervisores del cumplimiento de una ética de conducta en los creyentes, tanto como miembros de la Iglesia como miembros de la sociedad en sentido amplio, a través de la configuración de un juicio moral en los creyentes, y de la resolución de los problemas prácticos comprometidos en la “*cura de almas*”.

La función de *cura de almas explica* parte de las razones de la trascendencia histórica de esta forma social. La Iglesia efectivamente ejerce una innegable función contenedora – nunca superadora - del sufrimiento humano. Es decir, opera como un eficaz modo institucional de contención - material, afectiva y psicológica - de la angustia humana provocada por la incertidumbre ante la carencia de medios de vida, la injusticia social, la enfermedad, la muerte. En otras palabras, tiene la capacidad de “dar sentido”, de explicar, los modos de organización social dominantes en cada etapa del desenvolvimiento histórico.

El gran mérito de las concepciones del mundo religiosas tradicionales, según Benedict Anderson, ha sido su preocupación por el hombre en el cosmos, como un ser de la especie, y la contingencia de la vida.

Su supervivencia durante miles de años, “... *en docenas de formaciones sociales diferentes, revela su respuesta imaginativa a la carga aplastante del sufrimiento humano: enfermedad, mutilación, pena, edad y muerte...Las religiones tratan de explicar.*”³⁴⁹

El poder eclesiástico de explicación históricamente se realiza a través de la configuración de complejos sistemas socioculturales, es decir, la capacidad de constitución de lo que Anderson denomina “*comunidades imaginadas*”.³⁵⁰

Durante varios siglos de historia humana, estas comunidades toman forma a través de las formaciones políticas concretas de los imperios y reinos dinásticos, cuyo orden jerárquico divino, tienen un carácter abiertamente sacralizado. Se trata de comunidades

³⁴⁹ B. Anderson, “Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

³⁵⁰ Op. cit., p.23 a 25.

religiosas, en las que Iglesia y poder político institucional están absolutamente imbricados. Imbricación o fusión que hacen comprensible la delegación del control moral e ideológico de la práctica y reflexión humanas en una instancia exterior que se impone a la conciencia individual.

En el transcurso del largo desenvolvimiento histórico de un proceso civilizatorio de creciente diferenciación e integración social³⁵¹, característico del desencantamiento del mundo inherente a la constitución de formaciones sociales crecientemente capitalistas, la inevitable secularización de estos sistemas socioculturales, desencadena un proceso de escisión entre la iglesia institucionalizada y el poder político – cuyo emblema más significativo puede ser localizado en el proceso de Reforma – . Proceso de separación entre la iglesia institucionalizada y el control moral y el contenido ideológico comprometido en el comportamiento cotidiano de millones de personas.

Esta escisión, plantea a los órdenes y regímenes políticos el desafío de encontrar otros criterios valorativos que permitan legitimar la existencia comunitaria. Y a la forma social Iglesia el dilema de cómo prolongar su influencia política y sociocultural en la reproducción de los ordenes sociales y en la reproducción de su propia perduración institucional.

La constitución de los estados nacionales, al menos en parte, resuelven el dilema, desde la perspectiva de los que ejercen la dominación política secular, configurando la nación como *“una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.”*³⁵² La

³⁵¹Elías, N., “El proceso de la civilización”, op. cit.

³⁵²La nacionalidad, al igual que el nacionalismo, son *“...artefactos culturales de una clase en particular”*. La comunidad *“... es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión..Limitada...porque tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones .Se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaba destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado...Las naciones sueñan con ser libres..La garantía y el emblema de esta libertad es el estado soberano. Por último se imagina como ‘comunidad’ porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten, y sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas.”*, B. Anderson, op. cit., p.23 a 25.

tendencia del proceso civilizatorio hacia una secularización cada vez más intensa en todas las esferas de la vida, se manifiesta en el plano político en la progresiva separación de los Estados nacionales y las iglesias, en sus diversas expresiones concretas.³⁵³

La intervención eclesiástica en el orden político, social y cultural, se incrementa o disminuye en función del grado de separación específico que las distintas iglesias asumen respecto a las diversas instituciones del Estado. Sin embargo, aún cuando esta separación se concrete a nivel constitucional, como por ejemplo en el caso de la mayoría de los países europeos del siglo XXI, circunscribiendo el ámbito de las creencias religiosas y sus instituciones, a la esfera del “mundo privado”, el enorme poder socializador que ejercen las iglesias través de los siglos, les permite arribar al nuevo milenio conservando una función reproductiva clave para la viabilidad de un orden social. Función sociocultural, por otra parte, conscientemente disputada por la misma Iglesia.

El poder eclesiástico de incidencia en la configuración sociocultural de la reflexión de millones de personas, sin duda le reporta un enorme poder político y social a la forma social Iglesia. Se trata de un poder institucional de carácter a las claras absolutamente mundano y terrenal – a pesar de su apelación a medios sagrados de legitimación – que con gran inteligencia ha sabido hacer jugar en el teatro de conflicto de intereses de clases, en las distintas etapas del desenvolvimiento histórico de los órdenes sociales.

7.b) Las razones de la perduración eclesiástica en un horizonte secular

El avance del proceso de secularización política y cultural, inherente a la organización racional capitalista, **no ha podido excluir del seno del horizonte cultural, ahora atravesado por el avance progresivo de concepciones racionales del mundo, el modo más antiguo y primario de reflexión de la especie humana: el conjunto de imagerías religiosas.**

³⁵³ “La desintegración del paraíso: nada hace a la fatalidad más arbitraria. El absurdo de la salvación: nada hace más necesario otro estilo de continuidad, de la contingencia en significado. Como veremos...pocas cosas eran (son) más propicias para este fin que una idea de nación....La magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino.” Anderson, B., op. cit., p.29.

Y esto por varias razones.

Gracias a su eficacia en la función de cura de almas, realizada durante siglos, con extraordinaria flexibilidad de formas y modos concretos de realización, las imaginерías religiosas, encausadas institucionalmente por la forma iglesia, operan como un instrumento eficaz de contención de las confrontaciones sociales.

La vida humana colectiva está lejos de la imagen ingenua de un modelo social de equilibrio alterado por conflictos, que con cierta intermitencia irrumpen en la vida social, para luego disolverse en un estado de renovado equilibrio.³⁵⁴ Pues la definición weberiana de las relaciones de dominación monopolizadas por un agrupamiento social, en términos de la probabilidad de obtener la obediencia de otros grupos o clases, se condice sólo parcialmente con el desarrollo histórico real de los órdenes sociales, en la medida en que la apropiación o monopolio del poder – material, político, moral, ideológico – necesariamente implica grados de sufrimiento y padecimiento en quienes quedan excluidos de su ejercicio.

Desesperación que genera, aún con formas embrionarias e incipientes, diversos modos de resistencia a dichas situaciones.

La constitución capitalista de una clase social que excluida de la propiedad de los medios de vida, encuentra su única chance de sobrevivencia en la venta de su propia fuerza de trabajo a cambio de un salario – la larga formación histórica de la clase obrera – presenta a quienes ejercen el dominio del poder – incluida las capas sociales que detentan la jerarquía de la forma social Iglesia- un conjunto de nuevos desafíos políticos, ideológicos y culturales.

El proceso de desencantamiento del mundo configura nuevos sistemas socioculturales, de carácter laico y secular, que disputan su influencia moral e ideológica en millones de personas que no disponen de otro medio de vida que no sea vender su fuerza de trabajo a

³⁵⁴ Modelos sociales dominantes propuestos en la sociología del s. XX. Ver de N. Elías, “El proceso de la civilización”, Fondo de Cultura Económica, [ciudad y fecha].

cambio de un salario, o que quedan sistemáticamente excluidas del mercado de trabajo y los derechos políticos de ciudadanía.

Se trata de la propuesta de transformación política de los ordenes sociales, sustentada en la legitimación de los ideales laicos de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa. Ideales retomados, reformulados y reestructurados radicalmente en los siglos diecinueve y veinte por las ideas del socialismo utópico, las ideologías anarquistas, los ideales comunistas revolucionarios de Marx y Engels, etc. Y también se trata de los modos prácticos concretos de la organización política de la clase obrera, de sus luchas sindicales, de sus luchas políticas, para enfrentar de modo laico y secular, un proceso de transformación de su propia situación.

Abordar con rigor y exhaustividad la historia de este proceso excede las posibilidades de este estudio. Sin embargo, no es posible dejar de plantear que **la originalidad del surgimiento histórico de un proceso de confrontación secular al orden social y político dominante— en principio con instrumentos y medios laicos de lucha³⁵⁵ - instala a la forma social iglesia, (y a las clases dominantes en general), un enorme desafío político y cultural: la reestructuración de los modos y medios que preserven su influencia moral, ideológica y reflexiva en la identidad epistémica de la especie humana, en el contexto de un orden político y social, progresivamente secularizado en los modos de su reproducción, y permanentemente sacudido por situaciones de conflicto y confrontación social.**

Como señala Marín³⁵⁶, en la historia de la formación de las clases sociales dominantes, a lo largo del desarrollo de diversas formas y modos productivos del orden social, quienes ejercen el monopolio del poder deben encontrar formas instrumentales para su realización. Formas que garanticen, de algún modo la contención de los diversos modos de expresión de resistencia que las masas oponen frente al padecimiento generado al ser

³⁵⁵ Aunque en la historia de los movimientos políticos, los contenidos y las formas asumidas por las luchas sociales también involucre, con diversa intensidad, una concepción sacralizada del mundo. La experiencia histórica reciente del stalinismo de la ex URSS es un buen ejemplo de ello.

³⁵⁶ J. C. Marín, “La conciliación de los victimarios: una larga historia a propósito del genocidio”, ob. cit.

expropiadas, en diversos grados, de los medios materiales, políticos e intelectuales. Formas de resolución de los problemas de control y disciplinamiento de las poblaciones correspondientes a su territorio. La forma social Iglesia, con sus cuadros orgánicos sacerdotales, es una de ellas.

Sin embargo, tal cual lo advertimos no es posible reducir la explicación de la perdurabilidad de una institución milenaria presente en diversas formaciones histórico sociales, materializada en expresiones institucionales heterogéneas, con notable eficacia para la captación, conservación y operatividad concreta en la acción y reflexión de millones de personas, a su eficacia funcional en el control y disciplinamiento de unos agrupamientos sociales por otros, a través del ejercicio eficiente de una cura de almas.

Si la forma social Iglesia, arriba intacta, con todo su esplendor al nuevo milenio a pesar del avance del proceso civilizatorio característico del desencantamiento del mundo que en el siglo XXI configura una sociedad postsecular, se debe a que ella encuentra estratégicamente el modo operativo a partir del cual reproducir la cosmovisión que sustenta su perduración institucional.

Este modo operativo consiste en la eficiente integración de las formas embrionarias del conocimiento de lo real inherentes a la concepción sacralizada del orden social con formas representativas seculares y racionales.

Se trata de desarrollar en la reflexión de millones de personas una concepción religiosa del mundo, en el marco de la innegable tendencia evolutiva de la organización social de la especie hacia la secularización reflexiva. Si lo logra, es porque la concepción sacralizada del mundo, es integrada eficiente y eficazmente por la Iglesia, a una concepción secular y racional.

Lo hace de múltiples maneras.

Para reproducir en la reflexión de millones de personas una concepción sacralizada del mundo, instrumentaliza **los mecanismos psicogenéticos representativos inherentes a las primeras etapas del desarrollo reflexivo de la especie humana: el proceso de sacralización y el proceso de proyección, potenciándolos a escala social ampliada en una lógica de la acción y el pensamiento de los agrupamientos sociales.** La perdurabilidad milenaria de la forma social iglesia radica en su extraordinaria capacidad de **localización en el punto en que la psico y la sociogénesis de la reflexión humana logran intersectarse y retroalimentarse.**

Como ha sido señalado en la parte II de este capítulo, el proceso de realismo reflexivo es inherente al desarrollo intelectual de los individuos pertenecientes a la especie humana. Ningún ser humano, en la constitución del pensamiento representativo, prescinde de ellos. Incluso en la adultez, la reificación y sacralización de los productos de la acción humana está presente permanentemente, al algún ámbito de la vida. Puede no tenerse una identidad religiosa de culto, puede asumirse una identidad agnóstica y secular, y sin embargo, ¿quién, por ejemplo, no atesora algún objeto valioso - la fotografía de un padre, alguna prenda de vestir de un hijo cuando era bebé- como si estuviera conservando y preservando, una parte misma del propio padre o del hijo? ¿quién por ejemplo no conserva algún rastro de superstición en la repetición ritual de un gesto, un acto o un pensamiento? ¿Quién no se emociona alguna vez con algún símbolo o repitiendo la frase de un himno o de una canción? No puede ponerse en duda el carácter humano de la sacralización reflexiva.

Por el proceso social de sacralización, el origen humano de los procesos sociales y los productos de la elaboración reflexiva humana, resultantes de la interrelación humana en la que obviamente el sujeto está involucrado, se constituyen en un inobservable. Lo que el ser humano hace con otros, lo que piensa, se presenta con exterioridad a la propia conciencia, reificado o cosificado como instancia que antecede y sucede – trascendiendo - a la propia vida. El desenvolvimiento histórico social configura la sacralización como una concepción mágica y religiosa del mundo, en la que todo lo humano es atribuido a una instancia de origen divino.

El acceso al conocimiento de lo que los mismos hombres producen en su práctica, en su reflexión - ahora enajenado de ellos mismos, inobservable para ellos – se realiza a través de la experiencia personal de un conocimiento religioso de revelación. Se conoce del mundo lo que se presenta, “desde fuera” de uno mismo, con exterioridad a la propia conciencia, como una “iluminación” interior, en la cual el sujeto descubre lo existente, como en una adivinación mágica: jamás como producto de la propia elaboración conceptual.

Y es en este punto preciso donde opera la forma social iglesia. En su milenaria evolución cosmovisional - doctrinaria e ideológica – más allá de las diversas expresiones concretas que adquiere, esta institución social explota la experiencia humana del conocimiento revelado de lo existente, la experiencia humana de la creencia, y dogmáticamente, a través de su poder de intervención en la socialización cultural de los agrupamientos sociales, dota de contenido a las representaciones y explicaciones causales del mundo físico y social .

Lo elaborado en la interrelación humana, ahora reificado en una esfera o instancia no humana, fuera y por encima de lo humano, suprahumana o divina, se dota de un conjunto de atributos con poder de determinación absoluto sobre la vida humana, individual y social.

La instrumentación eclesiástica del mecanismo reflexivo de proyección completa la operación. El panteón de divinidades adquiere un conjunto de atributos humanos, que expresan la reciprocidad de lo que el sujeto experimenta en su interacción con ellas: si siente que no es dueño ni autor del curso de acontecimientos de su propia vida, le atribuye, sumo poder sobre su situación de vida.

El conocimiento de revelación es conceptualizado institucionalmente por la iglesia como “fe”. La fe es el modo sacralizado con que la Iglesia nombra la creencia inherente a una lógica primaria del pensamiento: la confianza depositada en la existencia de una instancia no humana - la promesa de la divinidad - determinante de los acontecimientos de la vida humana. Es la argamasa que cimienta la existencia de la institución eclesial y su doctrina de revelación: la obediencia acrítica a su autoridad. La fe, la creencia, es el combustible que legitima el respeto y la obediencia a la autoridad que la forma social Iglesia impone. Como

forma representativa inherente a un estadio primario del desarrollo simbólico humano, involucra una lógica en la reflexión totalmente permeada por la afectividad psíquica del sujeto, por sus deseos.

En suma, la excepcional habilidad de la Iglesia para la conservación de su poder y su influencia sobre grandes masas poblacionales, a través de la reproducción doctrinaria y normativa del contenido representativo que explica causalmente el orden social existente, estructuralmente se sustenta en el pilar ofrecido por las dos estructuras primarias de la identidad epistémica de la especie humana : el primero, la sacralización y el conocimiento de revelación; el segundo, la proyección. Esta forma social realiza, y amplía, en la escala sociogenética, la materia prima provista por la identidad psicogenética de la especie humana.

Sin embargo, desde las más tempranas etapas organizativas de la vida social, los agrupamientos sociales se topan con el sufrimiento y la carencia . Conocen, aunque más no sea incipientemente -lo inhumano de un orden social que amenaza la preservación de la propia vida, de la propia identidad: todo aquello que hace sufrir. La especie humana, desde el origen de su constitución se topa con el incipiente conocimiento de lo que no es deseable: todo lo que hace sufrir al ser humano.³⁵⁷

La forma social iglesia expropia magistralmente el proceso de toma de conciencia de las razones objetivas de este sufrimiento: lo que es producto del modo en que los seres humanos organizan y estructuran sus relaciones e interacciones, es presentado desde el monopolio del saber que ejerce la forma social iglesia como designio divino, misterioso e insondable, en la que la desigualdad material de poseedores y desposeídos desaparece ante los ojos de Dios , difiriendo o postergando para una vida futura – el advenimiento del reino de dios en la tierra en las concepciones milenarias o utópicas o bien la vida del alma post mortem del cuerpo – el bienestar afectivo y material ausente en la vida terrena.

³⁵⁷ J. C. Marín, “La conciliación de los victimarios”, Suplemento Universidad de las Madres de Plaza de Mayo, Diario Página 12, febrero y marzo 2001.

Por supuesto, la promesa de felicidad futura no es gratuita: a cambio, el sujeto además de no perder la fe en la salvación futura, debe adecuar moral y normativamente su comportamiento terrenal.

La expropiación del incipiente proceso de conciencia de los que padecen, de las causas de su padecimiento, acallando su dolor a través del eficiente ejercicio de la cura de almas, realiza la función de control ideológico disciplinario de millones de seres humanos³⁵⁸.

Ahora bien, el conocimiento de los procesos sociales que objetivamente causan padecimiento y dolor, es sustituido por un conocimiento revelado por la forma social Iglesia que tiene la capacidad de dar contención real y efectiva a ese mismo padecimiento, ofreciendo una explicación justificatoria de lo existente.

El éxito de la forma social Iglesia en la reproducción cotidiana de una concepción sacralizada del mundo³⁵⁹ se origina, en primer lugar, en la sacralización que ella misma realiza de su propia identidad: la identidad de los que operan y monopolizan el conocimiento instalado por la fe en el orden cognitivo de revelación.

Sin la confianza o creencia humana en el saber de revelación que la distingue, no hay posibilidad de perpetuación institucional. Una vez construido el saber sacralizado, la iglesia repudia la injusticia del mundo real, a través de la construcción sacralizada de otro mundo posible. Al mismo tiempo, desarrolla el “disciplinamiento dual” de los creyentes: al

³⁵⁸ “La construcción de la forma iglesia constituiría las bases de una justificación y sacralización de los órdenes sociales preexistentes en nombre de una transitoria etapa terrenal de prueba y de un futuro trascendente y espléndido para aquellos más consecuentes y obedientes de los órdenes terrenales: ¡Habría un juicio final! Y quizás también una salvación.

Es en el uso monopolizado del control y limitación de las formas primarias de la reflexión –del realismo mágico y religioso– que se construyó finalmente un sólido pilar en la defensa moral de los órdenes sociales injustos.

Construir y mantener la ignorancia, detener la tendencia creciente al desarrollo de la capacidad reflexiva de las masas, inhibir el uso que ellas pudieran hacer cada vez más complejo de su reflexión y de sus formas de conocimiento, para, de esa manera, lograr infantilizarlas y detenerlas en las etapas más precarias de su desenvolvimiento intelectual. Todo esto se convirtió en un objetivo trascendente y valioso, útil y necesario para los que detentaban la mayor concentración de la apropiación de las condiciones materiales de vida de los pueblos.” J. C. Marín, op. cit.

³⁵⁹ J. C. Marín, op. cit.

servicio del mundo real y al servicio de lograr la subordinación universal de los hombres a sus propios funcionarios jerárquicos.

En el monopolio de la formas de comprensión del mundo, la Iglesia desarrolla una capacidad para amenazar y atemorizar a quienes cuestionan e intentan vulnerar las condiciones de la realidad terrenal, *“con la amenaza de un futuro impredecible y quizás más incierto pero ... que sería producto de una voluntad trascendente cuya lógica debe ser desentrañada y respetada”*. A cambio, interviene atendiendo las formas terrenales de sufrimiento creciente de la población, *“ en el terreno favorable del miedo y el terror que produce el sufrimiento o su amenaza, deteniendo el avance hacia una toma de conciencia posible de las causas que provocan ese sufrimiento ”*.³⁶⁰

Ofrece las respuestas a la incertidumbre que provoca toda situación de padecimiento a través de una estrategia culpabilizadora en el plano personal, por los acontecimientos que tocan en la vida. Configuración representativa de culpas y responsabilidades que le permiten luego establecer y monopolizar la administración de un sistema de indulgencias.³⁶¹

Y aquí aparece otra razón de la perdurabilidad eclesiástica. Además de la función disciplinaria de control social ejercida mediante la cura de almas; además de la función explicativa y contenedora de la angustia provocada por el sufrimiento humano; la Iglesia opera a través de la configuración de una doble moral.

La reproducción de una heteronomía intelectual y normativa se realiza a través de la escisión de dos mecanismos operantes.

El primero, consiste en el control monopólico del comportamiento humano, a través una instancia externa y ajena a la conciencia individual, absolutamente sacralizada - la

³⁶⁰ J. C. Marín, ob. cit. p. 2.

³⁶¹ *“...es decir, desencadenaría el proceso de enfermar de culpa, para poder curar; curar mediante castigos e indulgencias para finalmente poder, de esa manera, expropiar el poder de reflexión y autonomía de los cuerpos. ¡De este procesamiento nació y se reproduce el poder material de la forma iglesia para construir, a partir de allí, su poder espiritual sobre las poblaciones y que aún hoy mantiene.”* J. C. Marín, ob. cit. p. 3.

justicia divina – y que ejerce su suprema autoridad en la vida terrenal, a través de la mediación y supervisión permanente de la conducta humana por la estructura jerárquica organizativa de la forma social Iglesia. Son los funcionarios sacerdotales, jerárquicamente organizados, que en virtud del monopolio que ejercen sobre el conocimiento de revelación, en última instancia administran la “gracia divina”, los bienes de salvación, terrenales y post mortem.

El segundo mecanismo de construcción y reproducción de una moral y una identidad epistémica heterónoma, se realiza a través de los medios seculares que históricamente son provistos por el largo proceso civilizatorio de desencantamiento del mundo. Pues así como la concepción sacralizada del mundo es parte ineludible del desarrollo evolutivo representativo individual y social, también el proceso de secularización es una tendencia inexcusable en ese mismo desarrollo.³⁶²

Como lúcidamente hicieron observable Marx y Engels, el modo de producción capitalista, arranca a la Iglesia el control exteriorizado de la conducta, transformándolo en un control de tipo internalizado, interiorizado: “*el cura interno*”. La internalización del control moral e ideológico, desarrolla en toda su extensión las nociones de culpa, responsabilidad e intencionalidad subjetiva.³⁶³ Lo que se trata de controlar ahora es el “alma”. Foucault ha descrito magistralmente este proceso en los primeros capítulos de “Vigilar y Castigar”.³⁶⁴ Lo que se trata de controlar ahora es el “alma”, acotando el “libre

³⁶² Y tan ineludible es que le ofrece a la institución Iglesia los dilemas más complejos de resolver. En el caso de la religión católica es sugerente analizar la “tarde de discusión” entre el filósofo Habermas y el actual Papa Joseph Ratzinger (op. cit.) en que el poder eclesiástico sacralizado y el poder ideológico secular racional “acuerdan” la distribución de su esfera o radio de acción específico – los progresos científicos para preservar la salud y la vida y la organización de los regímenes económicos y políticos para los segundos; el horizonte valorativo moral para los primeros - bajo la promesa de no intervención mutua.

³⁶³ Sobre la evolución de la noción de la responsabilidad – de objetiva y comunicable a subjetiva e intencional – se puede ver el análisis crítico de Piaget a las teorías de la responsabilidad moral de Fauconnet y Durkheim en el texto “El Juicio moral en el niño” [op.cit].

³⁶⁴ “Pero debajo de la humanización de las penas, lo que se encuentra son todas esas reglas que autorizan, mejor dicho, que exigen la ‘suavidad’, como una economía calculada del poder de castigar. Pero piden también un desplazamiento en el punto de aplicación de ese poder: que no sea ya el cuerpo, con el juego ritual de los sufrimientos extremados, de las marcas manifiestas en el ritual de los suplicios; que sea el espíritu o más bien un juego de representaciones y signos circulando con discreción pero necesidad y evidencia en el ánimo de todos. No ya el cuerpo sino el alma, decía Mably. Y vemos bien lo que hay que entender por ese término: el correlato de una técnica de poder.” Foucault, M., “Vigilar y Castigar”, Castigo punto I El castigo generalizado, p. 105.

albedrío individual”. La noción del libre albedrío de la acción humana es el modo en que la Iglesia integra, inevitablemente, en su doctrina religiosa, la innegable causalidad de la acción humana sobre el orden social existente, propia de una concepción secularizada racional del orden social

Elías³⁶⁵ lo conceptualiza como la consolidación y diferenciación de los controles emotivos de las estructuras individuales de la personalidad, es decir, la tendencia del proceso civilizatorio al autocontrol mayor de las emociones, los impulsos pasionales y afectivos, y de los músculos, que impiden que los primeros orienten a los segundos a la acción, sin un permiso de los aparatos de control. Dice Elías que este es el núcleo del cambio estructural que desde el renacimiento encuentra su lugar en la experiencia reflexiva de la idea del “yo” singular, un yo mismo separado de los otros, y del mundo, por un muro invisible, propio de la constitución progresiva de la individualización.³⁶⁶

Esta flexibilidad operatoria a la que la forma social Iglesia apela en su estrategia de socialización cultural de millones de individuos- un modo instrumental más sacralizado y exteriorizado o uno de carácter interiorizado y secular - resulta terriblemente efectivo para su propia perpetuación.

Perpetuación sustentada estratégicamente en la reproducción cotidiana de un realismo epistémico y moral, propia de las etapas primarias de la formación de la lógica y contenidos del pensamiento humano, que impide a nivel conceptual la vinculación de las acciones y operaciones de un individuo con las de otros, tornando inobservables los sistemas generales objetivos de relaciones e interacciones sociales. Esta interconexión en el plano de las acciones y operaciones de la reflexión individual, por otra parte, sólo es el resultado de la cooperación e intercambio social que siempre supone la **co -operación** de los individuos; condición necesaria del descentramiento de la propia perspectiva.

³⁶⁵ Elías, N., “El proceso de la civilización”, Op. cit.

³⁶⁶ Op. cit., p. 40 a p. 43.

El realismo epistémico y moral opera como una precondition básica facilitadora del desarrollo de representaciones ilusorias a nivel sociogenético, La Iglesia se instala en el detenimiento de las etapas sucesivas del desarrollo de la capacidad de conocer y tomar conciencia de la realidad social, a través de la expropiación y control de la sociabilidad de los sectores más indefensos. Esto es, dificultando la constitución de condiciones que permitan tornar observable la lógica del funcionamiento de procesos sociales que siempre suponen la interrelación de acciones y relaciones humanas.