

## **El neo-idealismo sociológico. Para una crítica de *La construcción social de la realidad* de P.L. Berger y Th. Luckmann.**

José Antonio Noguera

Departament de Sociologia  
Universitat Autònoma de Barcelona  
08193 - Bellaterra  
Tf. (93) 581 25 08  
e-mail: janoguera@uab.es

(Versión preliminar: se ruega no citar)

### **Introducción**

La obra central de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (1966), ha sido durante años fuente de inspiración de numerosos desarrollos en teoría social, sociología del conocimiento, y otras disciplinas sociológicas (sociología de la comunicación, sociología de la ciencia, sociología de la religión, sociología del trabajo...), y hoy día sigue ejerciendo una notable influencia. Sin embargo, más de 30 años después de su publicación, puede decirse que aún no ha sido objeto de una crítica *sistemática y explícita* desde otras corrientes de pensamiento social. La presente comunicación pretende indicar y argumentar algunas vías por las que puede emprenderse esa labor, desde el punto de vista de la Teoría Social Crítica.

Muchos historiadores de la teoría social han coincidido en señalar que la aparición de la obra de Berger y Luckmann en 1966 supuso un golpe más a la ya cuestionada hegemonía funcionalista en el campo de la teoría sociológica, y en especial de la norteamericana; nuevos fenómenos sociales y convulsiones varias en la aparentemente estable sociedad estadounidense (rebelión juvenil y de las minorías étnicas, inicios de la guerra del Vietnam, contracultura, etc.) demandaban urgentemente nuevos desarrollos teóricos que supieran dar cuenta de una sociedad mucho más compleja y menos integrada y previsible de lo que el funcionalismo (especialmente el de Parsons) parecía suponer. alguna de estas nuevas corrientes teóricas venía incubándose ya desde hacía varias décadas, a través de autores como Mead, Thomas y la Escuela de Chicago, pero sobre todo, de Alfred Schütz, que conjugó la fenomenología filosófica y la sociología clásica europea de Weber, dando lugar a lo que más tarde se ha denominado sociofenomenología. La obra de Berger y Luckmann que centra este trabajo es el punto culminante y la inevitable referencia de esta corriente teórica. Como afirma Ritzer (1993: 85), “se convirtió en uno de los libros de teoría sociológica más leídos de su tiempo”.

Pero, de otra parte, sería algo simplista reducir y etiquetar la obra de Berger y Luckmann como únicamente “socio-fenomenológica”: pretende ser, por el contrario, una síntesis de puntos de vista teóricos mucho más amplios y variados; sin duda ambos autores han bebido en las fuentes de Schütz o de Scheler, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty, etc., pero también en las de Gehlen, Weber, Durkheim, Marx, Freud, Mead o Goffman. A este respecto, cabe advertir que aquí se abordará la crítica de la propia obra en sí, independientemente de su más o menos afortunado etiquetaje como “socio-fenomenológica” o como otras cosas. Cabe advertir que tampoco se desea sustituir una etiqueta con otra, como la referencia al “neo-idealismo” en el título de esta comunicación puede dar a entender; simplemente se trata de advertir ciertas tendencias o líneas de argumentación subyacentes en la obra en cuestión, que pueden ser, a mi juicio, denominadas así, pero también de otras maneras: véase, por ejemplo, todo el debate ya largo sobre el “construccionismo” o el “constructivismo social”<sup>1</sup>.

En efecto, Berger y Luckmann no pretendían tanto “fundar” una “escuela”, sino que se proponían una tarea ciertamente ambiciosa: la de llevar a cabo una síntesis de las principales orientaciones teóricas de la sociología, tanto europea como norteamericana, pasadas, eso sí, por el tamiz o el filtro de Schütz y la perspectiva fenomenológica. Trataban de armonizar el punto de vista subjetivista con el objetivista, el macrosociológico con el microsociológico, el evolutivo con el estructural, el consensual con el conflictual, etc.; sin duda muchas de estas dicotomías han perdido sentido o se encuentran en vías de superación en la teoría social de finales del siglo XX, pero ello no quita interés teórico al intento de los autores, ni oscurece el hecho innegable de que su influencia se sigue haciendo notar hoy día.

¿Por qué, sin embargo, no ha habido una crítica sistemática de la obra de Berger y Luckmann?. La respuesta a este interrogante podría dar pie a un buen ejercicio de sociología del conocimiento, pero no vamos a entrar aquí en detalle a desarrollarlo. Baste decir lo siguiente: a) que otros autores y escuelas clásicos de la teoría social si han recibido una crítica así: funcionalismo, estructuralismo, teorías de la elección racional, teoría crítica, las diferentes variedades de neo-marxismo, etnometodología..., todas han sido sometidas en algún u otro momento a exhaustivos análisis críticos y a ataques desde otras posturas teóricas; no ha ocurrido así, sin embargo, con la obra concreta que nos ocupa; b) que, por ejemplo, los críticos de Berger se han centrado casi exclusivamente en la -sin duda más fácil- crítica de las implicaciones político-sociales de su obra posterior sobre temas como el desarrollo económico, la modernización o la naturaleza del capitalismo (Arteta, 1991; Mardones, 1991; Bonete Perales, 1995), ignorando la que probablemente es la base filosófica de todos esos desarrollos.

---

<sup>1</sup> Corcuff (1995) caracteriza así la obra de Berger y Luckmann, aunque también llama “constructivistas” a Bourdieu, Giddens, Elster, Elias, etc. Sin embargo, el propio Berger expresó en 1992 su extrañeza por que se le considere un “constructivista” o “construccionista”, escuelas de pensamiento que para él provienen directamente de un “ideologismo utópico” de los años 60 y 70 que denigra, y que considera emparentado con las, para él indeseables, sociologías marxista, “crítica” o “post-estructuralista” (Berger, 1992: 2); asimismo, Luckmann también declaró que “buena parte del ‘éxito’ de *La construcción social...* debe haberse debido a una lectura poco atenta” y que entre sus defensores “debe haber habido alguno que sólo leyó el título” (Luckmann, 1992: 4); y añade que “cuando alguien menciona la palabra ‘constructivismo’ o incluso ‘constructivismo social’, salgo huyendo” (*ibid.*). Por otro lado, Berger también desautorizaba, en esa ocasión, cualquier tipo de interpretación y/o aplicación políticamente “radical” o “crítica” de su obra.

Concretamente, desde la Teoría Crítica inspirada o procedente de la Escuela de Frankfurt, siempre se ha llevado a cabo una cierta crítica de la fenomenología, pero centrada únicamente en Husserl (en el caso de Adorno y Horkheimer) y Schütz (ya únicamente por parte de Habermas, quien sin embargo comparte con el socio-fenomenólogo muchos puntos de partida sobre la naturaleza de la realidad social), no en Berger y Luckmann (a quienes únicamente Habermas cita en algunas de sus obras - Habermas, 1982 y 1984- sin darles mucha importancia y sin detenerse excesivamente en criticarles). Por su parte, tampoco Marcuse se dedicó nunca a una crítica tal, sino que, más bien al contrario, coqueteó bastante con la fenomenología en sus escritos de juventud (Rovatti, 1973), y seguía simpatizando con ella en su madurez (Marcuse, 1970) al verla básicamente como una reacción anti-positivista (aunque, bien es cierto, insuficientemente positivista). Tampoco otras tradiciones filo-marxistas han realizado esta crítica explícita, y la relación del marxismo con la fenomenología ha oscilado entre la más absoluta ignorancia y desprecio (neomarxismo estructuralista) y el intento de confluencia lisa y llana (véanse los diversos intentos de construcción de un “marxismo fenomenológico”: Paci, 1971; Waldenfels y otros, 1977; O’Neill, 1972; Pike, 1986; Rovatti, 1973; Wolff, 1978), pero siempre con escasas o nulas referencias a la obra de Berger y Luckmann.

Sin llegar nunca a una crítica abierta, explícita y sistemática, sí que he podido encontrar, no obstante, algunos atisbos en ese sentido, dispersos y que no concentran siempre su principal atención en el libro de Berger y Luckmann; podríamos hablar básicamente de cuatro tipos de críticas que pueden hallarse si se esmera la búsqueda; de todas ellas se pueden extraer algunos elementos, pero aquí vamos a desarrollar especialmente las sugerencias de una sólo de ellas:

- La crítica *freudo-marxista* o *psicoanalítica* de Carveth (1977): se trata quizás del intento más sistemático de crítica a los supuestos teórico-antropológicos de la obra de Berger, lástima que lastrado por supuestos psicoanalíticos hoy en desuso. Aún así, creo que parte de sus críticas pueden reconstruirse y proseguirse con provecho fuera del marco de referencia freudo-marxista.
- La crítica proveniente de la *tradición analítica*, cuyo exponente más nítido quizás sea el reciente libro de Searle (1995). No comparto algunos de los supuestos sobre los que se basa, pero lo curioso es que ni siquiera se cita a los autores que nos interesan. De Lara (1997) estaría algo cercano a este enfoque, aunque creemos también que algunas de sus observaciones pueden sernos de utilidad, situadas dentro de otro marco epistemológico (por otra parte, su crítica se dirige al ambiguo y variado mundo del “construccionismo” -o “constructivismo”- en general, y no tanto a la obra de Berger y Luckmann en particular).
- Las críticas *naturalistas* o *biologistas* como la de Carabaña (1992), tendentes a negar la “plasticidad” de la naturaleza humana y el sociologismo de Berger y Luckmann, pero tampoco dirigidas contra ellos directamente, sino contra un abanico mucho más amplio de autores.
- Por último, las críticas que podríamos denominar, según los gustos y los matices, “materialistas no vulgares”, “dialécticas”, “filosofía de la praxis” o “críticas”, esbozadas simplemente en algunas obras de Habermas o Giddens a propósito de otros autores (no específicamente de Berger y Luckmann); creemos que esta vía es probablemente la más fructífera para ser desarrollada y aplicada a nuestras intenciones.

## Una obra de síntesis teórica

Voy a suponer bastante el conocimiento del contenido del libro que me propongo criticar, o al menos de sus tesis básicas, y por tanto no me voy a detener en la redundante tarea de exposición detallada de las mismas. Simplemente enunciaré, a modo de recordatorio, algunas de las principales ideas que contiene, sin perjuicio de las que irán saliendo a la palestra a medida que desarrollo la crítica.

No hay que buscar mucho para encontrar la tesis central de la obra, pues ésta aparece ya nada más comenzar la lectura de la misma: “lo que afirmamos es, fundamentalmente, que la *realidad* se construye socialmente, y que la tarea de la sociología del *conocimiento* consiste en analizar los procesos por los que ocurre tal cosa” (Berger y Luckmann, 1966: 11; s.o.). Y el “conocimiento” es definido por los autores de una manera amplia, como toda certeza sobre la realidad de los fenómenos, con lo cual la sociología del conocimiento queda replanteada respecto de su concepción clásica (en autores como Mannheim o Scheler): no se trata ya de estudiar las ideologías, corpus teóricos, religiones, etc., sino de abarcar todo el conocimiento socialmente relevante, empezando por el más básico de todos: el de la vida cotidiana; es así como la sociología del conocimiento queda constituida en el núcleo central de la teoría sociológica. Para Berger y Luckmann, que se inspiran en este punto en Schütz, de las muchas realidades con que los hombres se encuentran a lo largo de su vida, la de la vida cotidiana es la más “real”, la que se impone con más fuerza, la que se da por supuesta sin cuestionarla (*taken for granted*); y ello ocurre a través de numerosos mecanismos, los más importantes de los cuales son la interacción, las tipificaciones y su negociación, el lenguaje, el “stock de conocimientos”, los conocimientos de “receta”, las estructuras de pertinencia, etc.

En su intento de síntesis, Berger y Luckmann analizan la sociedad tanto como realidad objetiva como subjetiva. Objetivamente, la sociedad se construye fundamentalmente a través de la secuencia exteriorización-objetivación, es decir, a través de la presentación de las realidades producidas por la acción humana como algo externo a ella. Dos son los procesos básicos: la *institucionalización* se produce cuando los hábitos necesarios para la interacción humana adquieren un carácter permanente, independiente de los individuos concretos: “Habrá institucionalización siempre que se produzca una tipificación recíproca de las acciones, devenidas habituales, de un determinado tipo de actores” (*ibid.*: 84). El otro proceso es el de *legitimación*, que se realiza, en su forma más importante, a través de los *universos simbólicos*: “Un universo simbólico es un corpus de tradición teórica que integra diversos ámbitos de significación y que engloba el orden institucional en una totalidad simbólica” (*ibid.*: 138), con el objetivo de dar explicación y justificación de ese orden institucional, de manera que cobre sentido e impida el terror o el caos de la ausencia de un orden estable y conocido. Nos encontramos así con un nuevo fenómeno: el de la *reificación* (concepto tomado de Marx y Lukács), que es “la aprehensión de los fenómenos humanos como si fuesen cosas, es decir, en términos no humanos o quizá suprahumanos” (*ibid.*: 129); la realidad social se presenta así, no como producto de la acción humana, sino como “natural”, inevitable e implacable, como la única realidad posible. Mecanismos de preservar esta situación son la mitología, la filosofía, la teología y la ciencia.

Subjetivamente, la realidad se construye a través de la interiorización, que se realiza fundamentalmente por el proceso de *socialización*, tanto primaria como secundaria. El objetivo de la socialización es conseguir la simetría entre la realidad subjetiva del individuo y la realidad objetiva tal como ha sido definida por la sociedad. Para preservar tal simetría concurren varios mecanismos: la rutinización, la interacción, el lenguaje, etc. Sin embargo, Berger y Luckmann analizan también la posibilidad de que la socialización fracase, y ponen esto en relación con determinadas situaciones estructurales, vinculadas a la mayor o menor complejidad de la división social del trabajo. Por otra parte, también es posible que se den procesos de “resocialización” o *alternación*, por los que un individuo cambie radicalmente tanto su realidad subjetiva como su realidad objetiva. Finalmente, los autores analizan la identidad como “un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad” (*ibid.*: 240), y la relación entre naturaleza y cultura como también dialéctica, esto es, de interacción y limitación recíprocas.

Sobre esto último, adviértase, ya de entrada, la poco rigurosa utilización del término “dialéctica” que hacen los autores: una *relación dialéctica* es para ellos únicamente una *interacción recíproca* entre dos instancias o fenómenos; sin embargo, en buena tradición marxista-hegeliana, dialéctica es mucho más que eso: es relación de las partes no sólo entre sí, sino con el todo, es determinación de las partes a través de la mediación que establece la totalidad, es no separación entre conciencia y realidad ni entre ser y deber ser, etc.; Lukács, por ejemplo, advertía explícitamente, en *Historia y conciencia de clase*, contra la equiparación entre “relación dialéctica” y la mera “interacción recíproca”. Parece que aquí la ambición de “síntesis” juega una mala pasada a Berger y Luckmann.

Pero si el uso de la perspectiva “dialéctica” de los autores puede ser discutible, también lo es la pretensión de que su síntesis rebose originalidad: las teorías y los autores que tratan de “integrar” se encuentran en ocasiones meramente yuxtapuestos: la teoría marxista-hegeliana del ser humano como ser que se auto-exterioriza y se auto-aliena; Schütz y los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana; Mead y los procesos de socialización y de creación de la identidad; la teoría de los roles, combinada entre Goffman y Parsons; la antropología filosófica de Gehlen o Plessner... etc. Quizás no diríamos, con Hamilton (1974: 145), que “las diferencias y tensiones fundamentales entre estas teorías [de Marx, Weber, Durkheim, Schütz o Mead] simplemente se ignoran o se minimizan en una integración casi totalmente gratuita”; sin embargo sí que parece ostensible que la mera yuxtaposición de aportaciones no constituye síntesis o integración alguna.

Pero con estas observaciones entramos ya de lleno en lo que sería la crítica del planteamiento de Berger y Luckmann. Y aunque aquí se parte de algunos puntos de acuerdo con ese planteamiento (naturaleza hermenéutica de la ciencia social, carácter intersubjetivo de la realidad social, necesidad de una fuerte base filosófica para las ciencias sociales...), vamos a intentar desarrollar tres líneas básicas de crítica en los tres epígrafes subsiguientes.

## Una concepción del ser humano irracionalista y conservadora

En principio, se suele calificar a Berger y Luckmann, y a la socio-fenomenología en general, como una de las “teorías de la acción” que dan primacía a los individuos y a la acción humana por encima de los determinantes estructurales enfatizados por otras corrientes teóricas (como el estructural-funcionalismo o alguna variedad “determinista” del marxismo). Ahora bien, mucho me temo que, si se examina bien de cerca, el planteamiento que hacen los autores echa al determinismo por la puerta para volver a colarlo por la ventana de las “construcciones sociales” (con permiso de Wittgenstein). En efecto, Berger y Luckmann, al partir de que “no se puede hablar de una ‘naturaleza’ humana en el sentido de un sustrato biológicamente estable que determinaría la variabilidad de las formaciones socio-culturales” (íbid.: 76), se desplazan rápidamente hacia el extremo contrario, es decir, hacia una concepción *hiper-socializada* (y radicalmente anti-individualista) del ser humano, como ser que -¿por “naturaleza”?- necesita de construcciones sociales pseudo-ilusorias para vivir (lo que, o bien resulta contradictorio con la afirmación de que no hay “naturaleza humana”, o bien sustituye ésta por una “naturaleza social” -si se me permite el contrasentido- igualmente ahistórica y esencialista, viaje para el que no hacen falta alforjas). Fuera de esos universos simbólicos construidos socialmente, sólo espera el “caos” y el “terror”, aunque parece que eso sólo lo sabe el ladino sociólogo, quien, como el San Manuel Bueno de Unamuno, se debatiría así entre mantener a sus semejantes en la ilusión y el engaño (necesarios, por otro lado), y arrojarlos a la crisis existencial mostrándoles a golpe de “desenmascaramiento” la futilidad y relatividad de todo lo “real”, y la “ingenuidad” de sus creencias<sup>2</sup>. O la mentira o el caos: he aquí la alegre alternativa que nos parecen presentar Berger y Luckmann (y que regocijaba a clásicos del pensamiento social conservador que, como Pareto, eran sin embargo más explícitos y directos a este respecto).

Realmente y si bien se mira, no dista tanto la postura de Berger y Luckmann de la funcionalista parsoniana: en ambos casos se trata de explicar y asegurar teóricamente cómo es posible la armonía entre individuo y sociedad, como cada lado se adapta y encaja con el otro, cómo se da una homología entre lo objetivo y lo subjetivo, la conciencia y la realidad exterior (algo también muy durkheimiano), que excluye el conflicto social como no sea algo esporádico y poco frecuente; lo que en Parsons es “desviación social”, en Berger y Luckmann -que no por casualidad utilizan el concepto durkheimiano de “anomía”- se individualiza también como simples “fracasos de la socialización”<sup>3</sup>. Las posibles causas de conflicto residentes en la desigualdad y la dominación no se tienen en cuenta, ni tampoco la posible racionalidad potencial de quienes se rebelen contra ellas. En este sentido, Berger y Luckmann demuestran no ser tan weberianos como pretenden, a la vista del escaso papel que dan a la *racionalidad* como medio a disposición del ser humano para protegerse frente al supuesto “caos” e

---

<sup>2</sup> De hecho, esta es una de las observaciones-acusaciones que Berger hace a la Modernidad occidental y a su “desencantamiento” del mundo, en una pose teórico-social muy entroncada con raíces románticas, conservadoras, y heideggerianas).

<sup>3</sup> El ver como un problema grave la “falta de armonía” entre individuo y sociedad (en el fondo, un valor implícitamente tan “integrativo” como el de la sociología de Parsons), ignora el hecho de que diferentes niveles de identidad, e inconsistencias entre la identidad y las instituciones, no deben ser vistas siempre como mecanismos de creación de malestar, sino que pueden incluso ser liberadoras (Meyer, 1992: 11-12).

incluso imponerle a éste un orden libre y consciente, no reificado. Es esta una idea irracionalista del ser humano, que no le concede ninguna “fuerza propia” a la racionalidad, como sí hacía Weber en polémica directa con Nietzsche, Pareto o Freud en su famosa introducción a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.

Esto puede verse con más claridad si cabe en un libro inmediatamente anterior de Berger, su famosa *Invitación a la sociología*:

L’engany i l’autoengany són al moll de l’os mateix de la realitat social. I poc es tracta de quelcom accidental que podríem arribar a extirpar mitjançant alguna mena de reforma moral. L’engany inherent a les estructures socials és un imperatiu funcional. La societat (...) només es pot mantenir si almenys alguns dels seus membres atorguen un estatut ontològic a les seves ficcions. (...) la societat és (...) una conspiració en favor d’una existència inautèntica, [i això serveix] per a protegirnos del terror, per a organitzar un cosmos de significacions en el qual la nostra vida pugui tenir sentit” (Berger, 1963:173-174 y 178).

Esta obsesión bergeriana con la preservación de un orden social simbólicamente construido se halla presente en casi todas sus obras; por poner algunos ejemplos, en *The Sacred Canopy*, Berger plantea -como sugerirá también en *La construcción social...*- que la reificación contribuye a mantener eficazmente el orden y a alejar la perspectiva del caos: es decir, es “necesaria” para la vida ordenada o con sentido, y no constituye como tal una patología en términos sociológicos aunque lo pueda ser en términos epistemológicos. Por eso la religión, que reifica como sagrado un determinado universo simbólico, es un muro de contención contra la anomia y el desorden. En *Pyramids of Sacrifice* llegará a afirmar Berger que todo grupo e institución social tiene como función primordial la “donación de sentido” y que ese sentido es el fenómeno central de la sociedad. Bonete Perales (1995: 126s) llama a esto con razón “concepción religioso-metafísica de la sociedad y del hombre”, que le atribuye rasgos ontológicos a la sociedad como dotadora de sentido, como “guardiana del orden” y única protección del individuo frente al caos. Para este autor, el “terror anómico” que Berger ontologiza tiene su origen en una antropología judeocristiana por la cual el ser humano es búsqueda de absoluto y de trascendencia; lo malo es que considera como hecho lo que no es más que supuesto metafísico.

Este planteamiento tiene, claro está, consecuencias teóricas e incluso políticas. En primer lugar, no resultará ya fácil -sino más bien “ingenuo”-, desde una postura crítica y/o revolucionaria, cuestionar la necesidad de legitimaciones, universos simbólicos, o construcciones sociales que se consideren arbitrarias o poco ajustadas a los potenciales de autoconciencia, autonomía, y autorrealización del ser humano, puesto que todas ellas pueden ser igualmente “válidas” en su objetivo/función de “proteger” paternalmente a los desvalidos seres humanos, sedientos de “sentido” para el mundo. Además, hay cierta tendencia en el libro a contemplar el fenómeno de la legitimación centrándose en el plano sociedad-individuos aislados, y no como instrumento de dominio o de lucha de unos grupos o clases contra otras (como por ejemplo pudo hacer Gramsci). Por otra parte, es fácil que se acabe identificando “legitimación” con todo tipo de producción intelectual o ideal, formalizando así realidades que pueden presentar

diferencias importantes: todo legitima algo, da igual el qué; la posible función crítica de la ciencia y la filosofía no tiene un encaje cómodo dentro de este planteamiento<sup>4</sup>.

Más consecuencias “político-teóricas”: Berger y Luckmann no discuten la manera en que el conocimiento de la vida cotidiana, u otros, están creados y/o distribuidos socialmente de acuerdo con posiciones de poder o intereses concretos de dominación (como ha notado Hamilton, 1974: 139). Lo mismo ocurre, para Hamilton, con el tratamiento que recibe la teoría de los roles: no se ven las diferencias de poder entre ellos, no se conecta realmente el conocimiento con la estructura social, esto es, con las desigualdades de poder y recursos. También Lamo de Espinosa y otros (1994: 415) convienen en que “dentro del sistema de Berger y Luckmann las relaciones entre poder y conocimiento ocupan muy poco lugar”. ¿Casualidad?: no lo parece, dada la centralidad que debe tener el tema en cualquier sociología con intenciones críticas. En cuanto al tema de la legitimación, según Hamilton (íbid.: 141), su función aparece como meramente *cognitiva*, explicativa de cómo son las cosas a ojos de los individuos; no como basada en intereses (Weber), como conciencia social normativa (Durkheim) o como conocimiento distorsionado (Marx).

Así las cosas, si la realidad social se configura como “esencialmente represiva”, ello contradice abiertamente la antropología marxiana de la autoexteriorización que dicen utilizar al principio: para Marx la autoexteriorización de los potenciales humanos -objetivada en instituciones- es fuente de libertad, de autonomía, de autorrealización; para Berger y Luckmann, lo es de orden, de sujeción, de límites a la acción libre y a los impulsos humanos, que dejados a su arbitrio conducirían al caos. Se empieza diciendo que “todo es posible” para acabar diciendo lo contrario, que la sociedad es imposible sin represión y constreñimiento arbitrario; como dice Hamilton, “hay muy poco del punto de vista marxiano dentro del libro” (íbid.). Para Berger y Luckmann, el orden social *protege* del “terror”; para Marx o para Adorno, es precisamente el orden social -que para ellos puede ser desorden- el que *produce* el terror de la vida alienada y heterónoma; para los primeros, la función *protectora* del orden predomina sobre -o mejor dicho, se identifica con- su función *dominadora*. Berger y Luckmann, además, parecen dar el orden social “por supuesto” (*taken for granted!*): no se explica por qué una determinada institucionalización o legitimación -y no otras- se construyen y mantienen: se toma el “orden social” o institucional como algo *abstracto, a-histórico*; no se ligan las legitimaciones y universos simbólicos con sociedades concretas y específicas, sino que se postula una teoría de La Sociedad (algo extraño en autores tan próximos al sano “relativismo cultural” como el Berger de la *Invitación a la sociología*)<sup>5</sup>.

Las raíces de este planteamiento, digámoslo ya, se hunden en la tradición alemana de antropología filosófica conservadora de autores como Arnold Gehlen o Helmut Plessner. En esta tradición se trataba de encontrar las “estructuras fundamentales” de lo humano -de forma reificada, como Adorno y Habermas criticarían más tarde a Gehlen- a partir de su comparación con el animal (Honneth y Joas, 1980:

---

<sup>4</sup> Ni la de la propia religión, como lúcidamente advierte de nuevo Bonete Perales (1995: 128).

<sup>5</sup> Sobre la a-historicidad de su planteamiento, valgan las siguientes palabras de Berger, 25 años después de la publicación del libro: “Cuando terminamos el libro, nos sentimos muy satisfechos con el resultado. Nada de lo que ha pasado desde entonces nos ha hecho cambiar de parecer. Ambos (...) cambiaríamos muy poca cosa del libro siuviésemos que re-escribirlo hoy” (Berger, 1992: 1). Tales observaciones serían a buen seguro imposibles en teóricos como Habermas, Giddens o Bourdieu.

41). Entroncados además con la filosofía idealista alemana, y, sobre todo, con la reacción romántica contra la Ilustración (*ibid.*: 41), mostraban claras tendencias hacia el irracionalismo: la racionalidad no podía dar sentido a vida, y el ser humano necesitaba algo “más allá”, dado que su constitución no es tanto potencialmente racional como ontológicamente irracional (también las semillas plantadas por Schopenhauer, Scheler o Heidegger pueden detectarse en estas ideas)<sup>6</sup>. La concepción gehleniana de un ser humano “desvalido” e incompleto, mal “integrado” en su ambiente natural, y que debe compensar ese déficit con logros culturales como la religión o la jerarquía y el orden social se conecta fácilmente con la idea de que la naturaleza humana está necesitada de constricciones, de encauzamiento represivo al nivel de las interpretaciones y los símbolos.

Otras ideas recurrentes de Gehlen inspiran también algunos de los planteamientos de Berger y Luckmann<sup>7</sup>: la idea de un yo o conciencia “creadora de orden” (Honneth y Joas, *cit.*: 48); la de que el ser humano percibe el mundo modelado por sus estructuras de sentido y cognición; la de que, dado que las instituciones y la cultura son una “protección” del ser humano frente al mundo exterior caótico, el orden social salvaguarda la supervivencia biológica y psicológica de la especie. La consecuencia política de esta última creencia es que el cuestionamiento o el distanciamiento crítico respecto de la razonabilidad de ese orden social entra en conflicto con los imperativos de supervivencia y orden. No sería muy descabellado hablar aquí de conservadurismo *cínico*, que sabe que la forma de las instituciones es histórica, arbitraria y producto de la acción humana, pero que considera imperativo actuar “como si” aquéllas fuesen eternas e inevitables, esto es, reificarlas.

Si seguimos el juego y nos atrevemos a ir más allá, podemos detectar, más allá de las coincidencias de Berger y Luckmann con Gehlen, algunas otras con lugares comunes del pensamiento conservador más tradicional, aunque ligeramente vestidas con otros ropajes (más cínicos e irracionalistas a partir de Freud, Pareto, Nietzsche o Schopenhauer<sup>8</sup>); utilizando la enumeración que hace Nisbet (1978: 124ss) de algunos de los temas básicos del pensamiento social conservador, podemos advertir ciertos “parecidos de familia” con las aportaciones berger-luckmanianas:

- *Prioridad de lo social* sobre lo individual, de las “construcciones sociales” y “universos simbólicos” sobre el individuo que sin ellas se encuentra incompleto, desvalido, sin “sentido” ni orden para su existencia, en pleno *horror vacui*.
- La *necesidad de lo sagrado*: el ser humano necesita de ilusiones engañosas para vivir, entre ellas la religión, o algún tipo de “trascendencia” que dé sentido global a su vida y al mundo.
- Importancia de las “asociaciones intermedias”: familia, instituciones y asociaciones religiosas; en *The Homeless Mind*, Berger *et. al.* afirman que la identidad privada moderna individualista no es suficiente para recuperar el sentido y el orden perdidos

---

<sup>6</sup> Todo esto, no es necesario decirlo, conecta claramente con la interpretación de la Modernidad que hará Berger.

<sup>7</sup> De hecho, Berger escribió un artículo con Kellner sobre la teoría de la sociedad de Gehlen (Berger y Kellner, 1965).

<sup>8</sup> Para autores como García Cotarelo (1985: 29), el conservadurismo de Berger entronca directamente con el del mismísimo Burke, por ejemplo, en su postura crítica tanto frente al socialismo como frente al liberalismo, y en su semi-idealización de la sociedad tradicional, también notada por Bonete Perales (1995).

en la modernización, y se necesitan instituciones más firmes que den mayor arraigo y seguridad al individuo, que no sean abstractas ni burocratizadas.

- *Jerarquía*: de hecho no aparece en el libro de Berger y Luckmann por ningún lado (¿y en esto los funcionalistas eran más “sinceros”?), pero está presupuesta: ¿quiénes están en mejor posición para generar, imponer y mantener construcciones sociales determinadas?.
- La *amenaza del desorden social*: no hay que extenderse mucho, para Berger y Luckmann la función primordial de construcciones sociales, instituciones y legitimaciones es preservar este orden social *protector* de los individuos frente al caos. Cualquier frivolidad o insinuación libertaria y/o anárquica siempre ha irritado sobremanera a Berger, quién llegó a referirse despectivamente a la contracultura y el radicalismo de los años 60 y 70 como “orgía de ideología y utopismo” (Berger, 1992: 2). Se ve la Modernidad como un proceso que tiende a socavar el “orden social” y a “desproteger” a los individuos (aunque es cierto que Berger también ve potencialidades de autonomía y libertad en ello). La realidad social es un *nomos* frente al caos (¿hay tanta diferencia, en el fondo, con el normativismo parsoniano, si además consideramos que el planteamiento sobre el orden social es bastante *funcional*?).

En definitiva, parecería que hay argumentos suficientes como para poner en duda que el libro constituya una “aproximación no ideológica” a la teoría social (Eberle, 1992: 7), o un paso en la consecución del dudoso objetivo de “una sociología limpia de residuos ideológicos” (Soeffner, 1992: 9). Pero avancemos hacia la apertura de otras vías de crítica a la obra.

### **El imposible “agnosticismo epistemológico” de la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann**

Como se ha visto, para Berger y Luckmann el núcleo central de la sociología es la sociología del conocimiento. Ahora bien, esta tesis tiene algo de “juego de manos”: porque, efectivamente, si previamente definimos toda la sociedad en términos de conocimiento, si previamente establecemos que la realidad de lo social no es más que su ser *percibida* como real, es decir, su conocimiento subjetivo, entonces es un mero silogismo decir que la teoría sociológica es en el fondo sociología del conocimiento: en efecto, ¿cómo podría ser otra cosa?. Este giro hacia la sociología del conocimiento, por tanto, se basa en una definición algo idealista y subjetivista de lo que es “real” o no. Se volverá sobre este punto más tarde.

Resulta muy significativo, a este respecto, que Berger y Luckmann se pongan a cubierto de posibles críticas con una declaración expresa de lo que podríamos llamar “agnosticismo epistemológico”: “optaremos por excluir de la sociología del conocimiento los problemas de tipo epistemológico y metodológico” (íbid.: 29); las cuestiones de la validez o la invalidez del conocimiento y de su mayor o menor adecuación a la realidad quedarían como campo de trabajo exclusivo de filósofos, y en nada habrían de preocupar al sano relativismo del sociólogo. Veremos, sin embargo, que Berger y Luckmann son incapaces de ser coherentes con este “agnosticismo”, concretamente por lo que hace a su tratamiento del concepto de reificación (concepto

que supone siempre una implicación epistemológica, algún tipo de supuesto sobre lo que la realidad social es y no es: la realidad social es histórica y modificable por la acción humana, no ontológica, natural y eterna).

Este agnosticismo epistemológico conduce, por lo demás, necesariamente, a abandonar la categoría de “falsa conciencia” (o equivalentes) en la sociología del conocimiento, esto es, el análisis crítico de la ideología y la conciencia, pasándole la “patata caliente” a epistemólogos y demás expertos en el “ser”; el sociólogo, como Pilatos, “se lava las manos” sobre este particular. Podríamos incluso comprender, en estos tiempos poco propicios a valorar las posibles virtudes de la teoría marxista, el abandono de un concepto *crítico* de ideología, que la defina como “falsa conciencia”, y su sustitución por uno más bien *cínico*, por el que la ideología queda definida únicamente como pensamiento o discurso que legitima o se conecta con algún tipo de interés; cosa que, por un lado, también decían los marxistas sin necesidad por ello de abandonar el concepto crítico, y que, por otro lado, si se toma como único criterio de definición, conduce al abandono mismo del concepto como tal, pues ¿cuál es el pensamiento que no esté de alguna manera “interesado”?, ¿quizás el de Berger y Luckmann?. No es, sin embargo, esta reducción al absurdo del concepto de ideología algo exclusivo de nuestros autores: ya Mannheim la inauguró, y hoy se encuentra en auge en los discursos de los teóricos “post-estructuralistas”, “post-modernos”, etc.<sup>9</sup>; únicamente Foucault tuvo el valor de sacar la consecuencia lógica de ese planteamiento: el abandono liso y llano del concepto de ideología.

La postura “agnóstica” de Berger y Luckmann podría también resultar curiosa a quienes, con todo lo que ha llovido, sigan creyendo que *de alguna manera* la ciencia - incluso la ciencia social- es una empresa racional -cualquiera que sea el significado que se le dé a esa palabra- entre cuyas funciones pudiera estar, quizás, la de arrojar algún tipo de evidencia o iluminación sobre qué es más o menos “real”, o cómo es eso que denominamos “realidad”. Pero, dejando de lado la *deseabilidad* científica del punto de vista berger-luckmaniano, podríamos sin embargo cuestionarnos su propia *posibilidad*. Y por esta vía podría quizá mostrarse que la pretensión de estudiar el “conocimiento” usando un discurso de segundo orden sin bajar del “paréntesis fenomenológico” en que se basa el agnosticismo, debe renunciar, por fuerza, a hacer algo más que exégesis formal, lógica o sintáctica; porque ¿cómo vamos a decir algo con sentido de los discursos sociales si no los contrastamos con las realidades a las que se refieren -o pretenden referirse-?; ¿cómo vamos a “desenmascarar” -palabra muy del agrado de Berger- nada si no es por referencia a algún tipo de sustrato o fenómeno -por ejemplo, intereses o estrategias- de cuya “realidad” no dudamos en cuanto sociólogos, ni ponemos en el congelador gnoseológico del “paréntesis”?; ¿de qué estaríamos hablando, en el fondo, si realmente no rebasáramos las fronteras de un discurso de segundo orden?. El discurso de segundo orden que pretenda tener sentido implicará necesariamente un discurso de primer orden sobre lo que sea o no real, o que contendrá algunas afirmaciones y tomas de postura sobre la “realidad”<sup>10</sup>. En la cita de la *Invitation to Sociology* de Berger consignada más arriba puede verse, en la utilización de palabras

<sup>9</sup> Véase Eagleton (1995 y 1996) para una provechosa crítica a este respecto.

<sup>10</sup> Como dice Soeffner (1992: 8), el libro en cuestión “no deja lugar para una sociología que proporcione significado ni para su gemela, una sociología que desenmascare el significado. El objetivo es simplemente la reconstrucción de las construcciones sociales –la descripción, interpretación, y comprensión de la comprensión misma en un mundo que siempre nos llega pre-interpretado”).

como “engaño”, “autoengaño”, “inauténtico”, etc., que el autor no es tan agnóstico epistemológicamente como pretende.

La sociología del conocimiento es, desde luego, diferente de la epistemología como tal, pero no puede separarse de ella sin perder gran parte de su fertilidad científica y sociológica. Y algo así es lo que viene a decir Habermas cuando argumenta su famosa tesis de la inseparabilidad entre el nivel del *significado* y el de la *validez* de los actos de habla. Epistemológicamente hablando, no vale “lavarse las manos”. Para decirlo en palabras de Adorno (en su artículo sobre *Sociología y psicología*), resulta sin duda más difícil, pero más coherente, el intentar concebir la génesis social y la validez del conocimiento “en su simultánea unidad y diferencia”.

### **Una concepción idealista de la realidad social**

Como se dijo, querer hacer pasar casi toda la teoría sociológica por sociología del conocimiento ya introduce un sesgo marcadamente idealista a lo que empezaba con pretensiones de síntesis teórica. Definir -como implícitamente hace esa equiparación- la realidad social como una realidad puramente cognitiva, consistente en lo fundamental en *contenidos de conciencia* -pues no otra cosa es lo que en el fondo están haciendo los autores en esta obra-, nos conduce a obliterar las dimensiones más “materiales” y “prácticas” de la vida social. Las críticas que Habermas (1982 y 1984) y Giddens (1977) han dirigido contra la sociología fenomenológica de Schütz serían, con ligeros matices, igualmente aplicables al planteamiento de Berger y Luckmann, con la diferencia, en descargo del primero, de que nunca expresó unas intenciones teóricas tan ambiciosas como las de sus discípulos. Tanto Habermas como Giddens, en resumidas cuentas, acusaban al teórico austriaco de concebir la vida social únicamente como *sentido*, y no como *praxis*, con las consecuencias “idealistas” que ello podía tener. Por lo que respecta a Habermas, el epígono de la Escuela de Frankfurt planteaba tres instancias básicas de toda vida social -trabajo, poder y lenguaje-, de las cuales únicamente la tercera parecía relevante para la sociología fenomenológica. Pero ocurre que la “textura” de esos niveles no es en absoluto la misma: las *coerciones* que esos tipos de realidad imponen, las *acciones* necesarias para transformarlas, así como los *medios* por los que se constituyen y reproducen, son de naturaleza bien distinta y no se pueden analizar como un todo. Estas críticas nos servirán de inspiración en este epígrafe, aunque intentaremos aplicarlas específicamente a la obra que nos ocupa.

Nos acercamos, por lo que parece, a la clave de comprensión de la propuesta de Berger y Luckmann y de sus limitaciones, clave que reside, a mi juicio, en el uso y significado ambiguo y cambiante que dan a las palabras “construcción” y “realidad” según el contexto y las intenciones de los autores.

¿Qué puede significar que “la realidad se construye socialmente”? ¿Qué significa aquí el término “construcción”? Podemos calibrar dos posibles respuestas: o bien significa que la realidad social es resultado de la acción humana (lo cual probablemente nadie niega, al menos desde Vico, y parece más bien una obviedad; sostener lo contrario sería precisamente caer en la reificación que tan poca gracia hace a los autores), o bien, como probablemente quieren decir sin atreverse del todo, que la realidad social es constituida como tal realidad *cognoscitivamente*, a través de la conciencia, y no sólo en su significado sino también en su misma *existencia* como tal

realidad, o mejor aún, la existencia y el significado de la realidad social no son categorías distintas, sino una y la misma: la realidad social se compone de significados, y por tanto de contenidos de conciencia. Y de ahí que lo importante sean los “universos simbólicos” que nos dan una “definición de la situación” y un “sentido”. Y de ahí que la reificación sea únicamente un fenómeno de conciencia, subjetivo. De ahí también que la sociología del conocimiento sea el núcleo central de la sociología.

No parece descabellado, ni una manifestación de materialismo recalcitrante, el calificar o designar esta postura como neo-idealista: los hechos sociales serían “objetivos” sencillamente porque son definidos y conocidos como tales, con lo que, por suerte o por desgracia, bastaría un “cambio de definición” para que dejaran de serlo (¿alguien se acuerda de *La ideología alemana?*). El problema es que los autores no acaban de distinguir adecuadamente entre producción material y producción ideal, entre prácticas y sentidos, entre construcción de realidad y construcción de definiciones de la realidad<sup>11</sup>. Ello parecería incoherente, pues ellos mismos han distinguido (como hacía Marx cuando criticaba a Hegel) entre objetivación (como exterioridad y coerción de los hechos sociales) y reificación (como naturalidad o inevitabilidad de esos mismos hechos); pero parecen teorizar, en la práctica, como si eliminando la segunda la primera no tuviera ya más importancia: se acaba reduciendo así la sociedad al nivel de la conciencia, sin distinguir con claridad entre construcción de la realidad social (a través de prácticas materiales) y construcción social de la realidad (a través de interpretaciones).

Esta distinción entre objetivación y reificación no concuerda, asimismo, con la definición que dan los autores del término “realidad” como “una cualidad propia de unos fenómenos que *admitimos* que tienen una existencia independiente de nuestra volición” (*ibid.*: 11; s.m.): se trata de una definición, quién puede negarlo, más bien subjetivista, diferente de la definición objetivista que implicaría un proceso de objetivación, o mejor dicho, diferente de la definición dialéctica que entiende la “realidad” como un proceso de objetivación de subjetividad, pero, y esto es lo importante, que *rebasa* esa misma subjetividad para oponerse a ella, y por tanto que no consiste únicamente en su ser “admitida” como tal objetividad, sino que tiene una existencia -hasta cierto punto- independiente de lo que se admita o se deje de admitir como “real”. Al mismo tiempo, también casa mal esta definición subjetivista con la que parecen suponer Berger y Luckmann cuando, hacia el final de su libro, demandan la necesidad de “análisis estrictamente estructurales de los fenómenos sociales” (*ibid.*:254), con lo que, por un lado, vuelven a reproducir -y a reificar!- la dicotomía estructura-acción (objetivo-subjetivo) que supuestamente debían superar<sup>12</sup>; y por otro lado, suponen una “realidad” independiente de cualquier tipo de “admisión” o “percepción” subjetiva, cuando, por el contrario, más arriba han hecho aseveraciones

---

<sup>11</sup> El título de una obra reciente de John Searle rectifica el del libro de Berger y Luckmann, aunque sin criticarlos a ellos explícitamente: no se trata de la “construcción social de la realidad” como más bien de la “construcción de la realidad social”. También Soeffner (1992: 8) recuerda que la introducción de Helmut Plessner a la edición alemana del libro de 1970 también notaba la importante diferencia entre ambas cosas, con lo cual queda claro que la elección era consciente e intencionada.

<sup>12</sup> Desde una perspectiva realmente dialéctica, esa dicotomía se ve en sí misma como un producto histórico, como una determinada configuración social específica de la realidad humana: así lo plantea Habermas cuando afirma que la dicotomía entre sistema y mundo de la vida no es tanto teórica como social e histórica.

del siguiente tenor: “la sociedad sólo existe en la medida en que los individuos tienen conciencia de ella” (íbid.: 114); yuxtaponer a esta frase la de que “la conciencia individual está socialmente determinada” no implica para nada, hasta donde puedo ver, la recuperación de la objetividad del mundo social.

Berger y Luckmann se ven así incapaces de adoptar un planteamiento verdaderamente dialéctico, que en lugar de yuxtaponer de forma retórica relaciones recíprocas entre objetividad y subjetividad, sea capaz de mantener la especificidad y realidad propia de cada momento sin reducir uno a otro, manteniendo la *tensión* y la *contradicción* que realmente se da entre ellas en la vida social. En fin, uno no logra evitar la impresión de que esta advertencia final sobre los “análisis estructurales” persigue más bien cierta conciliación o “pacto de no agresión” con la entonces aún potente sociología estructural-funcionalista, la cual, tras el arduo intento sintetizador de Berger y Luckmann, vendría a la postre a ser “complementaria” del punto de vista de los autores...<sup>13</sup>

¿No podrían quizás evitarse todas estas antinomias por el sencillo procedimiento de cambiar la palabra “realidad” por la expresión “definiciones de la realidad”, distinguiendo -con toda la complejidad y la tensión (esta vez sí, dialécticas) que sean necesarias- entre ambas instancias?. Pensemos, por ejemplo, en que algo tan aceptado y cotidiano en la labor del sociólogo como el “principio de no-conciencia” que definió Bourdieu se haría, si somos rigurosos, de imposible aplicación práctica en caso de que aceptemos la definición de la “realidad” social que Berger y Luckmann nos proponen. Por otro lado, distinguir también, con todas las precauciones necesarias, entre *prácticas* (“materiales”) e *interpretaciones* (“ideales” o “ideacionales”) nos conduciría entonces a abandonar la algo extraña suposición de que el conocimiento *crea* realidad: el conocimiento podrá crear definiciones e interpretaciones de la realidad, que podrán o no materializarse y/o realizarse a través de la actividad práctica de los actores sociales, lo cual ya es harina de otro costal. En efecto, una cosa es crear o construir “realidad” cognoscitivamente<sup>14</sup> (cosa que, si uno se para a pensarlo, correspondería estudiar más a la parapsicología que a la sociología del conocimiento), y otra que lo que es definido como real pueda ser real *en sus consecuencias prácticas*, principio que ya conocemos desde Thomas, y al que poco más parece aportar el libro que nos ocupa. Es cierto que los significados culturales, interpretaciones y definiciones de la realidad, así como las intenciones de los individuos se objetivan y “corporeizan” en los objetos e instituciones materiales de la sociedad, y por lo tanto, como suele decir Berger, éstos tienen siempre (incluso la tecnología) un aspecto de “conciencia”; pero el problema es que el momento por el cual ocurre esa objetivación o corporeización, el momento específico e irreductible de la *praxis*, por el cuál la conciencia sale de sí misma y se torna *actividad práctica sensible* (recuérdese la crítica de Marx a Feuerbach), es relegado a un segundo plano e incluso ignorado en el planteamiento berger-luckmaniano, demasiado centrado en la conciencia subjetiva. Nunca se nos explica la mediación *práctica* entre conciencia subjetiva y objetividad, dicha mediación permanece como una “caja negra” “dada por supuesta” en la cuál los análisis de Berger y Luckmann no entran (la diferencia entre

---

<sup>13</sup> Y eso es algo que no debería sorprendernos, a la vista de que, como vimos, el propio Berger es lo suficientemente lúcido y sincero como para advertir, años después, que nunca entendió en qué se basaba la atracción que su libro produjo en sociólogos y estudiantes radicales y anti-funcionalistas viscerales.

<sup>14</sup> Así lo afirma por ejemplo Doyle McCarthy, 1992: 5, para quien la tesis central del libro es que “el *conocimiento* constituye la *realidad* social”.

este planteamiento y el de Castoriadis, por ejemplo, podría ser una buena ilustración sobre en qué fallan los socio-fenomenólogos). Es la *praxis* -surgida o no de intenciones conscientes-, y no la *conciencia* como tal, la que “construye” la “realidad”, la que media entre conciencia y realidad objetiva: esto es lo que queda obliterado en su planteamiento, y lo que motiva las acusaciones de neo-idealismo que Habermas y Giddens dirigen contra Schütz.

En definitiva, parece que desde una epistemología no idealista, la expresión “construcción social de la realidad” o queda reducida a un juego de palabras, o debe tener un significado algo diferente del que Berger y Luckmann pretenden darle.

### **Excurso: discusión de algunas críticas al “idealismo” de Berger y Luckmann**

Una variante algo diferente de nuestro argumento sería la de De Lara (1997) y, en cierta forma, Searle (1995). El primero diferencia entre “construcción social de la realidad”, que sería el proceso por el cual la sociedad construye algo que no es ella –por ejemplo los individuos- y “construcción de la realidad social”, que sería el proceso por el cual la sociedad es construida por algo previo a ella. En cualquier caso, eso le permite distinguir también entre *hechos* (o “datos brutos”) y *representaciones*. Searle, por su parte, distingue también entre “hechos brutos” y “hechos sociales”, que son representaciones o concepciones mentales unidas o superpuestas a un hecho bruto que les sirve de base. Curiosamente, la concepción de Searle sería tan mentalista y subjetivista como la de Berger y Luckmann, puesto que considera como hechos sociales únicamente las interpretaciones añadidas a hechos materiales que no son sociales: esto es, Searle identifica los ejes “material-ideal” y “no social-social”; su libro podría titularse “la construcción *mental* de la sociedad”, como lúcidamente advierte De Lara (1997: 117).

Discrepo de ambos, por tanto, en un punto importante: las prácticas y relaciones sociales no sólo son ideales, también son materiales; no todo hecho social es una “interpretación” reducible a contenidos mentales o de conciencia. De la misma manera, no existen “hechos” o “datos brutos”: siempre se encuentran pre-interpretados –en esto la Teoría Crítica está de acuerdo con la fenomenología- y contruidos a través de prácticas; pero de ahí no deduzco, como los fenomenólogos, que tengamos que tratar únicamente de esas interpretaciones y “representaciones”: también hay un lado práctico material, que sin embargo no consiste en “hechos brutos” o en “cosas”, como cree el positivismo, sino en relaciones sociales independientes de las interpretaciones de los individuos. Por ejemplo, el hecho social no es únicamente añadir la creencia “esto es dinero y tiene un valor” al hecho bruto “trozo de papel”; eso es ignorar que esa creencia misma tiene una base de relaciones sociales prácticas (de “actividad práctica sensible”, que diría Marx) previa: supone ciertas relaciones de producción materiales (producción no autosuficiente ni de subsistencia, intercambio de productos, etc.), que no son ni “hechos brutos” –están contruidas histórica y prácticamente- ni “representaciones” –rebasan la pura conciencia y voluntad de los individuos-. Tiene razón De Lara (1997: 119) cuando afirma que los “construccionistas” “tratan las representaciones como cosas y las cosas como representaciones”, básicamente, porque suprimen la diferencia y lo ven todo como “representaciones”, pero en cambio él lo ve todo como “cosas” o

“representaciones sobre cosas”, que es el error opuesto. La realidad es que las “representaciones” se “objetivan” a través de prácticas, y a través de prácticas pueden “desobjetivarse”: y por tanto *hay hechos sociales que no son cosas ni representaciones*.

Desde otro punto de vista, decir, como dice Ritzer, que “el punto más flaco del sistema de Berger y Luckmann es su estudio de los componentes objetivos de la sociedad” (1993: 284) es algo que roza el simplismo y que ni hace honor a los autores ni tampoco a la crítica de que realmente se harían acreedores. Además, Ritzer tampoco critica el planteamiento a-dialéctico de Berger y Luckmann, sino que sigue empantanado en la reificación de la dicotomía subjetivo-objetivo. Igual simplismo y falta de justificación detallada es predicable de las demás críticas que Ritzer arroja sobre Berger y Luckmann en su conocido manual; por ejemplo, es inadecuado decir que “nos ofrecieron una descripción puramente subjetiva del mundo social” (*ibid.*: 286); para Ritzer lo malo es simplemente que los autores no analicen “las estructuras”: reifica, por tanto, la dicotomía como tal.

Contra la crítica simplista de Ritzer cabe decir que Luckmann estaba totalmente en lo cierto cuando decía que, en comparación con enfoques más subjetivistas como los de la Escuela de Palo Alto (Watzlawick) -o, podríamos añadir nosotros, incluso la sociología de la ciencia de Latour o Woolgar-, “De una cierta manera, Berger y yo somos casi materialistas, comparados con Watzlawick y los constructivistas de Erlangen” (Ferreux, 1988: 42)<sup>15</sup>; cierto, porque creen que existe una objetividad, aunque sea “construida” a través de su *percepción* -no de una *praxis*- social compartida. Aunque probablemente se refiere Luckmann a que no comparten el psicologismo del planteamiento de Watzlawick sobre la construcción de la realidad: no es tanto el eje materialismo-idealismo el que está en juego aquí, como la dicotomía sociologismo-psicologismo.

Por otro lado, en el manual de Lamó de Espinosa y otros (1994: 404-405), se critica a Berger y Luckmann por ser demasiado objetivistas, por definir “realidad” independientemente de la acción y la percepción humana, cuando precisamente lo que están haciendo es lo contrario, una definición subjetivista de la realidad: una muestra más de la superficialidad y falta de sistematicidad que frecuentemente han presidido las críticas a esta obra.

## **El problema de la reificación**

Un ejemplo de cómo se plasman las críticas anteriores en la utilización de un concepto concreto nos lo ofrece el caso de la reificación. En la obra de Berger y Luckmann se da una curiosa “reificación de la reificación” misma. Es cierto que no confunden, como Hegel, reificación y objetivación (ver pp.129-130, nota 59). Tienen muy claro que la reificación consiste en una “falsedad”: en ver como eterno y/o natural lo que es histórica y socialmente específico, y por tanto modificable (y, por lo tanto, dicho sea de paso, toman algún partido epistemológico sobre la verdad o falsedad del conocimiento, desde el momento en que plantean la conciencia reificada como

---

<sup>15</sup> También Berger y Pullberg afirman que “se debe tomar seriamente la objetividad de la existencia social en su relación con la subjetividad humana” (1966: 57).

inadecuada, como una ilusión). La reificación consiste en plantear las cosas de modo inadecuado: en ver como ontológico lo que no es más que social e histórico. Pero, cuidado, la reificación misma es lo que no se puede superar, lo que es necesario para mantener el orden social y el sentido de la vida. La reificación misma sí es ontológica, no es como tal un fenómeno histórico, es consustancial a la propia sociedad. La reificación queda así reificada ella misma en cuanto tal, diríase que se trata del único fenómeno social en que la reificación es acertada. Todos los fenómenos sociales son históricos, modificables, y productos humanos, excepto la reificación como tal, que sería una “ley” fundamental, ontológica, de “lo social” en cuanto tal.

Como afirma Welsh (1986), quizás con un exceso de animosidad y alguna exageración, desde un punto de vista marxista Berger y Luckmann estarían haciendo aparecer la alienación, la deshumanización y la dominación como elementos universales y necesarios de la vida humana (es decir, reificándolos). La reificación aparece en su obra como un fenómeno ahistórico y apolítico; se excluye la des-reificación a gran escala como posibilidad. Desde luego, hay que convenir en que la discusión sobre el grado en que sea posible esa des-reificación es peliaguda; pero también en que las consecuencias político-prácticas de una toma de partido previa como la de Berger y Luckmann son bastante conservadoras socialmente hablando.

La reificación, por otro lado, se plantea una vez más en Berger y Luckmann como un problema de *conciencia* o de *percepción* de la realidad (ver Feenberg, 1981: 71; Brewster, 1966; Berger y Pullberg, 1966), cuando en Marx o en Lukács distaba mucho de reducirse a eso: la cosificación surgía de la propia realidad social como tal, de la materialidad del modo de producción, no era un fenómeno subjetivo sino objetivo (otra cosa es que, como decía Lukács, pudiese existir una conciencia “reificada”, que debería denominarse mejor “reificadora” por el sentido que le da el marxista húngaro); en la teoría crítica y en el marxismo, cambiando la “conciencia” no se elimina la reificación; se ha de eliminar mediante la acción *práctica*, transformando la sociedad que produce la reificación. Para Berger y Luckmann, en cambio, “debe subrayarse que la reificación es una modalidad de conciencia: concretamente, una modalidad de la objetificación del mundo humano por el hombre” (1966: 130)<sup>16</sup>.

El plantamiento de la reificación en términos subjetivos, por otro lado, cuadra perfectamente con la concepción de la sociología en términos de sociología del conocimiento; ciertamente que otra concepción de la reificación hubiese chirriado dentro de un planteamiento semejante; si la realidad social es su ser percibida como tal realidad, la reificación, de rebote, no puede ser otra cosa que un determinado tipo de percepción de la realidad social; pero con la contradicción curiosa de que los autores, en contra de su declarado “agnosticismo” epistemológico, deben suponer, para afirmar tal cosa, algo sobre cómo es la realidad “en realidad”, más allá de cómo sea percibida: esto es, deben suponer que la reificación es una conciencia inadecuada de la realidad - aunque lo que no es inadecuado para ellos sea la reificación de la reificación misma-.

El neo-idealismo de Berger y Luckmann les conduce a que, a pesar de todas sus declaraciones en sentido contrario, sean incapaces, en el límite, de distinguir objetivación y reificación; algo de eso parecen percibir ellos mismos en afirmaciones como la siguiente: “en cuanto hablamos de la existencia de un mundo social objetivo no estamos muy lejos de la posible reificación” (Berger y Luckmann, 1966: 129). Este tratamiento del concepto está sin duda muy alejado de sus implicaciones originales en la

---

<sup>16</sup> Lamo de Espinosa (1981: 96n) también define como “psicologista” la definición que dan Berger y Luckmann, y Pullberg, de la reificación.

obra de Marx o de Lukács; pero no es eso lo importante. Lo realmente preocupante es en qué medida afecta esta posición teórica al problema de la libertad práctica humana, que es, en definitiva, de lo que se está tratando cuando se habla de reificación. Y cabe temer que en la obra de Berger y Luckmann, contrariamente a lo que se suele pensar, esa libertad no queda muy bien parada. Hasta qué punto somos capaces de rebasar críticamente nuestro “mundo de la vida” pre-interpretado, y hacerlo desde un punto de vista racional, y hasta qué punto ese fenómeno no compuesto de “sentidos” que es el *poder* nos lo impide: esto es lo que en el fondo se juega en toda la discusión precedente.

## Referencias bibliográficas

- Arteta, Aurelio (1991). "El penúltimo catecismo conservador (o Berger contra Marx)", *mientras tanto*, nº 47 (noviembre-diciembre).
- Berger, Peter L. (1963). *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Barcelona, Herder, 1986.
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements for a Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor Books, 1990.
- Berger, Peter L. (1974). *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*. New York, Anchor Books, 1976.
- Berger, Peter L. (1977). "Per a una crítica de la Modernitat", *Papers*, nº17 (1982).
- Berger, Peter L. (1986). *La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Barcelona, Península, 1989.
- Berger, Peter L. (1992). "Reflections on the twenty-fifth anniversary of *The Social Construction of Reality*", *Perspectives (Theory Section Newsletter of The American Sociological Association)*, vol. 12, nº 2 (April).
- Berger, Peter L. y Kellner, Hansfried (1965). "Arnold Gehlen and the theory of institutions", *Social Research*, vol. 32, nº 1.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1966). *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*. Barcelona, Herder, 1988.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1995). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Berger, Peter L. y Pullberg, Stanley (1966). "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *New Left Review*, nº 35.
- Berger, Peter L., Berger, Brigitte y Kellner, Hansfried (1973). *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York, Vintage Books, 1974.
- Bonete Perales, Enrique (1990). "Modernización y crisis del *nomos* religioso (P.L. Berger)", en *La faz oculta de la Modernidad. Entre la teoría sociológica y la ética política*. Madrid, Tecnos, 1995.
- Brewster, Ben (1966). "Comment on «Reification and the Sociological Critique of Consciousness», by Berger and Pullberg", *New Left Review*, nº 35.
- Carveth, Donald L. (1977). "The Disembodied Dialectic: A Psychoanalytic Critique of Sociological Relativism", *Theory and Society*, vol. 4, nº 1.
- Carabaña, Julio (1992). "Sobre naturaleza, cultura y sociedad". Ponencia presentada en el IV Congreso de la Federación Española de Sociología, Madrid.
- Carabaña, Julio y Lamo de Espinosa, Emilio (1978). "Resumen y valoración crítica del interaccionismo simbólico", en José Jiménez Blanco y Carlos Moya (eds.), *Teoría Sociológica Contemporánea*. Madrid, Tecnos.
- Corcuff, Philippe (1995). *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. Madrid, Alianza, 1998.
- Davison Hunter, James y Ainlay, Stephen C. (eds.) (1986). *Making Sense of Modern Times. Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*. London, Routledge and Kegan Paul.
- De Lara, Philippe (1997). "Un mirage sociologique. La «construction sociale de la réalité»", *Le Débat*, nº 97 (noviembre-diciembre).
- Doyle McCarthy, E. (1992). "«This little book» and its legacy", *Perspectives (Theory Section Newsletter of The American Sociological Association)*, vol. 12, nº 2 (April).

- Eagleton, Terry (1995). *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Eagleton, Terry (1996). *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Eberle, Thomas S. (1992). "Social Construction in context", *Perspectives (Theory Section Newsletter of The American Sociological Association)*, vol. 12, nº 2 (April).
- Feenberg, Andrew (1981). *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. New York, Oxford University Press, 1986.
- Ferreux, Jean (1988). "Une entretien avec Thomas Luckmann", *Sociétés*, nº 21 (diciembre).
- García Cotarelo, Ramón (1985). "La sociología de Peter Berger", prólogo a Peter L. Berger y Hansfried Kellner, *La reinterpretación de la sociología*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Giddens, Anthony (1977). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- Habermas, Jürgen (1982). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1996.
- Habermas, Jürgen (1984). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989.
- Hamilton, Peter (1974). *Knowledge and social structure. An introduction to the classical argument in the sociology of knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Honneth, Axel y Joas, Hans (1980). *Social Action and Human Nature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1981). *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Alianza.
- Lamo de Espinosa, Emilio; González García, José María y Torres Albero, Cristóbal (1994). *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid, Alianza.
- Luckmann, Thomas (1992). "Social Construction and after", *Perspectives (Theory Section Newsletter of The American Sociological Association)*, vol. 12, nº 2 (April).
- Marcuse, Herbert (1970). "Sobre la ciencia y la fenomenología", en *La sociedad opresora*. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.
- Mardones, José María (1991). *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Santander, Sal Terrae.
- Meyer, John W. (1992). "From constructionism to neo-institutionalism: reflections on Berger and Luckmann", *Perspectives (Theory Section Newsletter of The American Sociological Association)*, vol. 12, nº 2 (April).
- Nisbet, Robert (1978). "Conservadorismo", en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps.), *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- O'Neill, John (1972). "Can Phenomenology be Critical?", en *Sociology as a Skin Trade. Essays towards a reflexive sociology*. New York, Harper & Row.
- Paci, Enzo (1971). "Phenomenological Marxism", *Telos*, nº 9 (otoño).
- Pike, Shirley R. (1986). *Marxism and Phenomenology*. London, Croom Helm.
- Ritzer, George (1993). *Teoría Sociológica Contemporánea*. Madrid, McGraw-Hill, 1996.
- Rovatti, Pier Aldo (1973). "Critical Theory and Phenomenology", *Telos*, nº 15 (spring).
- Searle, John R. (1995). *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997.

- Soeffner, Hans-Georg (1992). "Reconstruction instead of constructivism: twenty-five years of *The Social Construction of Reality*", *Perspectives (Theory Section Newsletter of The American Sociological Association)*, vol. 12, n° 2 (April).
- Waldenfels, Bernard; Broekman, Jan M. y Pazânin, Ante (eds.) (1977). *Phenomenology and Marxism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Welsh, John F. (1986). "Reification and the Dialectic of Social Life: Against the Berger Group", *Quarterly Journal of Ideology*, vol. 10, n° 2.
- Wolff, Kurt H. (1978). "Fenomenología y sociología", en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps.), *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.