

# La dialéctica sujeto–objeto en la construcción social de la realidad: breve introducción a P. L. Berger

OCTAVIO UÑA JUÁREZ

**1** ENTRE LAS DIVERSAS IMPRONTAS TEÓRICAS sobre la obra de P. L. Berger y Th. Luckmann, destacaremos aquí dos, las cuales (por el peso específico de la teoría sociológica que desarrollan) cobran especial importancia. Fenomenología e interaccionismo simbólico son dos de los principales componentes teóricos que articulan la producción intelectual de estos dos autores, quienes, pese a dirigir sus principales esfuerzos hacia la sociología del conocimiento y la sociología de la religión<sup>1</sup> exploran también en el campo de la psicología social, toda vez que su teoría contiene elementos en modo alguno despreciables para la comprensión psicosocial de la dicotomía individuo–sociedad.

Probablemente es *La construcción social de la realidad*<sup>2</sup> no sólo la obra más conocida de Berger y Luckmann, sino también la que más clara y concisamente explicita los elementos que constituyen su análisis sociológico. Brevemente expuesto, se puede resumir dicho sistema en dos premisas fundamentales: a) la realidad se construye socialmente, y b) la sociología del conocimiento debe ocuparse de analizar los mecanismos por los que se efectúa la construcción de la realidad social.<sup>3</sup> A partir de aquí, Berger y Luckmann intentan llevar a cabo una exposición de carácter general y sistemático sobre el papel que el conocimiento desempeña en la relación individuo–sociedad, entre identidad personal y estructura social.

La relación individuo–sociedad es de carácter dialéctico, articulándose este binomio en función de tres momentos o “pasos” interactuantes que reciben los nombres de “externalización”, “objetivación” e “internalización”. El primer momento presupone que la sociedad es un producto de la actividad humana, consecuencia directa de la constitución biológica del hombre, de su plasticidad, de la falta de especialización de sus instintos. Mediante la “objetivación”, el mundo que el hombre ha producido se convierte en algo exterior a él, en una forma de realidad independiente ya de su voluntad. La sociedad es, así, una producción

<sup>1</sup> Véase, como destacados ejemplos de su labor intelectual en este campo, P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971 y Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.

<sup>2</sup> P. L. Berger, Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

<sup>3</sup> ● *p. cit.*, pp. 13 v ss.

humana objetivada que, merced a los procesos de institucionalización y de legitimación, se constituye como tal. Mediante la "internalización" se lleva a cabo la reabsorción del mundo objetivado por la conciencia humana, de tal manera que las estructuras de ese mundo llegan a determinar las estructuras de su propia conciencia; el proceso de socialización es el cauce principal por el que la internalización del mundo social tiene lugar.

El mundo socialmente construido intenta ser, fundamentalmente, una ordenación y legislación que proporcione un sentido y una referencia a toda la experiencia humana. Es, en definitiva, un *nomos*, un orden que abarca toda la experiencia humana frente a las fuerzas disgregantes que actúan sobre la sociedad y sobre la conciencia del hombre. La función primordial de la sociedad es, pues, la creación de un mundo normativo que proteja al individuo del "terror anómico" y dé un sentido a su vida.

El sistema teórico construido por Berger y Luckmann es, según lo expuesto, una especie de "círculo perfecto" en el que el hombre produce y reproduce la realidad social, a la vez que es producido y reproducido por ella. Las novedades que presenta este sistema no radican tanto en su constitución como en la articulación de los elementos que lo conforman. Berger y Luckmann pretenden una redefinición de la sociología del conocimiento, en contraposición a la línea *clásica* representada por Scheler<sup>4</sup> y Mannheim,<sup>5</sup> en la que la atención se centraba en la influencia de las estructuras sociales en el conocimiento (y sobre todo en las producciones intelectuales), y proponen un análisis del problema del conocimiento en el que es necesario considerar una reciprocidad de influjos: no se trata sólo de demostrar que las estructuras influyen en la conciencia, sino de hacer ver también lo contrario: que las ideas, el conocimiento, influyen sobre la sociedad modificando sus estructuras. Sin embargo, no se trata aquí de abundar en una ya vieja polémica de las ciencias sociales.<sup>6</sup> Pretendemos ahora, después de presentar *grosso modo* las líneas esenciales de la teoría de Berger y Luckmann, analizar en qué medida aportaciones teóricas concretas (anteriores a la obra de éstos) se hallan presentes en la teoría que desarrollan.

La componente fenomenológica está tomada directamente de Alfred Schutz.<sup>7</sup> La componente que podríamos llamar más propiamente "psicosocial" está tomada de G. H. Mead,<sup>8</sup> en cuya obra se encuentran buena parte de los fundamentos de lo que hoy conocemos como "interaccionismo simbólico".

Es preciso, por ello, exponer sucintamente los elementos teóricos que estos autores desarrollan para encontrar su influencia en la elaboración posterior que Berger y Luckmann realizan para conformar sus posiciones sobre el conocimiento.

<sup>4</sup> M. Scheler, *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973.

<sup>5</sup> K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1966.

<sup>6</sup> Un repaso general de las distintas doctrinas que han investigado este problema en la sociología del conocimiento se encuentra en I. L. Horowitz (comp.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Universitaria, 1974.

<sup>7</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 33, especialmente nota 25.

2. Alfred Schutz nació en Viena en 1899 y vivió durante su juventud la polémica metodológica entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Dilthey y los seguidores de la escuela neokantiana afirmaban que hay una diferencia esencial entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, si bien no lograron ponerse de acuerdo en el carácter y dimensión de aquella diferencia: si en Dilthey primaba lo intuitivo, haciendo de la psicología algo radicalmente distinto de la ciencia positiva,<sup>9</sup> Rickert —fiel a la búsqueda de leyes causales en la explicación de los fenómenos— apuntaba más bien hacia la física social, arguyendo que las ciencias sociales no habían llegado aún al grado de desarrollo y precisión de la física.<sup>10</sup> En Schutz, Dilthey influye en menor medida que Rickert, el cual (a través de Weber)<sup>11</sup> marca una huella importante en la versión schutziana de la sociología comprensiva. Para Schutz la diferencia esencial entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* radica en que estas últimas, en las ciencias sociales, el campo observacional, la realidad social, tiene un significado preciso para los seres humanos que actúan y viven en ella: las construcciones de los científicos sociales son *construcciones de segundo grado*, ya que tienen que basarse en interpretaciones previas que elaboran los hombres actuantes en la vida cotidiana.<sup>12</sup> La diferencia entre unas ciencias y otras no es, sin embargo, tan importante como para rechazar que algunas aportaciones metodológicas y técnicas de las ciencias naturales pueden ser muy útiles a las ciencias sociales. En esta línea, Schutz rechaza todo intento de contemplar la conducta humana de la misma manera que el físico observa el comportamiento de sus objetos de investigación: son precisos recursos metodológicos diferentes los que ha de emplear el científico social para explicar la conducta humana y la vida social. Naturalismo, conductismo y empirismo lógico son, en Schutz, rechazables, bien porque dan por supuestos temas que son el verdadero objeto de estudio de las ciencias sociales, como son la interacción, la intersubjetividad, el lenguaje (como hacen el empirismo lógico y el naturalismo), bien porque se centran en la observación sensorial (como hace el conductismo).

En el aspecto metodológico, Schutz intenta una síntesis de Weber, tomando de éste sus ideas sobre la acción social y el método comprensivo, con las investigaciones filosóficas de Bergson y Husserl sobre las características de la conciencia. Acepta de Weber la neutralidad axiológica, la orientación subjetivista de la sociología, la comprensión de los fenómenos sociales en función de los *tipos ideales*; además, del concepto de la acción social weberiano para elaborar, matizando éste, el suyo propio. Sin embargo, critica a Weber su falta de celo a la hora de consolidar sistemáticamente sus resultados mediante un punto de vista filosófico de alcance más general, así como el hincapié racionalista que para ser significativo Weber atribuye a la acción humana.<sup>13</sup> Por esto, concluye Schutz, es preciso

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza, 1980.

<sup>10</sup> D. Martindale, *La teoría sociológica, naturaleza y escuelas*, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 441-443.

<sup>11</sup> Véase, M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979, especialmente pp. 5 y ss.

<sup>12</sup> Cf. A. Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 37-38 y 79-80.

<sup>13</sup> Cf. A. Schutz, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972, pp. 37 y ss.

combinar la sociología comprensiva weberiana con la fenomenología trascendental de Husserl y con la filosofía de la duración de Bergson, pues sólo en el estrato más profundo de la vivencia ha de buscarse la fuente última de los fenómenos de *significado* y *comprensión* de la conducta humana.<sup>14</sup>

A partir de aquí se erige la argumentación teórica de Schutz para investigar las *estructuras de la vida cotidiana*, núcleo central de su sociología del conocimiento.<sup>15</sup> La aplicación del método fenomenológico se dirige hacia la comprensión de las estructuras de la vida cotidiana, del conocimiento de sentido común, intentando explicitar todo aquello que los hombres comunes dan por supuesto y no tematizan. La *actitud natural* que el hombre presenta en su vida se convierte para el fenomenólogo en el tema de reflexión principal. El mundo de la vida cotidiana es el escenario donde tiene lugar la acción social que Schutz define como la conducta humana proyectada por el actor de manera autoconsciente; incluye, por tanto, dentro del concepto de acción social, la acción latente a la vez que la manifiesta. La acción de un actor ha de ser interpretada por los demás actores para comprender su sentido. Pero se plantea el problema de que una misma acción o situación puede ser definida de modos distintos, pues a pesar de que la intersubjetividad es dada por supuesta por el sentido común, la situación biográfica propia de cada individuo (en su definición más amplia) puede posibilitar versiones diferentes e incluso contrapuestas de una misma acción social; surge entonces el problema de la multiplicidad de realidades.<sup>16</sup> Siguiendo a James,<sup>17</sup> Schutz entiende que el origen de toda realidad es subjetivo. La realidad se define en relación con nuestra vida emocional y afectiva; es posible distinguir diversos niveles de realidad, o lo que Schutz llama *ámbitos finitos de sentido*. No obstante, pese a la existencia de estas distintas realidades, la que es considerada como *realidad inminente* es la realidad de la vida cotidiana y es ésta la que ha de constituirse como principal objeto de estudio de la sociología del conocimiento; en esto consiste, precisamente, la redefinición que Schutz hace de la sociología del conocimiento anterior.<sup>18</sup>

En resumen, podemos concluir que la teoría de conocimiento de Schutz recoge como elementos fundamentales: la *acción social*, entendida como una vivencia guiada por un plan o proyecto que surge de la actividad espontánea del sujeto y distinguida de todas las otras vivencias por un acto peculiar de atención, el *significado*, el modo especial en que el sujeto atiende a su vivencia, la cual eleva la

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 42 y ss. y E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, J. Vrin, París, 1953, y E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1982, y H. Bergson, *Essai sur le donnés immédiates de la conscience*, París, F. Alcan, 1989, especialmente pp. 57 y ss.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 169 y ss., y A. Schutz, *El problema...*, pp. 43 y ss.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, pp. 197 y ss.

<sup>17</sup> Cf. W. James, *Principios de psicología*, Madrid, Daniel Jorro, 1909, 2 vols., esp. vol. II, pp. 288-327, donde se desarrolla el tema de los "subuniversos de significado".

<sup>18</sup> Véase A. Schutz, *El problema...*, p. 37.

experiencia a nivel de acción,<sup>19</sup> el *mundo de la experiencia* (*Erfahrungswelt*), la estructura total construida por los diferentes ordenamientos de los contextos de significado.<sup>20</sup> El análisis del mundo social (entiéndase el mundo de la vida cotidiana) toma referencia en la serie siguiente: el yo *arroja luz* sobre el otro yo, un ser que, *como yo*, tiene conciencia y duración (*durée*) e interpreta sus propias vivencias como *otro yo*.<sup>21</sup> Pero sólo cuando se da el salto desde el contexto de significado objetivo hasta el de significado subjetivo, se puede decir que se comprende al otro: clarificamos nuestra experiencia en esquemas interpretativos compartidos con el *otro yo*. La constitución del *otro yo* trascendental se efectúa, pues, a partir del *propio yo* trascendental. Esto no entraña, sin embargo, que el conocimiento tenga un origen subjetivo, ya que las ideas están “genéticamente socializadas”, “socialmente estructuradas” y “distribuidas socialmente”.<sup>22</sup> El *yo* se define a partir de la subjetividad, pero las ideas que concurren en una subjetividad concreta se componen socialmente. Los significados son de carácter social, aunque se “descubran” en la introspección. El *otro* se descubre a partir del *yo*, pero el significado se construye socialmente a partir de la intersubjetividad.<sup>23</sup>

3. En cuanto a G. H. Mead, un breve compendio de su teoría bastará, en este marco limitado, para extraer los elementos que están presentes en la argumentación de Berger y Luckmann.

Mead nació en Estados Unidos en 1863, y a partir de 1893 desarrolló en la Universidad de Chicago su psicología social; *Mind, Self and Society* es su obra más conocida y en la que más concisamente se hallan sus supuestos teóricos.<sup>24</sup> En su obra concurren tres tradiciones fundamentales: de Wundt recogió el idealismo alemán, especialmente el concepto de paralelismo fisiológico,<sup>25</sup> de Watson tomó la perspectiva de explicar los fenómenos en términos behavioristas,<sup>26</sup> y de James y Dewey, los elementos filosóficos propios del pragmatismo.<sup>27</sup> Pero criticaba ciertos aspectos de las fuentes en que se inspiraba: a Wundt la presuposición de la existencia de la mente como *a priori* en la explicación de los fenómenos mentales; a Watson, su imposibilidad de explicar los fenómenos específicamente mentales; a Dewey y a James, su soslayamiento del mecanismo por el que aparecen la mente y el yo.<sup>28</sup>

<sup>19</sup> El concepto de acción está muy elaborado en Schutz. Distingue principalmente entre “acción” (*actio, handeln*): experiencia en proceso y “acto” (*actuum, Handlung*): acción completa. Cf. A. Schutz, *Fenomenología...*, pp. 37 y ss., y 243 y ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Cf. A. Schutz, *El problema...*, pp. 41 y ss., y 76 y ss.

<sup>23</sup> Cf. A. Schutz, *Fenomenología...*, p. 276.

<sup>24</sup> G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982.

<sup>25</sup> W. Wundt, *The language of gestures*, La Haya, Mouton, 1973, especialmente pp. 20–29, en las que recoge la crítica de Mead a Wundt.

<sup>26</sup> J. Watson, *El conductismo*, Buenos Aires, Paidós, 1947.

<sup>27</sup> W. James, *op. cit.*, y J. Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, México, FCE, 1950.

<sup>28</sup> Cf. Mead, *op. cit.*, especialmente pp. 55–59, 85–101 y 118 y ss., y la introducción de Morris, pp. 23–48.

El *conductismo social* de Mead pretende, pues, salvar dichas deficiencias, y construye un sistema explicativo que proporciona una definición precisa de los elementos constitutivos de la conciencia y la identidad humanas. Mead parte de un todo social dentro del cual analiza la conducta de cada uno de los distintos individuos que la componen; es decir, explica la conducta de los individuos en términos de conducta organizada del grupo social.<sup>29</sup> La psicología social conductista de Mead es psicología social porque las condiciones constitutivas generales y específicas de la persona son sociales, y es conductista porque su enfoque de la experiencia parte de la conducta.<sup>30</sup> En su psicología social hay tres instancias que la articulan: **espíritu** (*mind*), **persona** (*self*) y **sociedad**.

El *espíritu* surge a través de la comunicación del *yo* con los otros *yoes*. La organización de las relaciones sociales, basada en sistemas gestuales dotados de significado que cristalizan en el lenguaje, posibilita al individuo la provocación en sí mismo no sólo de una mera reacción del otro, sino la reacción de la comunidad como un todo (tomando la forma de *alter ego* generalizado). Ello es lo que proporciona al individuo lo que Mead denomina *mind*.<sup>31</sup>

La *persona* es la conciencia de sí del individuo. Es una estructura social que surge de la experiencia social y que es objeto para sí misma porque es el reflejo de esa experiencia. La persona es una instancia cognitiva y la adopción de los papeles del *otro*.<sup>32</sup>

La persona está constituida por dos componentes distintos y complementarios entre sí: el *yo* (I) y el *mí* (*me*). El *yo* es la relación del organismo (la forma) a las actitudes de los otros, el *mí* es la serie de actitudes organizadas de los *otros* que adopta uno mismo. El *mí* es la forma del *yo* dentro de la cual reacciona la persona, es el vehículo de proyección del *yo*. El *mí* presenta la situación dentro de la cual tiene lugar la conducta, el *yo* es la reacción a tal situación. El *yo* es el acto, el *mí* es la situación social donde ese acto puede expresarse.<sup>33</sup> La distinción entre *yo* y *mí* es de carácter formal y analítico: en realidad se hallan fundidos y son uno con y por otro, están comprendidos en la persona y se respaldan mutuamente.<sup>34</sup>

La *sociedad* es interacción social que se constituye mediante símbolos. La sociedad humana ha de entenderse desde lo fisiológico y desde lo institucional. Desde lo fisiológico porque el hombre existe en función de la misma existencia de sus congéneres; desde lo institucional en virtud del conjunto de reacciones idénticas de los otros, compartidas a través de la comunicación significante.<sup>35</sup> La sociedad es la pauta generalizada de conductas humanas y proporciona al individuo, en tanto que organismo, la facultad de *conversar consigo mismo* (*mind*) y su constitución como persona (*self*). Si la persona se obtiene mediante la comunicación, ello presupone el organismo social como instancia anterior a la perso-

<sup>29</sup> *Op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 83-84, especialmente la nota 21.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 85 y ss. y 284.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 167 y ss.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 289 y ss.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 293 y ss.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 271 y ss.

na: lo humano es, antes que nada, social. El *espíritu* y la *persona* son emergentes sociales y la comunicación (el lenguaje) proporciona el mecanismo para su emergencia.<sup>36</sup>

Concluimos en que, tanto el individuo como la sociedad son procesos intersubjetivos que surgen a partir de la comunicación significativa. La sociedad es una estructura económico-ideológica que se constituye merced a la construcción de universos de significados compartidos por los individuos que la forman. Éstos, a su vez, son, en tanto que personas, estructuras sociales “concretadas” en organismos, en “formas” que, mediante la comunicación significativa, construyen la sociedad. La dicotomía individuo-sociedad es, así, una dialéctica en la que una instancia construye a la otra al tiempo que es construida por ésta. Sin embargo, para Mead hay un punto de origen en esa dinámica dialéctica: lo social (más exactamente lo bio-social).<sup>37</sup> Ello nos remite a una clase de determinismo sociocultural de la persona.<sup>38</sup> El grupo social es primero; el hombre, como tal, surge a partir de aquél, aun cuando en un “segundo momento” el individuo recrea la estructura social, y por ende el grupo social, a través de sí (de su conducta y sus pensamientos). Esta tendencia determinista se resuelve en parte mediante la dialéctica del *yo* y del *mí*, pero se problematiza cuando se pretende mantener vigente, en los diversos momentos sociales concretos, la validez de esa abstracción dialéctica *yo-mí* que intenta orillar un excesivo determinismo social del individuo. El determinismo sociocultural prevalece: la conducta es la relación del organismo con el medio y el *yo* surge a partir del *otro yo*.<sup>39</sup>

4. En la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, más exactamente en la redefinición que de ésta llevan a cabo, las teorías de Schutz y de Mead figuran como ingredientes teóricos fundamentales en la construcción del armazón de su propia teoría. La idea básica sobre la necesidad de la redefinición apuntada se la deben a Schutz. En la obra de éste, en tanto que filosofía y sociología, el interés se centra en la estructura del “mundo de sentido común” y es este concepto el principal que aparece reflejado en la obra de Berger y Luckmann, que afirman que prácticamente la totalidad de la primera parte de sus trabajos, desarrollada bajo el epígrafe “Los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana”, se basa en el pensamiento de Schutz,<sup>40</sup> especialmente en las ideas que éste elabora en su inconcluso *Las estructuras del mundo de la vida*,<sup>41</sup> en donde se intenta res-

<sup>36</sup> Cf. Ch. W. Morris, p. 27.

<sup>37</sup> “... si el individuo obtiene su persona a través de la comunicación con otros, sólo gracias a la elaboración de los procesos sociales mediante la comunicación significativa, entonces la persona no podría preceder al organismo social. Este debate debe existir previamente”, Mead, *op. cit.*, p. 255.

<sup>38</sup> Una crítica de Mead destacando este aspecto puede hallarse en J. Carabaña y E. Lame de Espinosa, “La teoría social del interaccionismo simbólico”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1-78, especialmente pp. 170 y ss. Cf., asimismo, J. R. Torregrosa, *Sobre la identidad personal como identidad social*, en Torregrosa y Sarabia (dirs.), *Perspectivas y contextos de la psicología social*, Barcelona, Hispano Europea, 1983, especialmente pp. 226-229 y 236-237.

<sup>39</sup> Mead, *op. cit.*, pp. 182-187 y 271 y ss.

<sup>40</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 37, nota 1.

<sup>41</sup> El propio Luckmann terminó la obra a la muerte de Schutz. Vid. A. Schutz, Th. Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

ponder al interrogante de cómo es posible que los significados subjetivos se tornen facticidades objetivas que constituyen la realidad social. La fenomenología es el método, calificado de “puramente descriptivo”, entendido como idóneo para la sociología del conocimiento. Es un método “empírico”, pero no “científico”,<sup>42</sup> que parte del individuo para la descripción e interpretación de la vida social: desde el punto de vista fenomenológico la otra persona es una modificación de mi *yo*, de tal manera que todo lo que *yo sé* acerca de la vida consciente del *otro* se basa realmente en el conocimiento de mis propias vivencias.<sup>43</sup> La fenomenología de Berger y Luckmann pretende ser más sociológica que filosófica y, sin embargo, su “diálogo con la filosofía y la historia” impregna su discurso de connotaciones relativas a la epistemología que precisamente quieren soslayar.<sup>44</sup> La concepción fenomenológica de la dicotomía individuo–sociedad aparece en no pocas ocasiones rayana en la metafísica, introduciendo en la teoría elementos ontológicos y psicologistas que presentan un *yo trascendental* sujeto a alguna clase de inspiración *ex machina* que origina en lo más profundo la conciencia y es matriz del descubrimiento de la identidad;<sup>45</sup> y ello aunque se considere que éstas se conformen y mantengan mediante mecanismos sociales de objetivación.

La psicología social de Mead, por su parte, está en la base del análisis de roles que Berger y Luckmann efectúan y, principalmente, en el análisis de los procesos de internalización de la realidad social.<sup>46</sup> Afirman que Mead ha sido quien mejor ha proporcionado una comprensión dialéctica de las relaciones entre sociedad y conciencia individual, aunque le reprochan su falta de detenimiento en la elaboración de una teoría adecuada de la estructura social.<sup>47</sup> Especialmente, han tomado de Mead el concepto, menos desarrollado de éste, de los “universos simbólicos”. En Mead los “universos de raciocinio” son el vehículo para todos los procesos sociales: “el individuo humano trasciende el grupo social local al que pertenece inmediatamente, en términos de mecanismo de universales (o gestos o símbolos universalmente significantes); el grupo social se trasciende a sí mismo (por medio de sus miembros) y se relaciona con el contexto o medio más amplio (de relaciones sociales) del que es sólo una parte”.<sup>48</sup> Para Berger y Luckmann, los universos simbólicos son “cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significados diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad

<sup>42</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 37.

<sup>43</sup> *Vid.* Schutz, *Fenomenología...*, p. 136 y Husserl, *Meditations...*, *passim*.

<sup>44</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 28.

<sup>45</sup> Y ello pese a la intención manifiesta de Husserl de “desconexión de todo lo trascendental”. Véase Husserl, *La idea...*, pp. 53–54.

<sup>46</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, pp. 97–98, especialmente las notas 36 y 37 y pp. 164–179.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 33, nota 33. Berger y Luckmann intentan corregir este defecto integrando a Mead con Durkheim, tomando de éste su hincapié estructuralista. *Las formas elementales de la vida religiosa y Las reglas del método sociológico* parecen ser las dos obras de Durkheim de las que los autores obtienen la mayor parte de sus fundamentos durkheimianos. La parte de Marx que se halla en Berger y Luckmann es más la relativa al concepto de dialéctica y a los presupuestos antropológicos que a la de otros conceptos marxistas infraestructurales. Cf. P. L. Berger (comp.), *Marxismo y sociología, perspectivas desde Europa oriental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, especialmente pp. 7–13.

<sup>48</sup> Mead, *op. cit.*, p. 286.



simbólica”,<sup>49</sup> constituyendo, en su teoría del conocimiento, un lugar central de su argumentación al cumplir las funciones insustituibles de explicación y justificación del orden social y formar la matriz de todos los significados socialmente objetivados y subjetivamente reales. Como ha apuntado Hamilton, “Si alguno puede llamarse el tema central de la obra de Berger y Luckmann, éste es su concepto de universo simbólico, debido a que es el fundamento de su argumentación sobre el vínculo entre el orden social y el conocimiento.”<sup>50</sup> De Mead recogen, pues, su versión pragmatista de la construcción de lo humano, de la naturaleza social del hombre. Toman de él, en definitiva, buena parte de la comprensión de la sociedad como “realidad objetiva”.<sup>51</sup>

En su eclecticismo, han tomado de Schutz el elemento subjetivista de la construcción social de la realidad, y de Mead, el elemento objetivista de esa construcción social de la realidad. Si en Schutz el *otro* aparecía a partir del *mí-yo*, en Mead es el *yo* el que surge merced al *otro yo*. Las dos perspectivas se complementan en la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, de la misma manera que, con un paralelismo similar, la perspectiva de la acción social de Weber se complementa con la de Durkheim.<sup>52</sup> La identidad, la conciencia, el conocimiento, son (entendidos desde la sociología) productos sociales. Sin embargo, Berger y Luckmann parecen querer evitar caer en reduccionismos sociologistas, e introducen elementos teóricos que expliquen la componente subjetiva que existe en los procesos sociales que son el ser social del hombre. Quieren hacer hincapié en el punto de vista según el cual la realidad humana, que es una realidad social,<sup>53</sup> ha de ser estudiada tomando muy en cuenta el polo subjetivo de la dialéctica individuo-sociedad, en tanto que es su parte constitutiva fundamental. La fenomenología les proporcionaba, cerca de Weber, los factores teóricos que explicaban la conciencia individual, la percepción subjetiva del mundo. El interaccionismo simbólico meadiano les suministraba el análisis de los procesos sociales comunicativos, la estructura cultural que perfila las personalidades individuales.

No queda del todo claro si fenomenología e interaccionismo simbólico son, en realidad, perspectivas complementarias o excluyentes. Ambas teorías tienen puntos de contacto importantes, tal como se ha evidenciado, si bien brevemente, en páginas anteriores (sobre todo, a nuestro juicio, el campo de la intersubjetividad significativa). Pero sus concepciones sobre el origen y la naturaleza del *yo* son contrapuestas, y distancian muy considerablemente el sentido descriptivo y explicativo de ambas teorías.

Obviamente, aquí no se han expuesto sino dos de los componentes de la teoría sociológica de Berger y Luckmann (y ello dentro de las limitaciones inherentes a un trabajo como el presente), de modo que la auténtica dimensión y senti-

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 124. El concepto de universo simbólico deriva también de Durkheim. Véase sobre todo *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, pp. 1-17.

<sup>50</sup> P. Hamilton, *Knowledge and Social Structure*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 141.

<sup>51</sup> Cf. Berger y Luckmann, *op. cit.*, pp. 66 y ss.

<sup>52</sup> Cf. P. L. Berger, *Para una teoría...*, p. 14, nota 2.

<sup>53</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 232.

do de su obra se hurta en buena medida por estar presentada en forma incompleta. Sin embargo, estimamos que lo apuntado no deja de tener importancia de cara a una comprensión más profunda de la teoría en su totalidad, que, en cualquier caso, no podrá ignorar en absoluto la consideración de los elementos teóricos que más arriba se han tratado.