

Universidad de Deusto
Facultad de Filosofía

"LA INSOSLAYABLE FE:

EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO EPISTEMOLOGICO
EN LA OBRA DE PETER L. BERGER".

Tesis Doctoral
Luis Sola Gutiérrez
Director: J. M^º Mardones
Diciembre 1989

INDICE

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO 1º: RELEVANCIA DEL PROBLEMA DEL RELATIVISMO EPISTEMOLOGICO EN EL MARCO DE LA REFLEXION FILOSOFICA CONTEMPORANEA.....	10
1. El problema del relativismo en la Historia de la Filosofía.....	11
2. Sociología del Conocimiento y relativismo epistemológico.....	22
3. Algunas perspectivas actuales:.....	32
1. Peter Winch y la comprensión de sociedades "otras".....	36
2. H.G. Gadamer y la superación de la ansiedad cartesiana.....	41
3. T.S.Kuhn y la inconmensurabilidad de paradigmas alternativos.....	46
4. P.K. Feyerabend: una metodología anarquista para el conocimiento.....	49
5. R.Rorty: Del esquema "representacional" al "conversacional".....	53
4. Conclusiones.....	56
CAPITULO 2º: EL PENSAMIENTO DE PETER L. BERGER.....	60
1. Una visión panorámica.....	60
1. Influencias, antecedentes y obras significativas.....	61
2. Consideraciones generales sobre el hombre y la cultura.....	68
2. La concepción bergeriana de la ciencia y la sociología.....	75

3. La Sociología del Conocimiento de Berger/Luckmann	98
1. El problema de la definición.....	99
2. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana.....	101
3. La sociedad como realidad objetiva.....	104
4. La sociedad como realidad subjetiva.....	114
5. Conclusión.....	119
4. El análisis bergeriano del fenómeno religioso.....	122
1. "El Dócel sagrado":Elementos para una sociología de la religión.....	124
2. Rumor de Angeles:La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural.....	138
3. El imperativo herético.....	145
5. Conclusiones.....	156
 CAPITULO 3º:ANALISIS CRITICO DEL PENSAMIENTO BERGERIANO	159
1. El trasfondo de Kant:la inevitable limitación del conocimiento humano.....	160
2. La comprensión bergeriana de la objetividad científica.....	169
1. La dimensión hermenéutica del conocimiento.....	170
2. El problema de la objetividad científica.....	178
3. Objetividad y neutralidad axiológica.....	192
4. Conclusión.....	205
3. Las consecuencias epistemológicas de la S.del C. bergeriana.....	207
1. La imposible marginación de la epistemología...	208
2. El mundo de la vida(Lebenswelt) como presupuesto básico del conocimiento.....	216
3. La construcción social de la cultura.....	223
4. Las raíces socioculturales del conocimiento humano.....	237

5. Una nueva concepción del conocimiento.....	247
6. Una comprensión diferente de la verdad.....	257
7. Pluralismo simbólico:El vértigo de la relatividad y la necesidad de la elección.....	270
4. Conclusiones.....	277
CAPITULO 4º:PENSAMIENTO BERGERIANO Y RELATIVISMO	
EPISTEMOLOGICO.....	283
1. Interpretación sociológica bergeriana y relativismo.....	284
2. La superación bergeriana del relativismo conceptual	290
1. La cuestión de la inconmensurabilidad.....	292
2. El carácter universal de la racionalidad.....	297
3. El caso paradigmático de la religión.....	303
1. Relativismo y religión.....	304
2. La "religiosización" de la epistemología.....	319
3. Conclusión.....	336
4. Hacia una racionalidad abierta:la insoslayable fe.	338
5. Conclusiones.....	350
NOTAS.....	354
BIBLIOGRAFIA.....	398

INTRODUCCION

En el ámbito filosófico no resulta excesivamente extraño que la elección del tema de investigación para la elaboración de una tesis doctoral se halle motivada por razones no estrictamente intelectuales, sino también vitales y personales. Así sucede, por ejemplo, en el presente caso. Por ello, la aclaración del sentido y objetivos que este trabajo se plantea aparece inextricablemente conectada con algunos apuntes de confesión autobiográfica.

Quizás debiéramos comenzar estas líneas recordando al viejo Kant. Como él - y salvadas todas las oportunas y abismales diferencias - consideramos haber despertado tardíamente del sueño dogmático. Durante demasiado tiempo permanecemos inmersos en lo que, posteriormente, merced al siempre discutible beneficio de los estudios filosóficos, aprendimos a categorizar como "dogmatismo ingenuo o precrítico".

Nuestra trayectoria personal se identifica, pues, con la de tantos otros que, entregados con más o menos intensidad a la aventura intelectual, se han visto forzados a pasar del mundo de las seguridades al de las perplejidades y han experimentado en carne propia la incómoda realidad del aserto foucaultiano según el cual "pensar ni consuela ni hace feliz".

Pero ya nuestro Ortega se encargó de proclamar que "en la duda no se puede permanecer". Del vértigo de la inseguridad intentamos escapar aunque, a veces, dejemos importantes jirones de la vida en el empeño.

Fue, sobre todo, la hermenéutica simbólica del maestro Ortiz-Osés la que nos ayudó a interpretar con ojos críticos y escrutadores las diversas filosofías con las que, por entonces, tuvimos que confrontarnos. De sus sugerentes enseñanzas - que no resulta posible sintetizar aquí -

aprendimos, entre otras cosas, a dar sentido a los clásicos "maestros de la sospecha". Llegamos de su mano a saborear a Nietzsche como el gran des-velador de los sueños de grandeza, objetividad y absolutez de la vieja metafísica. Empezamos a tomar conciencia de que ésta debía ser interpretada no como la clave arquimediana de la realidad, sino como una de tantas claves posibles cuya génesis, desarrollo y, probablemente, defunción podían ser establecidas con singular precisión. Ortiz-Osés se esforzó en proporcionarnos el olfato y el instrumental hermenéutico-conceptual necesario para hurgar tras cada discurso y hacer aflorar sus últimas claves explicativas. De esta forma, quedaban relativizadas las pretensiones de cualquier filosofema que osara erigirse en el portavoz único y excluyente de la objetividad *tout court*. Desde las pautas interpretativas que la hermenéutica simbólica oseriana nos facilitaba, conseguimos asimismo re-leer y re-pensar otros textos filosóficos que, tiempo atrás, habían desfilado ante nosotros sin una suficiente comprensión.

Volvimos, por ejemplo, nuestros ojos a las enseñanzas del profesor Echarrí y nos situamos en una dirección más adecuada para captar su - vamos a denominarlo así - "ontologismo fenoménico" que, en una aproximación harto esquemática y esencial, planteaba una profunda transformación ontológica que permitiera el paso de la clásica contemplación del "ser-en-sí" a la consideración abierta del "ser-a-otro", con las importantes derivaciones epistemológicas que ello acarrea.

Simultáneamente, se renovó en nosotros con gran fuerza el deseo de llevar a cabo un antiguo consejo del recordado profesor Manzana: la lectura de la obra conjunta de Berger/Luckmann "La construcción social de la realidad". Sus

contenidos nos interesaron vivamente y nos parecieron altamente iluminadores. Comenzaba a fortalecerse en nuestra mente la idea de que el acceso virgen a la realidad quedaba vedado. No cabía ya hablar desnudamente del ser ni tampoco del ser desnudo, como en muchas ocasiones habían pretendido filosofías precedentes. Se reformaba así, desde la raíz, el viejo esquema epistémico sujeto/objeto y nuestro hablar del mundo quedaba tamizado por múltiples "formas simbólicas" interpuestas.

En este momento habíamos experimentado ya un vuelco mental considerable. Estaba claro que era preciso lograr una nueva síntesis que pusiera en orden nuestros esquemas teóricos y fuera suficientemente esclarecedora para nuestra praxis vital. En consecuencia, abrigamos la idea de abordar una tesis doctoral que afrontara, con el máximo rigor posible, los problemas relativos a la nueva concepción ontológica y epistemológica a la que apuntaban las ideas a las que estábamos teniendo acceso.

Más en concreto, se tambaleaba con especial insistencia la vieja noción de verdad en la que - consciente o inconscientemente - nos habíamos sentido durante largo tiempo anclados. Emergía con fuerza lo que Berger frecuentemente denomina "el vértigo de la relatividad". Nos pareció además que este vértigo se hacía singularmente patente desde los retos planteados por la Sociología del Conocimiento (S. del C.) y quisimos consagrarnos a un estudio bastante ambicioso con el siguiente título: "El reto de la S. del C. a las concepciones absolutistas de la verdad". Tal estudio nos fue desaconsejado, con buen criterio, como excesivamente amplio y genérico. La reflexión y experiencia posterior así nos lo hizo entender.

Pero el problema del relativismo permanecía en el centro de nuestras preocupaciones tanto intelectuales como vitales. Por

eso, decidimos que, aunque de forma más restringida, permaneciera como núcleo de la investigación. Tras algunas consultas con el director de la tesis, doctor José María Mardones, llegamos al acuerdo de centrarnos en la figura de Peter L. Berger. Se trataría entonces de estudiar el problema del relativismo cultural, en sus facetas epistemológica, ética y religiosa, en la obra de este influyente sociólogo del conocimiento. En su propósito definitivo, el trabajo ha experimentado una segunda reducción, pues se ha podido comprobar que había tema suficiente con la cuestión del relativismo epistemológico si se afrontaba con la necesaria exhaustividad. De modo que la investigación que finalmente abordamos es la siguiente: "El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger".

Como ya hemos sugerido, nuestro conocimiento de este autor se produjo a través de la lectura de "La construcción social de la realidad". A partir de ahí nos fuimos familiarizando con el resto de su amplia producción escrita y encontramos sus puntos de vista enormemente interesantes aunque, en honor a la verdad, debamos reconocer que no siempre estamos en disposición de asumir sus planteamientos.

Nuestra pretensión en este trabajo no es, obviamente, realizar un estudio exhaustivo de la obra bergeriana, tarea que correspondería quizás de forma más apropiada, dada la personalidad de nuestro autor, a un sociólogo. Se trata únicamente de concentrarse en un aspecto, de indudables connotaciones filosóficas, que durante los últimos años ha merecido nuestra atención. De esta manera intentamos contribuir a una labor interdisciplinar que, desgraciadamente, no se practica tanto como sería de desear. Sirva esto como pequeña autojustificación para aquellos que encuentren una posible objeción en el hecho de dedicar una tesis doctoral filosófica a alguien como Berger que, según reiteradamente proclama, intenta mantenerse en los márgenes de una sociología empírica y rehúye expresamente entrar en el ámbito de la filosofía.

Hechas estas consideraciones, nos parece pertinente resaltar que no hay texto sin contexto. Plantear el problema del relativismo, aunque sea en un autor concreto, nos conduce inevitablemente a dialogar con otros representantes del pensamiento actual que se mueven en un nivel parecido de intereses y preocupaciones. Tanto los desarrollos de la hermenéutica simbólica y del ontologismo fenomenológico ya mencionados, como otras investigaciones en el terreno de la filosofía de la ciencia, de la antropología cultural y de los genéricamente denominados filósofos post-modernos (por no agotar todas las tendencias de la contemporaneidad) desembocan en un desbordamiento de los esquemas ontológicos y epistémicos precedentes y en una nueva comprensión de conceptos tan pregnantes en la reflexión filosófica como *racionalidad, verdad y objetividad*. Hasta tal punto que hoy emerge pujante un nuevo modelo de racionalidad donde las viejas oposiciones *objetivo/subjetivo, absoluto/relativo* y otras por el estilo pierden en buena parte su razón de ser.

En este sentido, nuestro empeño será mostrar que la obra sociológica de Peter L. Berger ha contribuido, junto con otras aportaciones de las últimas décadas, a la obsolescencia del antiguo paradigma de objetividad, a la disolución del caldo de cultivo que hacía posible la descalificación inmediata de cualquier doctrina que presentara algún tipo de matiz relativista y, quizás, al alumbramiento de nuevos esquemas de comprensión para el conocimiento y la verdad.

Con ánimo de hacer patente todo esto, estructuraremos nuestro trabajo en cuatro grandes capítulos. El primero se propone una contextualización, a la vez remota y próxima, del problema del relativismo epistemológico. Por ello, realizamos en primer lugar un rápido recorrido por los desarrollos más importantes de la historia de la filosofía occidental, con el fin de captar el sentido profundo de las diferentes posiciones absolutistas y relativistas que en ella pueden detectarse. Este recorrido nos conduce a los umbrales del siglo XX. En él hace su aparición una

disciplina particularmente ligada con la coyuntura relativista: la Sociología del Conocimiento. Nuestro propósito es presentar, de forma necesariamente panorámica, el modo como sus dos más clásicos cultivadores, Max Scheler y Karl Mannheim, afrontaron el problema. Cerramos el capítulo intentando proporcionar una selectiva visión de conjunto acerca del problema del relativismo en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Después de unas fugaces pinceladas en torno a la figura de Nietzsche, en quien más de un autor ha visto el portaestandarte más cualificado de un relativismo anti-objetivista de nuevo cuño, hacemos especial hincapié en lo que representan las ideas de Winch, Gadamer, Kuhn, Feyerabend y Rorty en relación a la problemática que nos ocupa. A su trasluz, percibimos un indudable cambio en los enfoques ontológicos y epistemológicos tradicionalmente vigentes que nos lleva bien a la constatación de la necesidad de un nuevo paradigma de racionalidad, bien al planteamiento de un explícito relativismo que se sabe tal y asume sin complejos su condición.

El capítulo segundo se centra en una exposición descriptiva, sintética y no exhaustiva del pensamiento de Peter L. Berger. Nos hemos abstenido conscientemente en él de la formulación de juicios de valor y comentarios sobre su obra en la medida en que ello es posible. La labor de análisis y crítica ha sido reservada para los siguientes capítulos. No hemos pretendido una exposición de todo el pensamiento bergeriano sino de aquellos aspectos que, según nuestro particular criterio, presentan concomitancias y derivaciones en relación con la problemática del relativismo epistemológico. Con este fin incluimos, en primer lugar, una visión de conjunto de su obra que nos permita contextualizar su mundo de intereses e influencias. Abordamos en un segundo momento la concepción bergeriana de la ciencia y la sociología. Nos interesan muy especialmente sus presupuestos metodológicos y las asunciones epistemológicas presentes en ellos. El tercer apartado se propone ofrecer los contenidos básicos de su S. del C., de singular trascendencia por las

consecuencias filosóficas de todo tipo que de ella pueden derivarse. El capítulo concluye con una exposición del peculiar enfoque bergeriano del fenómeno religioso, punto incluido, aunque a primera vista pueda parecer fuera de lugar, por razones que, en su momento, quedarán debidamente explicitadas.

El capítulo tercero abre la que puede ser considerada parte nuclear de nuestro trabajo. En él pretendemos realizar los análisis que nos permitan posteriormente dilucidar qué relación es posible establecer entre pensamiento bergeriano y relativismo epistemológico. Tras un apartado introductorio en el que remitimos algunos de los supuestos filosóficos básicos del pensamiento de Berger a la órbita mental abierta por el kantismo, afrontamos la cuestión de la comprensión bergeriana de la objetividad científica. El análisis de este punto nos conduce a la conclusión de que la concepción bergeriana de la objetividad intenta situarse en un equidistante término medio entre las posiciones estrictamente positivistas y las radicalmente relativistas. Su propósito enlazaría, pues, con la tradición hermenéutico-comprensiva. No obstante, como tendremos ocasión de ver, más allá de sus declaraciones metodológicas, Berger permanece apresado en algunas inquietantes ambivalencias que serán oportunamente destacadas. El tercer apartado de este capítulo se dedica a un detenido estudio de las derivaciones epistemológicas que acarrea la S. del C. bergeriana. Aunque es cierto que nuestro autor, en consonancia con su reiterado afán de mantener a la sociología como ciencia netamente empírica, renuncia de modo expreso a la consideración de las consecuencias filosóficas de sus planteamientos, no puede negarse que estas consecuencias existen. Es un objetivo esencial de nuestro trabajo ponerlas de relieve. Por ello, a lo largo de todo el apartado, intentamos mostrar el anclaje del conocimiento en el mundo de la vida, los condicionamientos socio-culturales que envuelven necesariamente al conocimiento humano, el carácter construido de todo sistema cognitivo, la imposibilidad de encontrar un arbitraje definitivo que pueda resolver las dudas acerca de la verdad o falsedad

últimas de los diversos sistemas globales de significado, la imperiosa necesidad de ejercitar una elección razonada entre ellos y la conveniencia de advenir a una comprensión renovada del conocimiento y la verdad que integre armónicamente todas estas decisivas características.

Con el cuarto capítulo se persigue clarificar en qué medida cabe hablar de relativismo en la obra bergeriana. En sus dos primeros apartados argüiremos que no existen objeciones serias para aceptar que el conjunto de su producción abona la idea de un cierto relativismo de cariz anti-absolutista e incluso abre las puertas a un relativismo cultural y sociológico, si se entienden éstos en las coordenadas de afirmación de la innegable pluralidad de modos culturales humanos de habérselas con el misterio inextricable de lo real. Berger no postula, sin embargo, un estricto relativismo conceptual que rechace la posibilidad de conmensuración entre formas de vida alternativas o universos simbólicos diferenciados y renuncie expresamente a la existencia de una racionalidad universalmente compartida. En este sentido, se desmarca con claridad de algunos posicionamientos de relativismo conceptual anti-objetivista presentes en el pensamiento actual y nos proporciona interesantes elementos para su superación. Nuestra intención en el tercer apartado se concentra en subrayar el papel paradigmático que, en el conjunto de la obra bergeriana, representan sus reflexiones y perspectivas sobre el fenómeno religioso. Como sociólogo de la religión, Berger ha aplicado con frecuencia el aparato conceptual de su S. del C. al ámbito de los sistemas simbólicos de carácter religioso. Esta aplicación le ha permitido constatar los condicionamientos socio-históricos que inevitablemente afectan al mundo de construcciones religiosas. El análisis que desarrollamos busca enfatizar que algunas de las notas tradicionalmente atribuidas con exclusividad al discurso religioso son extensibles a otros campos del conocimiento, como el filosófico y el científico, que se ven concernidos asimismo por los embates de la relatividad. No parece desacertado referirse, en consecuencia, a una cierta

"religiosización" de la epistemología y de la ciencia contemporáneas.

Conviene resaltar, no obstante, que el relativismo no es para Berger la última palabra en lo que a la religión respecta y que, más allá de los desafíos de las fuerzas relativizadoras, es pertinente preguntarse por la verdad a la que los diversos sistemas religiosos remiten. Del mismo modo, es posible presuponer que la admisión del enraizamiento socio-cultural de las diferentes variantes de discurso no equivale a la aceptación de ningún relativismo extremo. Simplemente nos abre a la consideración de una racionalidad hermenéutica, histórica, situada y finita que se sabe relativa sin complejos de inferioridad, asumiendo al mismo tiempo la apertura a una verdad susceptible de un asentimiento universal.

Queda así invalidado el mito de una racionalidad total que pueda justificar desde sí misma los fundamentos últimos que la soportan. La misma S. del C. bergeriana, en convergencia con la hermenéutica simbólica y otros humanos saberes, contribuye a mostrar que todo conocimiento y su consiguiente racionalidad se sostienen finalmente sobre valores y creencias. Esto es lo que nos da pie para hablar en el último apartado de nuestro trabajo de la "insoslayable fe".

Como decía Ortega - con él comenzábamos y concluimos este prólogo - "no se puede vivir sin fe; no es posible que una fe muera, si no es porque otra fe ha nacido". Habrá a quienes esta parte final les suene a teología camuflada. Y la rechacen por ello. Es su problema. Será porque, según apunta el mismo Berger, quizás carezcan del imprescindible "oído teológico" que debe adornar a todo aquel que se adentra en las difíciles y estimulantes tareas de la interpretación de la cultura.

**CAPITULO 1º: RELEVANCIA DEL PROBLEMA DEL RELATI-
VISMO EN EL MARCO DE LA REFLEXION
FILOSOFICA CONTEMPORANEA.**

Durante mucho tiempo, y para algunos todavía hoy, la filosofía ha sido considerada como el paradigma de saber objetivo y, en cierto modo, absoluto. No es por ello extraño que cualquier posición relativista, negadora de la validez universal del discurso o de la existencia de un fundamento absoluto o "matriz universal de conmensuración" (1), haya sido vista por una cierta filosofía "oficial" como una clara desviación, degeneración o enfermedad del pensamiento auténtico.

Ahora bien, hoy más que nunca estamos en condiciones de afirmar que esta autoproclamada concepción "oficial" de la filosofía, que ha pretendido pasar como la filosofía *tout court*, detenta unos orígenes demasiado sospechosos como para poder presumir, frente a otros discursos presuntamente espúreos, de objetividad y absolutez.

En efecto, la filosofía occidental no nació virgen de la cabeza de Zeus, aunque así lo hayan pretendido algunos de sus más significativos corifeos. Como todo discurso humano, también éste se caracteriza por un origen "manchado".

Esta "mácula original" ha sido analizada, en nuestros días, desde diversas escuelas de pensamiento que han tenido el mérito de subrayar que, tras cada reflexión pretendidamente aséptica y objetiva, late un conjunto de intereses, experiencias y circunstancias que es preciso sacar a la luz.

Los llamados "pensadores de la sospecha", entre los que suele nombrarse a Nietzsche, Marx, Freud, el mismo Wittgenstein y la Escuela de Frankfurt como ejemplos más representativos (2), contribuyeron a poner de relieve este hecho que hoy tiende a aceptarse como dato incontrovertible.

Pero, más recientemente, la teoría de-construccionista tal como

la plantea, entre otros, Derrida (3), la hermenéutica simbólica de la Escuela de Eranos, introducida entre nosotros por Ortiz-Osés (4), las reflexiones de Richard Rorty sobre las imágenes y metáforas que están a la base de nuestras convicciones filosóficas (5), las innegables relaciones que, según Habermas, cabe establecer entre conocimiento e interés (6), las sugerentes aportaciones de algunas ciencias sociales, muy notablemente la sociología y antropología (7), los florecientes debates sobre relativismo y racionalidad que se están produciendo estos últimos años en el ámbito anglosajón (8) etc., han contribuido a evidenciar el aserto de que tras cada discurso - y el filosófico no podía ser excepción - late una experiencia psicosocioantropológica subyacente, unas especiales relaciones de interés, poder y dominación, que condicionan en parte su desarrollo.

De donde se desprende, en una primera aproximación que tendremos ocasión de profundizar, que el juego de una "pura objetividad" es, cuando menos, ingenuo y, en último extremo, imposible.

Con estas ideas como trasfondo, vamos a permitirnos trazar unas breves pinceladas históricas que puedan ayudar a comprender valorativamente el sentido de ciertas posiciones objetivistas, permanentemente presentes en la historia del pensamiento, y algunos ramalazos de relativismo que, de modo intermitente, también han hecho su aparición.

1.1. El problema del relativismo en la historia de la Filosofía.

En esta rápida excursión histórica nos retrotraemos en primer lugar a Parménides. Con él se instaura, desde nuestro punto de vista, una cierta forma teomorfizada de filosofar, una especie de ideal de conocimiento "sub specie aeternitatis", que marca decisivamente los derroteros del pensamiento posterior. El eléata nos ofrece una concepción estática y petrificada de lo

real, realidad a la que reviste de atributos cuasi-divinos, pero propios más bien de un Dios desecado y des-vitalizado. Establece a la razón, abstractificada y conceptual, como órgano exclusivo de acceso a dicha realidad. Con él da comienzo la llamada "tradición logocéntrica" (9), de tan honda raigambre en el pensar occidental.

El encumbramiento de la razón como medio único de conocimiento presupone, obviamente, la marginación/rechazo de otras facultades no menos humanas. Sentidos, imaginación, fantasía, pasión... son descalificados como conducentes a una engañosa doxa. Se ha incurrido, pues, en una perniciosa dicotomización y escisión del sujeto cognoscente. Sólo una parte de ese sujeto - y está por ver si la más esencial- es considerada digna del conocimiento filosófico.

Con Parménides queda, en cierto modo, introducido el modelo representacional de conocimiento. La verdad, que se obtiene por la razón, comienza a ser entendida como "adecuación a la verdadera realidad" y, puesto que nos las habemos con una realidad absoluta, el conocimiento correspondiente a ella será también absoluto. La ontología funda así la epistemología. Desde una cierta interpretación tradicional de la filosofía, Parménides se convierte en el padre de la auténtica metafísica (10).

Sin embargo, por muy ideologizado que esté el discurso, se hace difícil negar ciertas evidencias. Aunque sea para abjurar de ellos, esa misma interpretación ha debido hacerse eco de otros desarrollos. Casi contemporáneamente a Parménides, Heráclito proclama una visión de la realidad como "proceso en devenir". Aparece, pues, imposible un conocimiento absoluto de algo por principio mutable y cambiante. No obstante, permanece en él un cierto objetivismo de fondo: pese al constante fluir, hay un Logos inmutable que rige el devenir (11).

Los planteamientos relativistas, en sus más variadas

acepciones, reciben plena carta de naturaleza con el movimiento sofista. Así aparece claro en sus dos más conocidos representantes: *Protágoras* y *Gorgias*.

La famosa teoría protagónica del "homo mensura" abre las puertas de un cierto relativismo subjetivista (es el hombre, individual o específicamente considerado, el que determina el sentido de la verdad según sus particulares circunstancias)(12), y de un proto-perspectivismo ("Nadie hace aparecer el todo")(13), así como de un fenomenismo integral ("la cosa es tal como aparece a cada uno")(14). Al mismo tiempo, la fundamentación objetiva de las leyes políticas y los valores éticos es cuestionada, tomando la alternativa el sugerente concepto de convencionalidad(15).

Gorgias por su parte, utilizando a *Parménides* como referencia negativa, rechaza el fundamento absoluto para el conocimiento y da entrada a un claro escepticismo con connotaciones incluso nihilistas. No es por ello extraño que haya sido considerado por *Nietzsche* como "el auténtico filósofo de la Edad de la Tragedia"(16).

Los sofistas, pues, aparecen como los primeros pensadores que niegan la posibilidad del conocimiento absoluto, que otorgan su confianza al conocimiento sensible y ponen en tela de juicio la existencia de auténticos fundamentos para la verdad y los valores. Se trata de un relativismo con derivaciones anti-absolutistas y anti-objetivistas, conducente a un cierto pragmatismo y que, por ejemplo en *Protágoras*, tiene connotaciones conservadoras(17).

La interpretación tradicional de la filosofía a que venimos aludiendo ha visto el quebrantamiento de los fundamentos del ser por parte de los sofistas como una lamentable caída en el

vacío, como una fase de indudable decadencia metafísica que debía ser prontamente subsanada (18).

Eso fue posible, según ella, con el surgimiento de la tríada sacra del Olimpo filosófico griego: Sócrates, Platón y Aristóteles. Aunque en los tres autores puede detectarse una conexión básica de fondo (el restablecimiento frente a los sofistas de un nuevo fundamento para la verdad) cabe destacar también importantes diferencias.

Mientras Sócrates concentra su esfuerzo en la reivindicación de un objetivismo de los valores y en la búsqueda obsesiva de una definición universal para la virtud que logre enfrentar con éxito la arbitrariedad a que conduce el relativismo sofista en materia axiológica (19), Platón re-establece una ontología de carácter parmenídeo en la que otorgará a las Ideas los atributos cuasi-divinos que éste había reservado para el Ser. Dicotomiza asimismo la realidad distinguiendo el aparente "mundo sensible" del verdadero "cosmos noetós", postulando también el corte epistemológico entre la doxa y la episteme.

Sin embargo, en la admirable obra platónica, se encuentra insita una fascinante ambivalencia que explica el atractivo del viejo maestro para muy diferentes escuelas filosóficas. Pues si es cierto que Platón reproduce algunos elementos que recuerdan la metafísica parmenídea, también lo es que, en ocasiones, se aparta radicalmente de ella.

Así por ejemplo, los escritos platónicos no atribuyen exclusivamente a la razón el acceso al fundamento. Junto a la Dialéctica, considerada por él como la ciencia verdadera que nos pone en contacto con las Ideas, aparecen otras vías de penetración en el fondo auténtico de lo real: Eros y Thánatos. Más todavía: hasta se admite como posible una hybris buena y positiva, un exceso extático dionisiaco, forjador de

luz y aun de armonía(20).

Hay, pues, en Platón una evidente recuperación de elementos irracionales, pasionales, extáticos, un cierto juego plural que conserva en su discurso la rica ambigüedad de lo metafórico.

Ambigüedad claramente cercenada en Aristóteles. El estagirita inmanentiza las esencias platónicas, postula un orden natural de lo real, teleológicamente estructurado, y defiende un conocimiento que tiene en el concepto su más penetrante instrumento. Conceptos cada vez más certeros hasta llegar al más omniexplicativo de todos ellos: el concepto genérico de ser que, "por predicarse de diversas maneras"(21), puede atribuirse con propiedad a todo lo existente. La filosofía primera deviene ontología o teología racional, disecado estudio del Ser inmóvil.

Tras el desarrollo durante los siglos del helenismo de algunas escuelas de pensamiento derivadas de los grandes maestros y el paréntesis "decadente" (a ojos siempre de la referida interpretación "oficial") del escepticismo pirrónico, que vuelve a recuperar ciertos planteamientos sofistas, llegamos, a grandes saltos, a la emergencia de un "paradigma filosófico cristiano".

Es verdad que esta expresión genérica puede resultar engañosa, pues se hace bastante artificioso hablar de un único paradigma de filosofía cristiana, pero quizás no lo sea tanto a los efectos que aquí nos interesa resaltar. Tanto en S. Agustín como en Sto. Tomás -aunque en ambos de diferente forma- las Ideas inmutables y eternas de Platón, readaptadas bajo forma de Ideas ejemplares divinas se constituyen en modelo y sólida garantía de un orden natural, teleológico y jerárquico de las cosas. Reaparece, pues, con toda su fuerza un

renovado objetivismo asentado por fin (¿definitivamente?) en Dios. Dicho de otra forma, en Sto. Tomás el todavía un tanto desvaído ser aristotélico funge como SER. Dios se convierte así en el garante supremo del orden de lo real. La Ley Eterna funda la ley natural y ésta la ley positiva. Ontología, epistemología y axiología aparecen en plena trabazón mostrando una cohesión sin fisuras. Y aunque es cierto que el de Aquino acepta que el conocimiento humano sólo analógicamente puede acercarse al conocimiento de la Realidad Divina, también lo es que- en el orden de la solidez del fundamento- no hay en su sistema el más mínimo resquicio para ninguna veleidad relativista. ¿O quizás sí? Es muy difícil poner barreras al pensamiento y Ockham se encargará muy pronto de evidenciarlo.

Es ya un cierto lugar común admitir que Ockham, siguiendo la vía iniciada por Escoto, abre serias brechas en el monolítico discurso del tomismo. Es verdad que, también en él, el fundamento final, lo divino, permanece inmovible, pero las aportaciones del rebelde franciscano ofrecen al pensamiento interesantes perspectivas. Y no es la menos importante- para el tema que nos ocupa- el tan traído y llevado asunto del voluntarismo teológico. Las Ideas inmutables platónicas, basamento indiscutible de la verdadera ontología y epistemología, habían sido primero inmanentizadas por Aristóteles bajo forma de esencias, después trascendentalizadas de nuevo por S. Agustín al catalogarlas como Ideas ejemplares divinas en nombre de las cuales cuanto hay había sido posible. Sto. Tomás las conserva a su modo y las presenta como referencia última a la que el mismo Dios debe atenerse. Unidad, bondad, verdad y belleza son valores inmutables, eternos, cuya esencia ni el Dios omnipotente, Ser Supremo, puede alterar. Así de fundamentado está el Orden cósmico.

Pero Ockham quiere salvar a Dios de este "sometimiento". Al fin, ha venido a resultar que las Ideas del viejo Platón se han superpuesto incluso a la voluntad divina. El genial franciscano no está dispuesto a consentir esta "humillación" para su Dios. Este no debe postergarse a nada. No hay ningún "orden fundante" previo a la voluntad divina. En otras palabras, el Orden pre-existente, pretendidamente inalterable, se convierte en fruto de una decisión. Decisión divina, desde luego, pero decisión al cabo. Las cosas son así, pero podrían ser de otra manera. La brecha está abierta. Desde Ockham parece más evidente que el fundamento último, fijo e inmovible de la verdad y los valores puede cuestionarse. El camino de un profundo e inquietante relativismo está - quizás "malgré lui" - más expedito. Porque, siglos después, algunos perspicaces filósofos no tardarán en decir: "si el Orden está últimamente fundado en la voluntad de un Dios, ¿por qué otros nuevos "dioses" no van a poder alterarlo y establecerlo a su manera?" (22).

Hasta aquí un meteórico recorrido por algunos significativos hitos de los veinte primeros siglos de reflexión filosófica. Quizás sea el momento de apuntar algunas consideraciones. Los teóricos del conocimiento engloban todos estos siglos de pensamiento bajo la rúbrica general de episteme clásico-medieval (23). Ya hemos sugerido poco más arriba lo excesivo de cualquier generalización, pero no por ello cabe menospreciar lo que pueda tener de valioso.

Excluidos los momentos que las interpretaciones al uso han calificado de "marginales", algunas constantes pueden entreverse: en general, la filosofía de estos siglos se ha movido en un paradigma objetivista (24). Este objetivismo se halla indudablemente ligado al "fundamentalismo o fundacionalismo" (25) y parece bastante obvio que los más venerados maestros de la filosofía antigua y medieval

encajan de lleno en este esquema. Bien porque fundamenten el orden en algún tipo de trascendencia (Platón, S. Agustín, Sto. Tomás) bien porque el fundamento posea un carácter más inmanente (Aristóteles).

La realidad aparece no sólo como sólidamente fundada sino estructurada, organizada, jerarquizada. El hombre debe plegarse a su conocimiento. Suele hacerlo preferentemente a través del uso de sus facultades racionales, aunque, en ocasiones, se acepten también otras (recuérdese el caso de Platón y en los filósofos cristianos la decisiva complementariedad de la fe) (26).

Tanto el conocimiento como los valores responden a criterios objetivos; la verdad (epistemológica y axiológica) es entendida como la adecuación con dichos criterios que funcionan de modo permanente y universal. En este paradigma epistémico, hombre y realidad entran en confrontación, pero la carga ontológica cae del lado de lo real. El hombre, en su pequeñez, debe limitarse a recoger lo que se ofrece a sus ojos de la manera más fiel posible. La verdad se halla oculta; en cierta forma preexiste y la tarea del hombre será ir logrando paulatinamente su progresivo des-velamiento.

Estamos ya en los umbrales del Renacimiento. Nicolás de Cusa en su "Docta Ignorantia" nos recomienda una "humilde modestia ante los insondables fondos de la divina y eterna verdad" (27). No niega, por supuesto, su existencia pero advierte que los hombres no somos capaces de captarla enteramente. Nos acercamos a ella con conatos inadecuados y balbucientes. Nuestro conocimiento no deja de ser "*in speculo et in aenigmate*" (28).

No es extraño que, poco después, ya en pleno siglo XVI, reaparezca pujante un nuevo escepticismo que tiene en

Montaigne su más preclaro representante. Para él "la mayor peste del hombre es creer que puede darse un verdadero saber"(29). Está convencido de que los últimos fundamentos de nuestro conocimiento son inseguros, la experiencia de los sentidos engañosa. En consecuencia toda filosofía acaba en la ignorancia y si algún consuelo cabe en este mundo no hay que esperarlo de la sabiduría humana, sino de la revelación.

Imperceptiblemente para sus protagonistas se están preparando las condiciones estructurales para un cambio de episteme(30). Como todo fenómeno complejo, tal cambio responde a un haz de causas difíciles de precisar. Pero pueden señalarse algunas: una patente desconfianza en los sentidos consecuencia de la cura de humildad del hombre en lo astronómico-cosmológico(31), el surgimiento de la ciencia moderna con el subrayado preferencial del papel activo del sujeto en su constitución(32) y muy especialmente el proceso antropocéntrico en curso con la progresiva pérdida de fortaleza ideológica del discurso teocéntrico. En cualquier caso, como recalca García Morente, el hombre pierde una cierta confianza espontánea en la accesibilidad de lo real y vuelca sus interrogantes al interior de su propio pensamiento (33).

Hay un mantenimiento del esquema bipolar de conocimiento yo/realidad, pero un marcado cambio de intensidad: el sujeto pasa a ser eje central de consideración y, en cierto modo, la epistemología, en detrimento de la ontología, se convierte en la rama reina de la filosofía. Antes que hablar de la realidad, habrá que abordar la posibilidad de su conocimiento. El acceso directo a lo real queda vedado; se impone la mediación inevitable del pensamiento. Estamos ya en la episteme moderna, de corte idealista, que tiene a Descartes como iniciador. Se ha abierto así una importante vía a la subjetualización del discurso (no todavía subjetivización)(34) que, con el transcurso del tiempo, pondrá en serios aprietos el

carácter objetivo de la verdad y el conocimiento. Pero no adelantemos acontecimientos.

La episteme moderna mantiene viva la obsesión por el fundamento (pueden recordarse las Meditaciones cartesianas como un "locus classicus" en la búsqueda de un fundamento incommovible) (35) pero, en relación a la clásica-medieval, cambiará su ubicación. El sujeto cognoscente se convierte en el centro indiscutible de gravedad. Ya no se trata de captar, más o menos pasivamente, la realidad previamente dada, organizada, estructurada. Se va a producir más bien, una cierta "constitución" de lo real desde el sujeto. Se tratará, por ejemplo en Descartes, de ir "construyendo" desde una verdad firmemente asegurada (no por casualidad en el propio pensamiento) el edificio completo del discurso. Utilizando como único instrumento la razón, una razón matematizada, abstractificada y, por ende, objetiva. De este modo, como bien han visto muchos autores (36), el ideal cartesiano de conocimiento y objetividad marcará el discurrir de la filosofía moderna.

Aunque los empiristas - recuérdese a Hume como ejemplo paradigmático - realizarán serias críticas a las pretensiones absolutas de la razón racionalista, conservarán su ideal de objetividad, restringiéndolo eso sí al ámbito de lo dado fenoménicamente. Son vanas, pues, según ellos, las pretensiones de hablar con conocimiento auténtico de lo metafísico. Incluso las leyes de la ciencia son creídas más que propiamente conocidas. En Hume, el viejo escepticismo, asimilable en tantos aspectos al relativismo, cabalga de nuevo, aunque con acordes diferentes (37).

No debe extrañar por ello la archiconocida afirmación kantiana de que la lectura de Hume le despertó del sueño dogmático. Pero parece indudable que el de Königsberg estaba

atrapado por la vieja obsesión fundamentalista y cifró gran parte de su empeño en superar el escepticismo al que conducían las posiciones humeanas en materia de conocimiento. Se imponía -inexorablemente- la búsqueda de una adecuada fundamentación. Y si ésta no podía establecerse ya, razonablemente, en la base exterior, habría que buscarla en el propio sujeto cognoscente. Será el sujeto trascendental, con sus estructuras a priori, el que organice los fenómenos y proporcione el adecuado fundamento para las ciencias.

Pero tal basamento inconmovible no es posible para el mundo metafísico, moral, religioso. La razón teórica nos conduce a insuperables aporías que deben ser subsanadas desde la razón práctica. La razón abstractificada y logocéntrica -more mathematico- muestra así sus inevitables limitaciones para dar cuenta de la totalidad de la experiencia humana (38).

Limitaciones que serán negadas de nuevo en Hegel. Para él -recuperamos así perdidos ecos- es posible constituir a la filosofía como una teoría racional de la totalidad, como un saber plenamente objetivo y absoluto. En Hegel reaparece poderosa la afirmación de una razón sintética que penetra y estructura el mundo. "Si hay unidad viviente entre las cosas es que el espíritu ha introducido esta unidad en el caos y amasa el polvo de los fenómenos" (39).

A partir de Hegel es posible advertir dos direcciones diferentes que, en cierta forma, confluyen: por un lado, se inicia el rebajamiento de las pretensiones absolutistas de la razón hegeliana y, por otro, se produce la progresiva empirización del sujeto trascendental kantiano. Estamos ya en el siglo XIX. La revolución francesa, el auge creciente de la revolución industrial, la irresistible concienciación del proletariado etc. van a contribuir poderosamente a la problematización de la vida del hombre en sociedad y de la

sociedad misma. Emergen con fuerza las llamadas ciencias humanas. Son ellas (sociología, psicología, historia, entre otras) las que irán contribuyendo a la imparable toma de conciencia de la imposibilidad de un sujeto trascendental desligado de la realidad empírica en que es conformado. El esquema epistémico kantiano, en el que un sujeto trascendental impone a los fenómenos sus estructuras a priori, consideradas universales, comienza a tambalearse.

Sociologismo, psicologismo, historicismo aparecen en el horizonte como feroces bestias negras dispuestas a dar al traste con las vigentes concepciones de objetividad. Y el relativismo -indudable sustrato común de todos esos "ismos"- empieza a mostrar su pujanza (40). Se va haciendo considerablemente más difícil mantener la concepción de la verdad como adecuación. Porque, dado el carácter múltiple del sujeto empírico que organiza los fenómenos, ¿cómo determinar qué estructuración es la realmente correcta? No parece ya posible hablar de una única realidad, sino de tantas realidades como sujetos mediadores constituyentes.

Un síndrome relativista generalizado, que resulta difícil de superar si se mantiene el esquema epistémico de la modernidad, va tomando fuerza creciente (41). La influencia de Nietzsche, del que más adelante hablaremos como inspirador de algunos desarrollos relativistas actuales, se hace ya en este momento patente. Es en este contexto de vacilación epistémica en el que surge la Sociología del Conocimiento, de la que nos ocupamos en el siguiente epígrafe.

1.2. Sociología del C. y relativismo epistemológico.

La S. del C. (Wissenssoziologie) es una joven disciplina que tuvo su nacimiento en la década de los años 20 en la Alemania de la República de Weimar (42). Se considera al filósofo Max

Scheler(1874-1928) como su fundador y primer cultivador.

Los estudiosos de esta disciplina valoran como importante recalcar su origen filosófico para poder entender mejor algunas de las claves de su desarrollo y evolución posterior, así como la mayor o menor aceptación en determinados países. Así por ejemplo, en U.S.A., ha sido frecuentemente tratada por los sociólogos de una forma un tanto marginal, lo que ha acarreado como consecuencia una evidente "miopía respecto a su significado teórico potencial"(43). Es precisamente este significado el que pretendemos explorar más concienzudamente.

A pesar de su juventud, la S. del C. está plagada de polémicas y algunos autores no dudan en admitir que hoy día sufre un fuerte "impasse" del que no se ve con facilidad la salida(44). Una de estas polémicas se refiere a la misma definición de la disciplina. Se suele afirmar, sin ningún ánimo de exageración, que cada autor ha presentado su particular concepción de la misma, parcialmente diferente de la de sus predecesores(45). No obstante, cabe extraer un acuerdo general. Para todos, la S. del C. se ocupa de la relación entre el pensamiento humano y el contexto social en que se origina. El problema es una particularización de una temática más amplia: la determinación existencial(*Seinsgebundenheit*) del pensamiento en cuanto tal(46).

Al plantear la dependencia o independencia del pensamiento humano respecto del factor social en el que surge, la S. del C. sigue un camino paralelo al que habían iniciado otras disciplinas como la psicología, biología, historia y la misma sociología que, como ya hemos visto en el apartado anterior, contribuyeron de una forma especial al surgimiento del problema relativista. Y esto porque la constatación de la dependencia del pensamiento parece apoyar la tesis de la

relatividad del conocimiento y plantea, por consiguiente, importantes repercusiones epistemológicas.

La S. del C. se mueve dentro de la polvareda levantada por el historicismo y no hace sino heredar, radicalizándolos incluso, sus planteamientos básicos. El problema no es nuevo en la historia de la filosofía. Va desde la antigüedad -sería largo reproducir aquí la historia completa y algunas alusiones ya se han realizado antes- hay una cierta conciencia en cuanto a los fundamentos sociales de los valores y concepciones del mundo.

Los teóricos de la S. del C. suelen citar como antecedentes más explícitos la teoría baconiana de los "ídola" (47) y el famoso texto de Pascal según el cual "la verdad a un lado de los Pirineos puede ser error al otro lado" (48). Pero sin remontarse tan lejos, la *Wissenssoziologie* se inscribe en un caldo de cultivo más reciente que tiene que ver con las llamadas "filosofías de la sospecha", a las que ya hicimos referencia. En efecto, entre los predecesores inmediatos pueden citarse a Marx y su teoría de la ideología, Nietzsche con sus teorizaciones sobre el significado social de la ilusión, el auto-engaño y la verdad como "ficción", así como el historicismo, con sus conceptos clave de "determinación situacional" (*Standortsgebundenheit*) y "asiento en la vida" (*Sitz im Leben*) (49).

Todas estas influencias contribuyen a reforzar sensiblemente el síndrome relativista que inevitablemente parece desprenderse del carácter dependiente del pensamiento humano respecto del contexto social en el que surge.

Precisamente una gran parte del esfuerzo teórico de los dos más clásicos cultivadores de la disciplina -Scheler y Mannheim- estará centrado en encontrar soluciones a la coyuntura relativista a la que el pensamiento parece verse

abogado desde la S. del C.

Vamos a dar cuenta sumaria en este apartado de dichos esfuerzos con el fin de poder contextualizar mejor el trabajo de otro sociólogo del conocimiento más reciente; Peter L. Berger, al que estará dedicado el cuerpo central de nuestro estudio (50).

El interés de Max Scheler por la S. del C. fue una etapa pasajera e intermedia de su carrera filosófica. Esta etapa de orientación "relativizadora" se encuentra limitada por dos épocas de absoluta certidumbre ontológica: la primera, centrada en el problema de la objetividad de los valores y la última ocupada en la búsqueda de puntos de vista absolutos sobre el hombre, que trasciendan todas las opiniones histórico-socialmente ubicadas. En esta etapa intermedia se centra en la elaboración de una "sociología del saber" que intenta armonizar su jerarquía objetiva de los valores con el relativismo histórico imperante. Influido por el historicismo alemán, pretende compaginar el postulado de la existencia de un mundo de esencias absolutas e incontaminadas con la afirmación de la relatividad de las ideas y categorías debido a su condicionamiento por la sociedad.

En este empeño de armonización se sirve de la distinción entre "factores ideales" (Ideal faktoren) y "factores reales" (Real faktoren). Según él, los "factores reales" regulan las condiciones en que ciertos "factores ideales" pueden aparecer en la historia, pero no pueden afectar al contenido de estos últimos. En otras palabras, la sociedad determina la presencia, pero no la naturaleza de las ideas. La S. del C. es, por tanto, el procedimiento mediante el cual ha de estudiarse la selección histórico-social de los contenidos ideacionales, sobreentendiéndose que los contenidos mismos son independientes de la causalidad histórico-social y, por

ende, inaccesible al análisis sociológico.

Hay otro importante concepto en la S. del C. de Max Scheler que es el de "concepción natural del mundo". Scheler rechaza la idea tradicional de que hay una "concepción natural del mundo" absolutamente constante. En su lugar introduce, apoyándose en Durkheim, el concepto de "concepción relativo-natural del mundo" (*relativnatürliche weltanschauung*) (52). A esta concepción relativo-natural pertenece todo conocimiento que cada sociedad considera como "dado" y "establecido" sin necesidad de justificación ulterior. Será un concepto antecesor de lo que más tarde Schütz llamará "el mundo dado por supuesto" (53). Para Scheler esta concepción natural del mundo es relativa. Puede ser radicalmente distinta para diversas colectividades y para la misma colectividad en diferentes épocas históricas. Esta diversidad en la imagen del mundo penetra hasta las estructuras categoriales. De ahí que Max Scheler llegue a afirmar que "la tabla de las categorías de Kant es solamente la tabla de las categorías del pensamiento europeo" (54).

No hay duda, pues, de que todo el saber está condicionado, pero es posible elevarse por encima de este condicionamiento y lograr la objetividad. Scheler rechaza tanto el "absolutismo" de quien afirma la independencia del pensamiento respecto a la clase social como el "puro relativismo" que considera todo saber como ideología y prejuicio de clase.

Como puede verse, la S. del C. elaborada por Max Scheler se mueve en una constante ambivalencia. Por un lado, se concede campo al "dragón de la relatividad", pero, por otro, se otorga, en último extremo, la razón a las "certidumbres ontológicas". Las convicciones filosóficas de Scheler pueden más que sus veleidades sociológicas, lo cual no es extraño si

tenemos en cuenta que la S. del C. scheleriana tiene una función "ancilar" respecto de las pretensiones objetivistas de su proyecto metafísico(55). Quizás por ello Lieber piensa que Max Scheler representa una "concepción moderada" de la S. del C. mientras Mannheim sería portavoz de una "concepción radical"(56). Veamos, pues, algunos de los más significativos planteamientos mannheimianos.

La obra de Karl Mannheim(1893-1947) se estructura en dos fases diferenciadas, aunque con una indudable complementariedad. En la primera(fase alemana) se plantea el problema de la ideología y la S. del C. La segunda (fase inglesa) aborda el estudio de la estructura de la sociedad actual y cómo debería ser una reconstrucción planificada y racional de la sociedad.

Obviamente, para el propósito de nuestro trabajo, es la primera fase la que despierta un mayor interés. Tres son las cuestiones centrales a las que haremos una particular mención: las aportaciones de Mannheim a la teoría de las ideologías, su concepción de la S. del C. y la problemática epistemológica subyacente a este tipo de sociología.

Las ideas mannheimianas sobre estas cuestiones pueden hallarse en la obra clave de su primer período *Ideología y Utopía*, conjunto de ensayos independientes sobre temas diversos, editados conjuntamente(57). Lo primero que destaca Mannheim respecto al tema de la ideología es el problema de su definición dada la polisemia, tanto diacrónica como sincrónica del concepto. Esta determinación puede llevarse a cabo mediante una serie de distinciones entre las que nos permitimos destacar, por sus consecuencias para el análisis posterior, las de ideología particular frente a ideología total y la concepción especial y general de la ideología(58).

Tanto en la ideología particular como en la total las ideas expresadas por el sujeto son consideradas como funciones de su existencia. Las ideas son una función del que las sostiene y de su posición en el medio social. Esto provoca el hecho de la desconfianza hacia el adversario. Pero, mientras en la ideología particular se consideran como ideológicas algunas afirmaciones del contenido de las ideas del contrario, en la ideología total está afectada toda la Weltanschauung, incluyendo el aparato conceptual y la conciencia del adversario. Además, el nivel de análisis de la ideología particular pertenece al plano psicológico; la discusión se realiza sobre una base común en el nivel sociológico y teniendo un marco común de referencia. El análisis de la ideología total exige el estudio de los planos noológico-epistemológico y social, puesto que nos referimos a sistemas de pensamiento fundamentalmente divergentes con categorías distintas. La ideología particular se compone de fragmentos no integrados en un todo significativo; la total, en cambio, es un sistema de pensamiento considerado como algo integrado(59). Hay, pues, entre ambas significativas diferencias en cuanto al número y la intensidad de las ideas socialmente condicionadas. Desde la posición de Mannheim el concepto de ideología realmente pregnante, por las consecuencias múltiples que de él se derivarán, será el de ideología total.

La segunda dicotomía esclarecedora es la que se establece entre concepción especial y general de la ideología. En la llamada formulación especial o restringida de la ideología sólo se considera socialmente determinado, además de forma negativa, el punto de vista del adversario. Tal es, entre otras, la posición marxista. En la formulación general, todos los puntos de vista, incluido el propio, se consideran determinados por la situación social(60). Esta concepción general, que es la merecedora de atención por parte de Mannheim, plantea de entrada el problema del panideologismo. De

forma que, si no existe, en la consideración de los problemas humanos, ninguna posición absoluta y neutral que no se encuentre afectada por su situación social, nos vemos abocados a un claro relativismo. Este será el grave problema que acarreará a Mannheim numerosas y profundas preocupaciones y que, más adelante, tendremos ocasión de tratar.

En el último capítulo de *Ideología y Utopía*, Mannheim establece una diferencia expresa entre *teoría de la ideología* y *Sociología del Conocimiento*. La primera tiene el papel de estudiar la concepción particular, desenmascarando los engaños y disfraces más o menos conscientes con que se presentan los grupos sociales, especialmente en la lucha política, para encubrir sus verdaderos intereses. La segunda se enfrenta con la estructura mental total del sujeto afirmante y del condicionamiento de éste por la inserción social. Así pues, la S. del C. surge a partir de la teoría de la ideología, pero globaliza y radicaliza sus planteamientos. Por eso, para evitar los equívocos y toda la connotación moral peyorativa del término ideología, Mannheim lo sustituye por el de perspectiva. De esta manera, la S. del C. consistirá en el análisis de la perspectiva (ideología total y general) de un determinado grupo social, estudiando las relaciones entre su pensamiento y la acción colectiva que desarrolla y la influencia de los factores no teóricos en su conocimiento de la realidad social (61).

Para Mannheim, la S. del C. es, por un lado, una teoría que intenta analizar la correlación entre pensamiento y existencia y, por otro, un método de investigación histórico-sociológico que intenta descubrir las formas concretas que esta correlación ha adoptado en el desarrollo intelectual de la humanidad. Como teoría puede adoptar dos formas: una primera que se ocupa del estudio empírico de las relaciones conocimiento/sociedad; la segunda, una investigación

epistemológica que plantea el problema de la verdad y del pensamiento socialmente condicionado. Según Mannheim, estos dos tipos de investigación no están necesariamente vinculados. Como práctica metodológica concreta, la S. del C. debe intentar descubrir la perspectiva (en sentido mannheimiano) que mueve a un determinado grupo social. El mismo realizó interesantes análisis de aplicación de sus presupuestos metodológicos que no viene al caso detallar (62).

Pero la cuestión que realmente concentra el interés filosófico de Mannheim es la del problema epistemológico planteado por su particular manera de entender la S. del C. Como ya ha quedado insinuado, el panideologismo lleva directamente al planteamiento de la cuestión relativista ya que, al estar condicionadas todas las ideas y valores, nos encontramos sin ningún punto de partida firme para lograr la objetividad del conocimiento, sobre todo en las Ciencias Sociales (63). Mannheim no elude en ningún momento el problema epistemológico y lo afronta con rigor aunque sus salidas sean más o menos discutibles.

Para escapar del callejón sin salida del relativismo, postula la necesidad de revisar la epistemología tradicional y construir una nueva alternativa. Piensa que la epistemología clásica de las CC.SS. es muy parcial, ya que considera como modelo la ciencia natural y no ve los condicionamientos histórico-sociales de los criterios de verdad. Por ello, la S. del C. ha de jugar un importante papel en la construcción de una epistemología más comprensiva. Se trata, en definitiva, de advenir a nuevas formas de verdad y objetividad, de tal modo que pueda hablarse de relacionismo y perspectivismo, pero no de relativismo. Mannheim combate a éste con todas sus fuerzas porque lo asocia con la arbitrariedad y el subjetivismo en lo filosófico y con el caos y la desorganización social en el terreno de la praxis política. De

ahí que muestre un especial empeño en encontrar un criterio de verdad seguro sobre el que asentar las afirmaciones. La prueba palpable de que tal criterio único no puede encontrarse es la misma oscilación que él presenta en sus escritos. González García distingue hasta seis: control de las valoraciones del autor, cosmopolitismo democrático (la mayoría como criterio de verdad), criterio historicista, criterio pragmático, síntesis dinámica de perspectivas y la "intelligentsia" socialmente libre (64). Todos ellos proporcionan interesantes perspectivas pero no hacen olvidar la cuestión de fondo: ¿se libera Mannheim del relativismo? Autores tan dispares como Aron, Trías, Bottomore, Lukacs piensan que no y además cada uno aporta sus peculiares razones (65).

A. Schaff por su parte considera que Mannheim no ha sabido explicitar adecuadamente y sacar todo el partido posible a la distinción entre relacionismo y relativismo (66). En cierto modo, Mannheim sigue preso de la vieja verdad absoluta, comprendida como estática, total e inmutable, aunque con la boca pequeña renuncie a ella. Una verdad que no posea estas características le parece, en el fondo, menos verdad y le hace pensar haber caído en el fantasma del relativismo, con sus inevitables secuelas de subjetivismo y arbitrariedad. Para Schaff, en cambio, no debe haber reparos en reconocerse relativista. No, si se tiene en cuenta que relativo se opone a absoluto no a objetivo. Es decir, aunque parezca paradójico, cabe postular un relativismo objetivo y no meramente subjetivo (67).

No se trata de defender y justificar caprichosamente cualquier posición, ni de apoyar la anárquica idea de que todo da lo mismo; se trata de reconocer sin ambages que el conocimiento humano es, como tal, relativo (en cuanto opuesto a absoluto) pero objetivo, es decir, susceptible de decidibilidad

con los criterios que los humanos fijemos como fuente de objetividad. De esta manera, Schaff se desmarca del clásico objetivismo absolutista y fijista para proponer, según nuestro punto de vista, no tanto un relativismo anti-objetivista (en el sentido al que Bernstein hacía referencia anteriormente (68), sino más bien un objetivismo dialéctico y procesual, que no desespera de alcanzar una verdad que, por principio, debe haber, aunque se encuentre al final de la evolución histórica y no sea tal vez nunca enteramente accesible para el hombre. Así pues, tanto Mannheim como Schaff siguen anclados, aunque de diferente modo, en la pasión objetivista por la verdad, ajenos a ciertos planteamientos relativistas emergentes en la actualidad que tuvieron en Nietzsche un inquietante y precoz pregonero (69).

1.3. Algunas perspectivas actuales.

El problema del relativismo que, como acabamos de ver es uno de los importantes caballos de batalla de la naciente S. del C. en la década de los veinte, sigue suscitando hoy ríos de tinta y conversación en el ámbito intelectual. Conviene resaltar que no sólo en el filosófico, pues otras disciplinas, más o menos afines, muy particularmente la antropología social, lo han colocado en el centro de sus intereses. No es extraño que, en los últimos años, florezcan los debates y recopilaciones sobre el tema (70). No es nuestro propósito en este apartado ofrecer un informe exhaustivo del estado de la cuestión, pero sí proporcionar una cierta visión panorámica, aunque selectiva, que nos permita acercarnos a ciertos planteamientos actuales.

Va hemos destacado en el apartado anterior que en Mannheim se da una clara conciencia de la necesidad de una nueva epistemología que afronte, desde perspectivas diferentes, los

problemas de la verdad, objetividad y racionalidad humanas. Pero también señalábamos que este autor no rompe del todo con el anclaje cartesiano del problema del conocimiento. Pese a las protestas, subsiste en el fondo de su concepción filosófica lo que Bernstein ha llamado repetidamente la *ansiedad cartesiana* (71). En efecto, la filosofía de Descartes se mueve dentro de la obsesión por la búsqueda de un fundamento inconcuso.

Es probable que los filósofos posteriores no hayan estado de acuerdo con las respuestas de Descartes, pero la mayoría han quedado atrapados en el círculo del problema que planteó (72). Hasta tal punto esto es así que "a pesar de los intentos de superar la figura del padre Descartes en muchas de las controversias objetivismo/relativismo que se presentan en la actualidad sigue latente la *ansiedad cartesiana*, es decir, la búsqueda o añoranza de un fundamento absoluto, divino o sucedáneo suyo" (73). Por eso, algún conocido autor ha sugerido que la vieja polémica del relativismo sólo puede superarse si se abandona el marco epistémico cartesiano y su peculiar modo de concebir la objetividad y racionalidad (74). Hay importantes indicios, como analizaremos más adelante, para pensar que esto se ha dado y se sigue dando en algunas sugerentes filosofías de nuestro siglo.

Pero no hay texto sin contexto. Las ideas nunca surgen de repente y es hora de detenerse por un momento en un autor en quien más de uno ha visto la ruptura definitiva con la filosofía triunfante en la modernidad. Nos estamos refiriendo a Nietzsche (75).

En él la conciencia de la crisis de la razón moderna, abstractificada y logocéntrica, va unida a la crítica a Hegel, culminador eximio del ideal de la vieja

objetividad. La filosofía de Hegel se presenta como la expresión quintaesenciada y paradigmática de una racionalidad totalizante, basada en un orden fundador, que pretende dar cuenta cabal de cada acontecimiento de la realidad en devenir (76).

Frente a ella, la filosofía nietzscheana aparece como una afirmación exaltada de lo múltiple, que se niega a ser encajado en cualquier esquema único y totalizador, como una gozosa reivindicación de la pluralidad y la diferencia (77). Se ha dado el paso del monoteísmo de la razón única al politeísmo de las razones plurales. Ya no cabe hablar del orden objetivo de lo real y la verdad adquiere una nueva dimensión.

En el ya clásico texto nietzscheano "Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral" la verdad queda sugerentemente re-interpretada como "ficción". Conviene rememorar su tenor literal:

"¿Qué es la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas sino como metal" (78).

Es difícil no ver en este texto el advenimiento de un nuevo rumbo filosófico con decisivas repercusiones epistemológicas. En adelante, algunos dejarán de hablar de la verdad como "adecuación con la realidad" para aferrarse a la

noción de verdad como "aquella interpretación favorecedora de la vida" (79).

El juego de la pluralidad ha quedado abierto y, desde la vieja obsesión cartesiana de objetividad, las preguntas se agolpan en el aire. ¿Quiere esto decir que puede pasar como verdadera cualquier interpretación? ¿No estamos situados en un rotundo y perjudicial relativismo? ¿Quién decide en última instancia en el juego libre de las interpretaciones? ¿Existe o no una matriz permanente y ahistórica desde la que juzgar la validez o invalidez de las interpretaciones? ¿Qué pasa con la objetividad y racionalidad humanas? (80).

Y la lista podría seguir. Tal es el cúmulo de problemas al que el genial Nietzsche nos ha conducido. En gran parte, de dichas cuestiones y sus posibles o imposibles soluciones nos nutrimos aún intelectualmente. Por eso, cualquier consideración que hoy establezcamos sobre el relativismo, su obsolescencia, validez o superación debe tener en el trasfondo la "la turbadora omnipresencia de Nietzsche" (81).

Sin olvidar este trasfondo, muy al contrario, sumergiéndonos enteramente en él, vamos a explorar someramente algunos filosofemas más recientes que se han planteado de forma explícita la superación de la ansiedad cartesiana o que confiesen sin ambages un relativismo de nuevo cuño. En el primer grupo (nuevas perspectivas acerca de la objetividad y racionalidad) podemos ubicar los trabajos de Winch y Gadamer. En el segundo (pronunciamiento expreso por tesis relativistas con nuevos acentos) la obra de Feyerabend y Rorty. Como cabeza de puente entre ambos grupos, unas consideraciones pertinentes sobre Kuhn y su visión de la transformación revolucionaria de los paradigmas científicos (82).

1.3.1. Peter Winch y la comprensión de sociedades "otras".

El nombre de P. Winch va ligado en los medios intelectuales a la polémica suscitada por el concepto de *inconmensurabilidad*(83). Winch, partiendo de presupuestos que derivan del segundo Wittgenstein (el de la pluralidad de juegos lingüísticos) plantea en su ya famoso artículo "*Understanding a primitive society*" qué es lo que implica en el fondo la comprensión de sociedades "otras"(84).

Pretende "poner de relieve algunas de las dificultades peculiares que esperan a cualquiera que quiera hacer juicios morales acerca de acciones pertenecientes a una cultura diferente a la suya"(85). Para él está muy claro que la cuestión de estudiar y comprender cómo interactúan los seres humanos en una sociedad no se puede responder sin conocer su lenguaje(86).

El problema radica en entender correctamente tal lenguaje. Y es una falacia creer que el lenguaje se da independientemente de la interacción social. El lenguaje no son puros conceptos que puedan entenderse al margen de la sociedad donde se los utiliza. De ahí que sea decisivo el conocimiento de la forma de vida de esa sociedad(87). De todo esto se desprende que cabe una pluralidad de sociedades con diversos lenguajes y formas de vida. Se sugiere además que no cabe una traducción directa "palabra a palabra" entre dichos lenguajes. Estamos, pues, ante la *inconmensurabilidad* de las diferentes formas de vida social(88).

La pregunta clave para Winch en este momento es: ¿supone la *inconmensurabilidad* una caída en el relativismo? Es decir, ¿estamos aprisionados en un universo de discurso, en una forma de vida de la que no podemos escapar? Por supuesto que hay quien hace a la *inconmensurabilidad* sinónimo de total

incomunicación, pero no es esa la postura de Winch, que se declara abiertamente contrario al relativismo (89)

¿No es esto contradictorio? ¿Pueden sostenerse a la vez inconmensurabilidad y anti-relativismo? Sí, dice Winch, si entendemos correctamente qué queremos decir cuando se habla de inconmensurabilidad de formas de vida social. No quiere decir que estemos encerrados en nuestro propio mundo. Quiere decir que hay que contar con él inevitablemente. Significa también que nuestro conocimiento de otras culturas se hace ineludiblemente "desde" y "a partir de" la nuestra. Pero no quiere decir que existamos aprisionados "como una mosca en una botella" (90).

Inconmensurabilidad, por tanto, no quiere decir incomparabilidad racional. Las comparaciones interculturales se presuponen desde el momento en que se plantea la pregunta por otra cultura diferente. Discutir una cultura como diferente, presupone ya un horizonte de comprensión que supera nuestro entorno, como bien vio Hegel y la actual hermenéutica (91).

Todo esto sugiere que debe haber ciertos criterios o estándares de racionalidad comunes a las diversas culturas. La discusión de esta cuestión se ha hecho por sí misma tan ardua que aquí no puede ser abordada, aunque Winch piensa en la existencia de "ciertos principios lógicos elementales" comunes a todas las culturas. Para Winch, pues, no es aceptable un total relativismo e incomunicación de formas de vida diferentes. El diálogo intercultural es posible.

Ahora bien, comprender una cultura o sociedad es interpretarla. Por eso Winch compara esa actividad con la comprensión de textos. El problema es saber qué quiere decir el texto. Podemos hacer traducciones que sean sólo reflejo de

nuestros prejuicios o de nuestra comprensión de "la realidad", "la racionalidad", "la verdad" o "la consistencia" (92).

Si esto es así, la pregunta que ahora se plantea es: ¿cómo ser objetivos en la comprensión de otras culturas o sociedades y no caer en el subjetivismo interpretativo? Winch no nos da muchas pistas para responder y más bien nos desaconseja los presuntos métodos "objetivos" como encuesta y análisis estadísticos. Desprecia, pues, en cierto modo los métodos meramente explicativos para mostrar su preferencia por los comprensivos (93).

Pero sigue estando en el aire qué es lo que se precisa para una tal comprensión, aunque, por supuesto, el diálogo, el respeto al otro, la apertura, la capacidad de escucha, intercambio, etc. son elementos imprescindibles. Fácilmente se advierte que esta forma de entender el conocimiento de la realidad social supera la ansiedad cartesiana de la objetividad. No hablaremos ya de "conocimiento objetivo" sino de conocimiento "plausible".

¿No nos deslizamos así en el relativismo? De nuevo Winch responde negativamente. Lo que esta comprensión de la ciencia social muestra es precisamente la imposibilidad de un conocimiento objetivo dado de una vez por todas. No podemos recurrir a una matriz ahistórica y permanente que determine la verdad o consistencia de nuestro conocimiento. Nos hallamos ante un conocimiento necesariamente situado y abierto que se ubica dentro de un determinado lenguaje o forma de vida. Sólo desde esa plataforma es posible la apertura comprensiva a otras culturas (94). Y esto que es perfectamente válido para las Ciencias Sociales, como señala Winch, es también aplicable a las CC.NN., como tendremos ocasión de comprobar (95).

Así pues, nuestro conocimiento es básicamente comprensivo, sin un punto virgen de partida y abierto siempre a ulteriores profundizaciones. De esta forma se echa por tierra el viejo atavismo positivista que nos permitía referir nuestra interpretación a algo rotundamente objetivo.

No estamos, pues, en el relativismo, sino más allá del marco que lo hace posible(96). Esto piensa al menos Winch, aunque sus críticos popperianos no ven que su peculiar modo de entender la ciencia social quede del todo libre del subjetivismo y la arbitrariedad. Aparece así la polémica entre Winch y el racionalismo crítico, representado por I.C. Jarvie. En esta disputa se contraponen una vez más "el ideal cartesiano del método y el conocimiento objetivo", frente a la interpretación hermenéutica.

Winch piensa que Jarvie sigue preso en la posición objetivista, en la pretensión de "confrontación directa con una realidad objetiva externa - directa en el sentido de que no está mediatizada por conceptos que sean de algún modo dependientes de alguna cultura"(97). Sería el método científico, tal como lo entienden los racionalistas críticos, quien proporciona un acceso al "conocimiento objetivo" y a la "realidad".

Para Winch en este punto de vista subyace un vestigio del mito positivista de una matriz, método o esquema matacientífico que nos procure un discernimiento "objetivo" entre teorías o interpretaciones. Pero las cosas no son tan sencillas. No es fácil acudir a un criterio de racionalidad único para dirimir el conflicto de interpretaciones. Y esto por dos principales razones: primero, porque el problema no es que se acepte una realidad extralingüística (que Winch, desde luego, no niega) sino cómo se tiene acceso a esa realidad(98). En segundo lugar, porque hay otro aspecto de la

confrontación con otras culturas que se le escapa al objetivista: su carácter ético-práctico. Detrás de la declarada superioridad de los criterios de racionalidad occidental hay un juicio global peligroso sobre toda la cultura (occidental y no occidental). De este modo puede advertirse que detrás de la cuestión de cómo conocer sociedades extrañas a nosotros se dan cita un nudo de preguntas fundamentales acerca de la razón, la racionalidad y la concepción del hombre mismo y la sociedad.

Es preciso, no obstante, recalcar con más nitidez las consecuencias ético-prácticas del problema. Comprender una cultura quiere decir, según Winch, captar su sentido dentro del modo de vida de dicha sociedad. Y es justamente este aprendizaje de vida lo que se les escapa a los objetivistas. Es más, pierden en la comprensión de otras culturas la posibilidad de conocer mejor la suya propia.

Winch plantea, pues, la existencia de una pluralidad de criterios de racionalidad. Muestra lo inadecuado de utilizar uno de ellos (por ejemplo el científico occidental) para evaluar a los demás. Tal actitud sería una muestra más de etnocentrismo. Lo que esta actitud implica es un juicio de carácter práctico-moral y existencial acerca del modo de vida humano, optando a priori por la superioridad de la propia cultura.

Pero hay otro camino posible: la confrontación abierta por el diálogo, el intercambio de experiencias y la comprensión de la otra forma de vida. De este modo, el problema de la interpretación de otras culturas se convierte en un problema de "sabiduría práctica" ligada, claro está, a la razón práctica (99). Por esta razón sería importante poseer criterios ético-prácticos para que nos sirvieran de orientación.

Winch es muy parco en esto, aunque, al final de su ensayo "Understanding a primitive society", nos proporciona unas pistas. Habla de ciertas "nociones fundamentales", siempre incluidas en la concepción de una vida humana, que "tienen una dimensión ética obvia y determinan verdaderamente en un sentido el espacio ético dentro del cual se puede ejercer las posibilidades del bien y el mal, en la vida humana" (100).

Dentro de estas "nociones límite" cabe destacar el nacimiento, la muerte, las relaciones sexuales. Preguntar por la forma de vida de una sociedad significa preguntar cómo entienden y expresan en sus instituciones, creencias y hábitos lingüísticos, estas nociones centrales.

En definitiva, podemos comparar y entender sociedades diferentes investigando los modos característicos y distintivos de comprender y resolver estas "nociones límite". Hasta aquí las sugerencias de Winch, que nos llevan directamente al pensamiento de uno de los representantes más cualificados de la tradición hermenéutica. Hablamos de H.G. Gadamer.

1.3.2. Gadamer y la superación de la "ansiedad cartesiana".

El nombre de Gadamer salta con fuerza a la palestra filosófica con la publicación en 1960 de su obra clave *Wahrheit und Method* (Verdad y Método) (101). Esta obra está considerada como una de las aportaciones fundamentales de la tradición hermenéutica alemana que se remonta a Schleiermacher y Dilthey.

En sus comienzos y desarrollos posteriores, la hermenéutica es una reacción contra el imperialismo positivista y cientista, contra su forma monolítica y unidireccional de

comprender la racionalidad humana. La tradición hermenéutica bebe directamente en el desarrollo de la conciencia histórica, tan significativo a partir de la Ilustración, en cierta tradición clásica y medieval que culmina en Vico, así como en los importantes logros de la filosofía práctica aristotélica, el humanismo renacentista y, más recientemente, en la fenomenología y ciertos planteamientos filosóficos heideggerianos (102).

La hermenéutica de Gadamer se presenta como un serio intento de superar la "ansiedad cartesiana", fruto de la particular coyuntura a la que Descartes condujo a la problemática filosófica. Gadamer lucha tenazmente contra lo que considera el negativo "legado cartesiano" formado por la constatación rotunda de dualismos exacerbados (res cogitans/res extensa, mente/cuerpo, sujeto/objeto), la búsqueda obsesiva de un fundamento seguro, un punto arquimedianos para el conocimiento y una fijación cuasi-enfermiza en el método matemático, ejercitado por una razón abstracta y universal, libre de contingencias históricas (103).

Gadamer critica duramente este legado; en primer lugar, por motivos ontológicos: Descartes parte de una mala comprensión del ser y, más en concreto, de nuestro ser-en-el-mundo. Pero estos motivos ontológicos acarrearán, evidentemente, otros epistemológicos y metodológicos. Nuestro hermeneuta se sirve del arte y el juego como sugerentes paradigmas para mostrar la inevitable presencia de la comprensión e interpretación en el ser y actuar humanos. Arte y juego son "realidades abiertas" que sólo se completan con el trabajo del intérprete.

Del mismo modo, la realidad no debe entenderse como algo cerrado y constitutivamente clausurado, sino como algo dinámico y vivo que sólo advendrá a su auténtico ser a través del

proceso de nuestra interpretación(104). De esta forma nos situamos ante una visión no cosificada de lo real, sino relacional y abierta.

¿Significa esto la caída en un pernicioso relativismo? Para Gadamer es evidente que no, puesto que el hecho de que haya diferentes interpretaciones de una partitura no nos lleva a decir que una no pueda ser mejor que otras(105). Queda, pues, claro que no hay captación posible de lo real que no pase por la mediación inevitable del sujeto. Tal subjetivización no se da sólo en la estética, sino que atraviesa todo el pensamiento moderno, es una ineludible condición de nuestro ser-en-el-mundo. No es posible, por tanto, un acceso virgen a la realidad, como pretenden ciertos recalcitrantes positivistas.

Frente a la "razón ilustrada", que persigue una neutral objetividad en su acceso a lo real, Gadamer reivindica el prejuicio(toda comprensión y conocimiento lo implican). Bien es verdad que los hay ciegos y productivos. Sólo a través del encuentro dialógico con lo extraño a nosotros lograremos la distinción entre unos y otros(106). En la tabla de sus reivindicaciones, también incluye la autoridad y la tradición. Por la autoridad aprendemos a ver a través de otros a los que reconocemos ascendiente; sin tradición carecemos del suelo nutricional sobre el que asentar cualquier nuevo conocimiento e interpretación.

Gadamer es muy consciente de que sus planteamientos conducen al llamado "círculo hermenéutico", es decir, la constatación de que nunca podemos partir de datos "brutos", que no estén ya, de algún modo, interpretados. Todo conocimiento, incluido el científico, también el de la ciencia natural, debe tener esto en cuenta. Pero frente a lo que pueda pensar una epistemología de corte tradicional, esto no debe

interpretarse como defecto, sino como inevitable condición de cualquier conocimiento que sea de verdad humano. Se pone, pues, en cuestión una ciencia "libre de valor" y se subraya el hecho de que toda ciencia incluye una elección previa que presupone un modo de vida y sociedad. Aparece así, como ya hemos visto en Winch, la dimensión práctica de todo conocimiento.

Gadamer subraya una y otra vez el carácter ontológico de la hermenéutica. Esta no es algo adjetivo, como se tiende a pensar, sino sustantivo. Somos seres esencialmente constituidos y comprometidos en una comprensión interpretativa. El hombre se presenta así como animal constitutivamente hermenéutico(108). Esto viene a subrayar el hecho de que no hay una captación aséptica y objetiva de la "cosa". Toda comprensión implica interpretación, que se realiza desde las peculiares "pre-estructuras" del intérprete. Lo que las cosas "son" o "dicen" será diferente a la luz de nuestros diferentes "horizontes de interpretación". Tal fenómeno no debe ser entendido como distorsionante, sino precisamente es lo que hace posible que las cosas realmente sean, adquieran un significado. De modo que cada uno -marcado por la historicidad, temporalidad, por sus propios prejuicios y tradición comprende desde su propio horizonte.

El problema consiste en lograr que éste sea un horizonte abierto y no cerrado. Cuando tal cosa ocurre cabe una "fusión de horizontes"(109). Para Gadamer la centralidad filosófica del lenguaje radica en el hecho de que es el hábitat natural en el que todos los horizontes se desenvuelven. El tema de la "fusión de horizontes" suscita nuevamente el problema de la inconmensurabilidad, al que ya hicimos referencia en el contexto de Winch. Como él, Gadamer piensa que, aunque la total fusión de horizontes es una meta imposible de alcanzar, sí cabe un determinado nivel comunicacional que no aboca necesariamente a un relativismo radical(110).

A estas alturas de nuestra síntesis sobre el pensamiento gadameriano, estará ya bastante claro que sus reflexiones nos abren a una nueva comprensión del conocimiento, la racionalidad y la verdad. Gadamer piensa que esta apelación constante a la verdad, ínsita en el corazón mismo de su filosofía, es esencial para diferenciar su hermenéutica de cualquier forma de relativismo. Ello no obsta para que rechace rotundamente la vieja noción de verdad como correspondencia, como adecuación entre el intelecto y la cosa. La insuficiencia de esta noción se hace palpable si recordamos que la hermenéutica comporta inevitablemente una faceta ontológica, por cuanto interpreta la realidad última como un lenguaje en continua conjugación, como ser transido por la relación. Se trata de concebir la realidad dinámicamente, no como pura esencia, inmutable y sustancial, sino como un relato incompleto del que el hombre es co-relator(111).

Este sugerente enfoque nos abre a un nuevo concepto de verdad que, aunque no explícitamente acuñado por Gadamer, sería plenamente consecuente con su pensamiento. Verdad es "lo que puede ser argumentativamente validado por la comunidad de intérpretes"(112).

No es difícil encontrar importantes conexiones entre el pensamiento de Gadamer y el de Winch. Al fin y al cabo, ambos conectan con una tradición genéricamente calificable de "comprensiva" dentro de las CC.SS.(113). Lo que sí es más llamativo es que, en el seno de la otra tradición, la "explicativa", dentro del ámbito mismo de la interpretación positivista de la ciencia natural, hayan ido surgiendo voces nuevas, que hoy ya conforman una tradición independiente a la que alguien ha calificado de "concepción post-empiricista de la ciencia"(114). Tal concepción estaría representada, entre otros, por dos incisivos autores norteamericanos, Kuhn y Feyerabend, a los que dedicaremos unas líneas, por entender que

sus puntos de vista confluyen en una superación del viejo esquema objetivista, presentando por ello significativas coincidencias con Winch y Gadamer, aunque en algunos puntos, particularmente en Feyerabend, sus planteamientos sean sensiblemente más radicalizados.

1.3.3. Kuhn y la inconmensurabilidad de paradigmas alternativos.

La irrupción de T.S. Kuhn en los medios intelectuales con su ya clásica obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) (46) fue enormemente polémica. En este libro, de gran influencia en numerosas disciplinas - y del que, parafraseando a W. James, podríamos decir que hasta sus críticos desearían haber sido sus autores - Kuhn plantea una radical transformación de la concepción ortodoxa tradicional de la ciencia.

El típico modelo de desarrollo científico que diseña puede dividirse en una serie de etapas. Comienza con una fase "pre-paradigmática" donde, o no hay acuerdo entre los científicos o éste es muy pequeño. No hay unanimidad en torno al objeto, problemas y método adecuado para una determinada disciplina. Esta fase es seguida por la aceptación de un "paradigma dominante", universalmente reconocido por la comunidad de científicos. Se constituye así lo que llamamos período de "ciencia normal". Durante este período las diversas cuestiones que se plantean se resuelven de acuerdo con el paradigma dominante pero, poco a poco, van apareciendo discrepancias y anomalías, que se resisten a ser resueltas de forma convencional.

Sobreviene así la fase de "ciencia extraordinaria". Son propuestos diferentes paradigmas rivales, hasta que la crisis se hace tan fuerte que surge un nuevo paradigma

dominante, incompatible e inconmensurable con el anterior, que logra relegarlo(116).

No se precisa una perspicacia especial para comprender que esta sencilla descripción representaba una carga explosiva de hondo calado en el campo de la filosofía de la ciencia. Ideas largo tiempo mantenidas en torno a la concepción de la ciencia, el sentido del progreso científico, la verdad de las teorías... quedaban arrumbadas(117). El problema planteado por Kuhn se acrecienta cuando añade que el cambio de un paradigma a otro no se realiza por razones meramente "científicas", "racionales" o "lógicas", sino que muchas veces es un fenómeno con claras concomitancias de "conversión", con todo lo que ello significa.

Evidentemente, las acusaciones por parte de los críticos y detractores no se hicieron esperar. Desde su punto de vista, los planteamientos kuhnianos en torno a la ciencia contribuían a equipararla con el mundo de las decisiones éticas o de la elección religiosa. Y no se puede negar que algo de eso hay. Pero, entonces, ¿ha ingresado la irracionalidad, la arbitrariedad, la fe, el subjetivismo y, en definitiva, el relativismo en el ámbito mismo del conocimiento científico? Esto es lo que parece aberrante a los críticos de Kuhn.

La verdad es que en sus defensas Kuhn no se declara nunca partidario de ningún tipo de irracionalismo, pero es obvio que recurre a un tipo de racionalidad diferente de la tradicionalmente admitida. Kuhn insiste mucho en que la decisión por una u otra teoría está en función de valores, término que, aun sin aclarar del todo, se halla en relación con la *frónesis* aristotélica, que implica deliberación y elección y que es, por tanto, una actividad racional, aunque las razones a que apelamos no nos lleven siempre a una decisión unívoca(118). Además, de la misma forma

que la frónesis aristotélica está contextualizada por la polis y la comunidad, también el carácter de nuestro juicio en torno a la elección de paradigmas rivales es modelado por la práctica social de la comunidad de científicos. Es claro, pues, que el tipo de racionalidad envuelto en una elección de teorías requiere imaginación, interpretación etc., pero también necesita razones. Lo que pasa es que Kuhn enfatiza muy especialmente un tipo de racionalidad práctica que había sido soslayado por la comprensión tradicional de la ciencia(119).

Una segunda cuestión que levanta ampollas entre los críticos de Kuhn es la controvertida noción de *inconmensurabilidad*. Para algunos éste es el concepto clave de cuya interpretación depende que una determinada posición pueda ser tachada o no de relativista. La verdad es que el mismo Kuhn no proporciona en su obra una definición suficientemente clara del concepto(120), pero ésa no es aquí la cuestión principal, sino intentar comprender qué es lo que nos quiere transmitir cuando lo utiliza. Para ello tal vez sea interesante, como hace Bernstein(121), distinguir entre *incompatibilidad*, *inconmensurabilidad* e *incomparabilidad*.

Dos teorías son compatibles si no implican contradicción lógica, pero, aunque haya incompatibilidad, el simple hecho de poder hablarse de ella presupone una estructura lógica común en la que se insertan. Lo que Kuhn afirma es que la nueva teoría que emerge de una revolución científica es, a veces, no sólo incompatible, sino *inconmensurable*. Con este concepto quiere poner de relieve "la imposibilidad de un lenguaje o estructura de referencia completamente neutral que nos sirva para comparar punto por punto dos paradigmas rivales"(122). No se niega la comunicación, pero se pone en cuestión uno de los pilares de un cierto tipo de objetivismo: la idea de que existe una universal estructura de conmensuración.

Se puede decir, pues, que "para Kuhn los paradigmas rivales

son lógicamente incompatibles (y, por tanto, en conflicto mutuo), inconmensurables (y, por tanto, no confrontables punto por punto), pero comparables (capaces de ser comparados de múltiples maneras sin requerir la asunción de que debe haber una estructura común por la cual midamos el progreso)" (123).

No es este el momento adecuado de extraer las conclusiones oportunas de los planteamientos kuhnianos pero sí de constatar de forma genérica que hay en él una nueva comprensión de la ciencia - incluida la empírico-natural, con la que Winch y Gadamer no habían osado meterse - que nos abre a un desbordamiento de la razón cartesiano-positivista y objetivista, que había predominado hasta entonces (124). En cualquier caso, sus propuestas se mantienen en un tono de moderación, al menos verbal, que será roto y rebasado por el llamado "enfant terrible" de la concepción post-empiricista de la ciencia. Hablamos, claro está, de P.K. Feyerabend.

1.3.4. Feyerabend: una metodología "anarquista" para el conocimiento.

Feyerabend alteró de nuevo el ya vapuleado mundo de la filosofía de la ciencia desde la publicación en 1970 de su "Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge" (125). Después ha seguido publicando interesantes artículos y ensayos - la mayor parte de ellos acompañados de encarnizadas polémicas - que le han valido reiteradamente el calificativo de lúcido y genial, pero también de provocador (126).

Feyerabend discrepa abiertamente de las concepciones al uso de la epistemología y la filosofía de la ciencia. Ya desde el prefacio del ensayo citado "intenta mostrar que junto a la epistemología sistemática que se formula y funciona con reglas o estándares ciertos e infalibles, claros y objetivos, cabe otra que cuente con el error como un

importante ingrediente(127).

Por otro lado, está convencido de que la historia real de la ciencia le da la razón, pues no hay descubrimiento científico digno de mérito que no se haya realizado mediante la ignorancia o violación consciente de alguna regla metodológica convencionalmente admitida. Lo que ocurre es que la historia de la ciencia que habitualmente nos ha sido transmitida ha llevado a cabo una simplificación "racionalista" del proceso. Racionalista en el sentido más negativo del término, pues ha olvidado el conocido aserto de Bunge según el cual "no hay teorías sino hombres que teorizan", con lo cual se ha tendido a marginar cuantos elementos no-racionales están en el origen del pensar científico. En esta línea, Feyerabend se esfuerza por pensar la ciencia como algo indisolublemente ligado a la vida de la sociedad y de sus hombres, imposible de entender sin referencia a valores.

De todo lo anterior se desprenden para nuestro autor dos importantes consecuencias: por un lado, que no se deben menospreciar los elementos fantásticos, imaginativos y presuntamente irracionales en la práctica científica y, por otro, que no hay por qué someterse a reglas fijas e inamovibles. "La idea de un método, de una teoría de la racionalidad fija surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenua"(128).

No es extraño, pues, que, partiendo de estos supuestos, formule su famoso principio -tan debatido y denostado- del "todo vale"(129). Feyerabend considera este principio abstracto como el único principio de su metodología anarquista de conocimiento y debe ser elucidado y explicado en sus detalles concretos para evitar malentendidos. Una de las concreciones del principio genérico se traduce en el "procedimiento contrainductivo", es decir, "se trata de introducir, elaborar y propagar hipótesis que sean inconsistentes o con teorías bien

establecidas o con hechos bien establecidos"(130). Otra nos conduce al "principio de proliferación", por el cual se busca "inventar y elaborar teorías que sean inconsistentes con el punto de vista comúnmente aceptado, aun en el supuesto de que éste venga altamente confirmado y goce de general aceptación"(131).

Feyerabend está convencido -y utiliza para ello el nada despreciable apoyo de Stuart Mill- de que una metodología pluralista es necesaria, tanto para el avance del conocimiento como para el desarrollo de nuestra individualidad. Piensa además que una sociedad en la que se acepte y practique el "todo vale" (en el orden epistemológico) es la única sociedad digna de hombres auténticamente libres(132). El hombre esclavizado que contempla el mundo "con una mirada boba y puramente animal" está acostumbrado a mirar la realidad desde perspectivas estandarizadas y congeladas. Mantiene una serie de convicciones básicas que no está dispuesto a modificar, porque sin ellas perdería la seguridad y el conocimiento. Para Feyerabend, en cambio, "cada refutación victoriosa de lo establecido, al abrir camino a un sistema de categorías nuevo y todavía sin intentar, devuelve temporalmente a la mente la libertad y espontaneidad que son sus propiedades esenciales"(133).

Feyerabend se muestra convencido de que el espíritu de la filosofía hegeliana -que nos invita a pensar frontalmente el cambio y la interconexión entre conceptos y hechos, entre sujeto y objeto- puede ayudarnos a superar supuestos hondamente arraigados pero paralizadores de nuestro pensamiento. Las propuestas feyerabendianas nos abren, pues, a la pluralidad, al cambio, a la incesante búsqueda de perspectivas y supuestos constantemente renovados. Sólo así el hombre puede conservar su más preciado don: la libertad.

No es extraño que Feyerabend reniegue de cualquier tipo de dogmatismo (incluido el de la ciencia racionalista) y se

muestre "ferviente" partidario del relativismo "como la única idea general compatible con la de una sociedad libre"(134).

Vivimos inmersos en un pensamiento objetivista que nos ha mostrado el relativismo como la más nefanda encarnación de todos los males, individuales y sociales. Tal punto de vista debe ser prontamente superado, pues no es cierto que una sociedad no pueda subsistir desde un credo relativista(135). Simplemente, hay que asumir el riesgo que ello comporta y atreverse a vivir en una cierta intemperie ideológica, desprovistos de los viejos valores racionalistas: verdad, objetividad, método...

No estamos ahora en el momento de la valoración crítica, sino ofreciendo perspectivas y, desde luego, las de Feyerabend pueden parecer discutibles pero son, sin duda, sugerentes. Nada menos que un ex-discípulo de Popper dirigiéndonos propuestas relativistas e introduciendo la irracionalidad en el mismo recinto de la ciencia.

"Debemos dejar de pensar que la ciencia tenga la prerrogativa del conocimiento, como se nos ha venido haciendo creer. Ni siquiera que sea el conocimiento paradigmático y por antonomasia. La ciencia es conocimiento a idéntico título que los mitos, los cuentos de hadas, las tragedias, los poemas épicos y tantas otras creaciones de tradiciones no científicas. Es más en muchos casos estas creaciones son las únicas formas de explicación y representación que hacen justicia a la complejidad de los fenómenos. Por si hace falta remachar este clavo, ni siquiera la ciencia, tal como es practicada por los grandes científicos, es ella misma científica: es una habilidad, un arte. La situación inicial ha ido derivando hasta llegar aquí: "no existen ciencias en el sentido de nuestros racionalistas; sólo hay humanidades"(136).

¿Cabe una mayor humillación para las concepciones objetivistas de la ciencia y el conocimiento? ¿Hemos caído entonces en el denostado relativismo de las ciencias sociales, de la estética, ética y religión o emergemos a una nueva concepción de la racionalidad, verdad y objetividad humanas? Tiempo y ocasión habrá de irlo clarificando.

1.3.5. R. Rorty: del esquema "representacional" al "conversacional".

Otra reivindicación relativista, de corte anti-objetivista, aparece en la también polémica obra de R. Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicada en 1979 (137). En este libro el autor realiza un serio esfuerzo, en línea deconstruccionista, para desmontar y sacar a la luz la mayor parte de imágenes y metáforas que están a la base de las convicciones filosóficas que han venido teniendo vigencia secularmente.

Rorty considera a la epistemología moderna, que se inicia en la tradición cartesiano-lockeano-kantiana, atrapada en la metáfora de la representación. En efecto, "la imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas, algunas exactas y otras no, y se puede estudiar con métodos puros no empíricos. Sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción de conocimiento como representación exacta. Sin esta última idea no habría tenido sentido la estrategia común de Descartes y Kant - obtener representaciones más exactas reparando y limpiando el espejo, por así decirlo" (138).

Rorty piensa que el discurso filosófico hoy todavía posible debe librarse de esa metáfora básica y sus nefandas consecuencias. Además, reconoce no estar solo en el intento. Ya en el siglo XIX, Nietzsche y James protestaron contra la

concepción de la cultura como si tuviera necesidad de una base o fundamento. Sus propuestas pasaron por entonces perfectamente desapercibidas, aunque hoy vuelvan a resonar con fuerza. En nuestro siglo, autores como Wittgenstein, Heidegger y Dewey comprendieron, en la segunda fase de su pensamiento, que la reflexión filosófica debía librarse de la perenne tentación de querer aparecer como disciplina básica de la cultura. Los tres están de acuerdo en que hay que abandonar la noción del conocimiento en cuanto "representación exacta". Consideran que se deben descartar las nociones de "fundamentos del conocimiento" y de la filosofía en cuanto centrada en el intento cartesiano de dar respuesta al escepticismo epistemológico (139). Tales planteamientos -tan afines a la episteme moderna- les parecen perfectamente obsoletos. En esta tesitura, las nuevas teorías filosóficas no pretenden presentarse como alternativa. Porque no se trata de eso, sino de cambiar radicalmente los marcos de referencia, los supuestos básicos desde los que la filosofía pueda ser practicada.

Las propuestas de Rorty se mueven en el sentido de pasar de lo que él llama "discurso epistemológico", aquel obsesionado por la necesidad de objetividad, fundamento y conmensuración, al "discurso hermenéutico", en el que renunciamos a las falsas convenciones y seguridades para aceptar simplemente el seguir pensando (140). Se abandona así la vieja obsesión por la verdad como adecuación entre intelecto y cosa para adscribirse a la concepción deweyana de "la verdad como justificación social de la creencia" (141).

Nos situamos en la órbita de lo que Rorty denomina "conductismo epistemológico", según el cual no existe un algoritmo único, universal y permanente de conmensuración y, por tanto, carece de sentido la idea del conocimiento como una representación adecuada. Sellars y Quine, por ejemplo, antecesores de Rorty en este tipo de

propuestas, consideran que la justificación de un determinado conocimiento no es cuestión de una relación especial entre las ideas o palabras y los objetos, sino de conversación y práctica social. Según ellos, "entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia y, por tanto, no tenemos ninguna necesidad de considerarlo como precisión en la representación" (142).

Así pues, desde esta postura, se explican la racionalidad y autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir. Hemos pasado de este modo de un esquema confrontacional o representacional a un esquema conversacional, en el cual basta entender las reglas del juego lingüístico que se desarrolla para que la conversación se pueda seguir produciendo indefinidamente. En consecuencia, el filósofo de talante hermenéutico, tal como lo entiende Rorty, no persigue con obsesión la verdad objetiva, sino que busca que la conversación entre los hombres pueda mantenerse. Se trataría, en expresión de Serres, de instaurar un estilo de pensamiento "nómada" para el que el saber no sea dominar y reducir las desviaciones, sino vagar y amplificarlas (143).

El panorama de opciones que plantean una superación del marco objetivista o proponen sin ambages un explícito relativismo no está, ni mucho menos, agotado con estas pinceladas. Pero bastan estas consideraciones para dar la razón a Bernstein en su diagnóstico de que el sesgo filosófico de nuestro tiempo camina en una dirección manifiestamente anti-cartesiana y pretende re-situar la racionalidad humana en unas dimensiones más amplias (144).

Los recientes debates en torno a la condición post-moderna del saber (145) o el auge del llamado "pensamiento débil" (146) han contribuido a poner de relieve que nuestro tiempo filosófico, al menos en muchos de sus más destacados portavoces, habla con acentos nietzscheanos o

wittgensteinianos,acentos que,como hemos visto,traen resonancias de pluralidad,paralogías,diversidad de perspectivas y juegos lingüísticos que hacen prácticamente imposible la determinación de una verdad única,monolíticamente establecida.

1.4. Conclusiones.

De entre la variada problemática reflejada a lo largo de este primer capítulo creemos particularmente oportuno remarcar,a modo de conclusión,lo que sigue:

1.El discurso filosófico -secularmente considerado como el discurso objetivo por antonomasia- se encuentra desde hace algún tiempo bajo sospecha.Ello hace emerger con una especial virulencia el denominado problema del relativismo.

2.Este problema no es,por supuesto,enteramente nuevo.Ya en la antigua Grecia los sofistas irrumpen como portavoces cualificados de un relativismo cognitivo y axiológico de claras connotaciones antiabsolutistas y antiobjetivistas.Hay que reconocer,sin embargo,que el paradigma triunfante en la filosofía clásico-medieval presenta un marcado cariz objetivista.Tanto los pensadores griegos como los cristianos concentraron su esfuerzo en hallar y establecer una fundamentación suficientemente sólida para la verdad y los valores.

3.El giro impreso por Descartes en los albores de la modernidad abre las puertas a la subjetualización del discurso y desembocará -superada la asunción del carácter universal de las categorías kantianas- en la constatación de la existencia de tantas realidades como

sujetos mediadores constituyentes. Queda así franco el camino para las diversas modalidades de relativismo conceptual y cultural contemporáneo.

4. Es en el contexto del creciente desarrollo de las CC.SS. y de la progresiva empirización del sujeto trascendental kantiano en el que tiene su emergencia la disciplina de la S. del C. Esta, al tematizar explícitamente la relación entre el pensamiento humano y el marco social en el que se origina, proporciona argumentos renovados al auge del denominado *síndrome relativista*. No debe extrañar por ello que sus dos principales cultivadores, *Scheler* y *Mannheim*, hayan dedicado denodados esfuerzos a combatir el fantasma del relativismo. Y aunque algunos de sus hallazgos -de forma muy especial el *relacionismo* mannheimiano- ofrecen interesantes perspectivas, no logran sortear adecuadamente el peligro relativista.

5. Tal peligro sólo puede evadirse desde la ruptura con el paradigma epistémico de la modernidad. Es la explícita pretensión de abandonar dicho paradigma el elemento común subyacente en los diferentes autores de la contemporaneidad a los que en las páginas precedentes nos hemos venido refiriendo. Ello no nos impide reconocer que, más allá de ese sustrato unitario, es posible apreciar en sus propuestas algunas diferencias significativas.

6. Las reflexiones de *P. Winch* se inscriben en su firme propósito de subrayar la *inconmensurabilidad* de las diversas formas de vida con sus correspondientes juegos lingüísticos. *Inconmensurabilidad* que no debe entenderse, sin embargo, como equivalente a una total incomunicación o a un relativismo extremo. A juicio de

Winch, es posible la asunción de una comparabilidad racional entre culturas, pues existen criterios comunes de racionalidad. Hay que abandonar eso sí el ideal de un conocimiento asépticamente objetivo para abrirse a la consideración de una racionalidad situada, hermenéutica, sin comienzos absolutos y con una irrenunciable dimensión práctica que presupone la elección por una determinada forma de vida.

7. En una línea semejante podemos ubicar las propuestas gadamerianas. Su objetivo último se cifra en la superación de la por él denominada "ansiedad cartesiana" mediante la reivindicación de la dimensión hermenéutica del conocimiento. Toda captación de lo real se presenta inevitablemente mediada. Conocemos siempre desde una situación socio-histórico-biográficamente determinada. Ahora bien, esta situacionalidad, lejos de suponer una limitación, debe comprenderse como una condición de nuestro ser-en-el-mundo. Por otro lado, aunque nuestro acceso a la realidad se produce desde diferentes horizontes interpretativos, la teorización gadameriana no nos encierra en el relativismo pues, en su opinión, el intercambio lingüístico y comunicativo posibilita una enriquecedora "fusión de horizontes".

8. La aportación de Kuhn dirige nuestra atención a un ensanchamiento de toda concepción excesivamente cerrada de la racionalidad, al hacernos comprender que, incluso en el ámbito de la ciencia, la elección entre paradigmas alternativos no descansa únicamente en razones pretendidamente objetivas, sino que se halla en estrecha relación con valores y decisiones personales. Pero tampoco Kuhn se reconoce como explícitamente relativista, sino como cuestionador de

un tipo de racionalidad que se muestra insuficiente para dar cuenta cabal de los complejos mecanismos por los que se rige el conocimiento humano.

9. Feyerabend radicaliza los planteamientos kuhnianos remarcando con mayor énfasis los elementos *no-racionales* presentes en el seno mismo de la actividad cognoscitiva hasta ahora considerada como más racional: la ciencia. Su famosa consigna del "*todo vale*" abre las puertas a un explícito relativismo considerado por él como la única alternativa epistemológica aceptable en una sociedad auténticamente abierta y plural.

10. Las propuestas de Rorty no se limitan, como en los casos de Winch y Gadamer, a abandonar el paradigma epistémico de la modernidad. Hay claramente en ellas enunciados más radicales que nos conducen a asociar su "*conductismo epistemológico*" con un estricto relativismo de cariz antiobjetivista. En esta línea debe ser interpretada su afirmación -que hunde sus raíces en el pragmatismo de Dewey- de que debemos aceptar la verdad como "*justificación social de la creencia*". Queda arrumbado así el viejo concepto de la correspondencia y se abre paso la concepción de la verdad como la "*convención mayoritariamente aceptada*", con todas las importantes derivaciones que ello acarrea.

Llegados aquí, estamos en condiciones de preguntar: ¿cuál es el papel que en medio de toda esta amplia y decisiva problemática representa la figura de Peter L. Berger? Esta es la gran cuestión que centrará el núcleo esencial de nuestro trabajo. Con vistas a su elucidación nos vemos, en primer lugar, concernidos por la necesidad de clarificar su pensamiento.

**CAPITULO 2º:EL PENSAMIENTO DE PETER L.
BERGER.**

Pretendemos en esta segunda parte, como ya se insinuó en el prólogo, presentar algunos de los contenidos principales del pensamiento bergeriano.

Conviene subrayar, sin embargo, que no se persigue un informe y estudio exhaustivo de su obra. El objetivo es centrarse en aquellos aspectos que, directa o indirectamente, encierran algún tipo de consecuencia e implicación epistemológica con el fin de analizar, en los próximos capítulos, en qué medida Berger incurre en la tentación relativista o contribuye de algún modo al advenimiento de una nueva situación. En este sentido, nos ha parecido oportuno estructurar este estudio en los siguientes apartados: en primer lugar, una visión panorámica de la obra bergeriana que sirva de marco contextual adecuado a los desarrollos posteriores.

Pasaremos después a la concepción que Berger nos ofrece de la ciencia en general y de la teoría sociológica en particular. El tercer epígrafe estará dedicado a una exposición detallada de su S. del C., por considerar que es a partir de ella desde donde quedan planteadas, de forma más especial, las cuestiones epistemológicas.

Finalmente, dedicaremos un último apartado al enfoque bergeriano del fenómeno religioso, tema al que se ha consagrado con enorme interés durante su vida y del que también pueden extraerse importantes derivaciones en relación al problema que nos ocupa.

2.1. Una visión panorámica.

Intentaremos aproximarnos al pensamiento de P.L. Berger realizando una rápida ojeada que nos permita, ante

todo, conocer sus antecedentes e influencias ideológicas más directas, así como los hitos más significativos de su producción, para pasar después a algunas perspectivas generales sobre el hombre y la cultura que se extraen de sus planteamientos.

2.1.1. Influencias, antecedentes y obras más significativas.

Peter L. Berger, nacido en Viena en 1929, aunque afincado en U.S.A. desde 1946, lleva ya un largo cuarto de siglo inundando los medios intelectuales con sus ensayos, trabajos monográficos y artículos diversos en revistas especializadas.

Se le ha considerado un "intelectual académico modelo por su congruencia teórica, la explicitación de su metodología de trabajo, el amplio reconocimiento de sus deudas intelectuales y la capacidad de aplicar sus presupuestos teóricos generales a un campo específico"(1).

A todas estas cualidades que, efectivamente, creemos le corresponden, habría que añadir un inusitado esfuerzo de claridad. Berger muestra un especial empeño por lograr -así lo recalca en diversas ocasiones- que sus libros no ofrezcan la apariencia de los -a su juicio- excesivamente serios tratados teutónicos(2). Hay quien se autoconvence, piensa, de que la obscuridad y aridez son automáticamente sinónimas de profundidad. Nuestro autor, en convergencia con Ortega, cree, en cambio, que "la claridad es la cortesía del filósofo"(3) y, por qué no, también del sociólogo.

La obra de Berger ha recibido frecuentes acusaciones de eclecticismo, en el sentido peyorativo del término, así como

de ser demasiado elemental y poco original(4). Es probable que tales acusaciones hagan poca mella en él que, desde luego, no tiene reparo en echar mano de la construcción teórica de cualquier autor, si cree que puede servirle de algún modo para sus desarrollos.

De hecho, son numerosas las influencias detectables en el pensamiento bergeriano, lo que dificulta enormemente la tarea de aquellos que, al referirse a un determinado pensador, buscan inmediatamente un apelativo preciso con que etiquetarlo. En el caso de Berger la empresa es difícil, puesto que su obra admite una amplia variedad de denominaciones. Para algunos, su enfoque y perspectivas globales pueden ser calificados de fenomenológicos. Otros, prefieren llamarlo maxweberiano y algunos simplemente schutziano. Existen también los que se han referido a él como cultivador de un enfoque sociológico humanista y, hasta podemos encontrar personas que le califican simplemente, para evitar disputas inútiles, de bergeriano(5).

No tenemos ningún interés en tomar parte en dichas polémicas, entre otras cosas, porque, en cierto modo, estamos de acuerdo con todos esos calificativos y alguno más que pudiera encontrarse. No obstante, si nos parecen provechosas las apreciaciones de J.D. Hunter y S.C. Ainsley que, en un volumen colectivo sobre la obra de Berger le sitúan dentro de la tradición sociológica interpretativa(6), así como las de García Cotarelo que sugiere su ubicación dentro de la llamada sociología cualitativa, entendiendo ésta como un peculiar enfoque interpretativo que se constituye con elementos de distintas procedencias para formar un cuerpo único como método de análisis(7).

En esta definición "formal" cabe perfectamente el proceder

metodológico de Berger. El toma prestado de aquí y de allá todo cuanto considera positivo para el ejercicio de su investigación. No es extraño, pues, que su obra sea exponente de un cierto eclecticismo que, como hemos señalado, algunos le reprochan. Hay quien ve en ello, sin embargo, una genial muestra de fino espíritu sintético y una evidente ausencia de prejuicios para utilizar todo aquello que se juzga valioso en orden a alcanzar una más adecuada interpretación de los fenómenos sociales.

Puestos a destacar influencias y sin que el orden en que aparecen suponga ningún tipo de prioridad (consideramos que en este terreno es muy difícil establecerlas) podría indicarse, en primer lugar, la de la fenomenología de A. Schütz. Este autor, maestro de Berger en la neoyorkina "New School for Social Research" ha marcado una profunda huella en algunos planteamientos bergerianos. Las concomitancias son patentes, como tendremos ocasión de ver, en su S. del C., en cuyos prolegómenos emplea todo el aparato conceptual y metodológico de su maestro.

Otra fecunda fuente inspiradora puede encontrarse en el denominado "interaccionismo simbólico", representado principalmente por G.H. Mead. Los conceptos-clave de Espíritu, persona y sociedad, su obra central, proporcionan a Berger una inestimable ayuda para establecer los mecanismos de la identidad personal y para la elucidación de dos importantes aspectos de la dialéctica social bergeriana: los procesos de internalización y socialización(8).

El tercer gran foco de influencia deriva de la S. del C. Es verdad que los planteamientos bergerianos en esta disciplina mantienen una cierta originalidad, pero no puede desconocerse la herencia recibida de los clásicos cultivadores de la misma, Scheler y Mannheim. Incluso cabría

remontarse más atrás y descubrir la impronta de aquellos que, como Marx, Dilthey y Nietzsche, se encuentran, según Berger, entre los inmediatos antecedentes de la S. del C. (9).

El enfoque metodológico e interpretativo que Berger mantiene sobre las CC.SS. en general y la teoría sociológica en particular deriva de la actitud maxweberiana de la comprensión (Verstehen). Hay, por tanto, una conexión directa con Max Weber, que creemos va más allá del terreno metodológico. En efecto, en repetidas ocasiones, Berger muestra su admiración por determinadas actitudes vitales del maestro, por ejemplo su ideal de lucidez y su interés por profundizar en los fenómenos sociales, a pesar de las destructivas consecuencias psicológicas que ello pueda acarrear (10).

La lista de influencias, por supuesto, no está cerrada. No se puede olvidar la importancia de la antropología filosófica alemana, representada fundamentalmente por Gehlen, Plessner y Portmann, para la teorización del concepto bergeriano de la externalización. La base y el origen de la actividad externalizadora, primer momento de la dialéctica social, debe situarse en la gehleniana caracterización del ser humano como "totalidad de deficiencias". El hombre busca en la cultura una segunda naturaleza que supla su considerable déficit instintivo.

Por otro lado, si Max Weber había mostrado a Berger la necesidad de captar la intencionalidad subjetiva de los actores sociales para llegar a una auténtica interpretación sociológica, Durkheim le hará caer en cuenta de la importancia de los procesos sociales externos. De la objetividad que llegan a alcanzar, independiente, en muchas ocasiones, de las intenciones de los protagonistas. Del contraste entre ambas perspectivas, aprenderá Berger que la sociología no puede olvidar ni lo objetivo ni lo subjetivo (11).

También Durkheim se encuentra a la base de un concepto que adquiere en Berger una centralidad inusitada: la anomia. Para Berger, la cultura humana se explica por la imperiosa tendencia experimentada por el hombre de buscar un ordenamiento últimamente significativo para su existencia. El hombre necesita a toda costa un nomos. Y, en esa búsqueda, está dispuesto a dejar su propia vida. No hay, por tanto, nada que pueda producirle mayor desasosiego que los terrores de la anomia(12).

Búsqueda de sentido, lucha contra el absurdo, estructuras significativas, mundo ordenado... son conceptos que encierran evidentes connotaciones existencialistas. También esta filosofía, aunque sólo sea como trasfondo oculto, está presente en algunos momentos de la teorización bergeriana.

Y podríamos seguir, porque además de estas más influencias de carácter más directamente filosófico o sociológico, habría que destacar otras, más ligadas a sus intereses teológicos, éticos, políticos... Lo importante, pues, es subrayar que Berger es un intelectual polidimensional capaz de construir, con muy diversos materiales, una visión globalizada de la cultura humana toda y del hombre contemporáneo. Esta visión, plasmada de forma clara en el conjunto de su producción escrita, es lo que ahora vamos a intentar sintetizar en un esfuerzo de contemplación panorámica. Insistiremos más especialmente en aquellos puntos de la obra bergeriana que no van a encontrar un desarrollo detallado en nuestro trabajo posterior. Pero antes realizaremos una somera enumeración de sus trabajos más representativos.

Berger comienza su obra intelectual ocupándose de un tema al que, a lo largo de su producción, retornará constantemente: la sociología de la religión. De hecho, en 1954, dedica la

disertación con la que completa sus estudios a la Sociología del movimiento Bahá'í. Ya en 1961 publica sus dos primeros libros, *The noise of solemn Assemblies* y *The precarious vision*, también sobre problemática religiosa(13). Ambos suscitaron auténtica conmoción en círculos eclesásticos en la medida en que desafiaban muchos puntos de vista considerados nucleares por el "establishment" religioso de la época(particularmente en el ámbito protestante al que iban dirigidos)(14).

Muy pronto(tan sólo dos años más tarde)Berger concentra su atención en la disciplina sociológica en general,produciendo un sugerente tratado de introducción a la misma(15).También esta temática representará en él un constante "ritornello".En efecto,con la colaboración de su esposa,Brigitte Berger,publica en 1972 un nuevo tratado introductorio de Sociología,esta vez siguiendo un enfoque que sigue el curso de la biografía del individuo(16) y en 1981,junto con Hansfried Kellner,aborda de nuevo el problema de la naturaleza,cometido y funciones de la sociología(17).Las perspectivas fundamentales de estos libros,que nos remiten a la concepción bergeriana de la ciencia y la sociología,podrán encontrarse en otro lugar de nuestro trabajo.

En 1966,en colaboración esta vez con Thomas Luckmann,Berger publica la obra por la que es,probablemente,más conocido en los medios intelectuales.Nos referimos a *The social construction of reality*(La construcción social de la realidad)(18).En ella,como tendremos ocasión de comprobar,Berger nos ofrece su visión de la S. del C.poniendo de relieve los diversos momentos de lo que llama el "proceso de la dialéctica social",según el cual,el hombre crea la sociedad y la sociedad crea al hombre(19).

Con el aparato metodológico y conceptual extraído de su S. del C., Berger vuelve de nuevo los ojos al fenómeno religioso. Inicia así una reflexión continuada a lo largo de una interesante trilogía, que será objeto posterior de análisis: *The sacred Canopy* (1967), *Rumor of Angels* (1969), *The heretical imperative* (1979) (20).

En 1969, con ocasión de un contacto con Illich en México, Berger concentra su interés en diversos temas que, hasta entonces, habían permanecido en un desvaído segundo plano. Se va familiarizando con la problemática de la modernización, el desarrollo, la ética política y el cambio social. Fruto de estas preocupaciones son dos nuevos trabajos publicados en 1973 y 1974: *The homeless mind* y *Piramids of sacrifice* (21).

Desde entonces, la preocupación bergeriana por la temática del mundo moderno y su particular forma de conciencia, su interés por temas de carácter político, ético, social, es constante y así queda plasmado en su producción escrita. *Facing up to modernity* (1977), *The war over the family* (1983) y *The capitalist revolution* (1986) podrían ser una buena muestra de ello (22).

La obra de Peter L. Berger sigue, por supuesto, abierta y no podemos predecir determinísticamente por qué nuevos rumbos se orientará (23). Pero, parece claro, a través de más de un cuarto de siglo de producción, que sus asunciones filosóficas de fondo y sus principios metodológicos fundamentales, así como los criterios básicos que en el terreno sociológico, teológico, ético y político inspiran sus ideas, están suficientemente asentados como para que quepa esperar sorpresas significativas. Es, pues, posible analizar su obra sin perjuicio de que, en su momento, proceda introducir algún tipo de corrección o matización.

2.1.2. Algunas perspectivas generales sobre el hombre y la cultura.

Se puede dudar, dice J.D. Hunter (24), de si Berger realiza, a lo largo de su producción escrita, una exposición sistemática e integrada de la cultura (y del hombre, añadiríamos nosotros). Pero no existe duda, en cambio, de que, aunque faltara, hay en él una preocupación -explícita en ocasiones, subyacente en otras- por proporcionarla. Porque Berger no es el típico científico especialista obsesionado únicamente con los problemas, más o menos arduos, de su disciplina. Desde nuestro punto de vista, puede considerársele un intelectual, en el sentido kantiano del término, que intenta construir su propia "filosofía mundana".

No es por ello extraño que, en sus escritos, Berger realice frecuentes incursiones por terrenos aparentemente ajenos al interés científico, como el teológico, ético o político, por citar sólo tres ámbitos con los que se siente particularmente comprometido (25). La perspectiva cultural y antropológica de Berger es, por tanto, globalizadora (26).

La concepción bergeriana de la cultura se asienta -ya lo hemos dicho y habrá ocasión de desarrollarlo más ampliamente- sobre la constatación de la precaria dotación instintiva del ser humano. Esta perspectiva sitúa, pues, a la base del surgimiento de la cultura la deficiente equipación biológica con que el hombre hace su aparición en el mundo (27). En este sentido, subrayado también por Ortega, la cultura, más que un lujo, es una necesidad imprescindible (28). El hombre echa mano de ella como una segunda piel que se coloca para suplir sus deficiencias. La cultura adquiere así la fuerza de una segunda naturaleza que complementa la inicial y deficiente naturaleza fisiológica.

Ahora bien, Berger pone un cuidado muy especial en destacar, a lo largo de toda su obra, el carácter construido de toda cultura humana (29). Es decir, mientras la primera naturaleza nos es dada, la segunda es elaborada por el hombre a través de un complicado proceso dialéctico cuyo primer paso es la externalización (30). Este proceso dialéctico, que será más detalladamente analizado al exponer la comprensión bergeriana de la S. del C., conlleva otros dos momentos esenciales: la objetivación y la internalización (31).

El proceso en su integridad, precisamente por su carácter dialéctico, viene al final a demostrar que la cultura es un producto humano y que el hombre es, a su vez, un producto social. El bucle queda así cerrado y se origina una especial dificultad para saber dónde pueda situarse el comienzo del proceso, aunque de modo cronológico y también operativo, partamos de la producción de la cultura por parte del hombre (32).

En cualquier caso, el carácter construido de toda cultura patentiza con fuerza dos de sus más significativas características: relatividad y precariedad. Relatividad que no debe interpretarse aquí como intrascendencia. El hombre necesita una cultura. Pero cada cultura concreta es relativa, tanto por lo que respecta a su origen, como a su mantenimiento. Podrían explicitarse perfectamente los mecanismos por los que ha llegado a ser y ha logrado perdurar (33). Esto no contradice el hecho de que, durante siglos, la mayor parte de la gente haya vivido con una conciencia alienada respecto al carácter construido - y por tanto relativo - de su cultura.

Entiende Berger por conciencia alienada precisamente aquella que atribuye al mundo cultural el carácter de inmutabilidad y firmeza del natural, por considerar que también aquel es un mundo dado (34).

Tal alienación, por muchos conceptos negativa, tiene una faceta altamente positiva, desde una perspectiva meramente funcional. Sirve como una gran defensa contra la anomia (35).

Berger asume como un supuesto incontestable que hay en el hombre una ínsita necesidad de sentido (36). La búsqueda de mundos significativos, de estructuras nómicas tiene para el ser humano la fuerza de un instinto. Hasta tal punto que, en ocasiones, puede preferir la muerte al sin-sentido (37). Pues bien, la cultura no sólo proporciona el complemento ideal para suplir las deficiencias biológicas, sino que otorga al hombre la posibilidad de vivir en un universo cognitivo y normativo donde sepa a qué atenerse, porque las identidades personales y la función de cada objeto están perfectamente establecidas.

Este universo cultural ejercerá su máxima influencia sobre el individuo, si éste lo vivencia como el único posible, si lo experimenta en sus interior con una legitimación sin fisuras (38). Pero estas condiciones sólo se realizan en su plenitud en una conciencia alienada, en el sentido anteriormente descrito. Los mundos culturales humanos necesitan, por tanto, seguridad, estabilidad y legitimación.

A lo largo de los tiempos han existido diversas formas de legitimación, pero la más omniabarcante y profunda es la realizada a través de los "universos simbólicos" (39), que, durante siglos, han tenido un carácter religioso. El soporte de la religiosidad, de la voluntad divina, era la mejor garantía para mantener un mundo social y cultural determinado dentro de sus características tradicionales, sin que nadie osara tocar, ni tan siquiera poner en tela de juicio, ninguna de ellas.

Durante amplias fases de la historia, salvo una minoría de "intelectuales" conscientes del carácter construido de los universos sociales, la mayor parte de la gente ha vivido

otorgando su confianza a un determinado mundo cultural, que aceptaba como obvio e incontestable. Según Berger, el hombre tradicional ha vivido en un régimen de "monopolio simbólico" (40). Esto le sumía intelectualmente en la ignorancia de su auténtica condición pero le reportaba la gran ventaja psicológica de vivir en un mundo nómico (41).

Con el advenimiento de la modernización, el hombre ha ido pasando progresivamente a regímenes de pluralismo simbólico (42). Esta nueva condición arrastra consigo costes psicológicos y sociales de particular importancia. La simple constatación de la pluralidad de cosmovisiones, con sus correspondientes singularidades cognoscitivas y normativas, contribuye a relativizar la propia. Esta, que se había mantenido ingenua y alienadamente hasta ahora, deja de ser vista como única, absoluta e inmutable y es revestida de una intrínseca inestabilidad y precariedad. El "vértigo de la relatividad" hace su aparición (43) y, por una reacción cuasi-instintiva, surge con él un profundo deseo de seguridad.

No es nada extraño, piensa Berger, que en medio de la oleada modernizadora que nos invade, emerjan fuerzas de signo contrario que, sin embargo, consiquen conectar con profundas y arraigadas tendencias de la psique humana. En este sentido bastaría analizar el trasfondo contramodernizador presente en algunos movimientos socio-políticos que han tenido y siguen teniendo una especial incidencia en los dos últimos siglos: marxismo, fascismo, nacionalismo... (44). Y es que el hombre pre-moderno vivía en un hogar cognitivo, afectivo y moral que el de la sociedad "desarrollada" ha perdido, como significativamente comenta Berger en uno de sus libros (45).

Se detecta en el mundo contemporáneo una cierta añoranza por la recuperación de aquella situación. Se trataría, al menos, ya que un retorno sin más es imposible y quizás no

deseable, de re-establecer, dentro del despersonalizado mundo moderno, ciertos espacios o ámbitos donde el hombre vuelva a sentirse él mismo, donde pueda encontrar el sentido de su propia vida, donde disfrute de nuevo de la seguridad cognitiva y normativa tan ansiosamente anhelada. De ahí la creciente importancia que, en la obra bergeriana más reciente, va tomando el concepto de "estructuras intermedias o de mediación" (46).

Tales estructuras, constituidas por el conjunto de instituciones que se sitúan entre el individuo en su esfera privada y las organizaciones más amplias de la vida pública, contribuyen en gran medida a que el individuo salga del anonimato y la indiferencia con que es tratado por las grandes burocracias estatales de la actualidad y vuelva a sentirse un sujeto con nombre propio. Entre estas estructuras intermedias, que deben ser apoyadas por una buena política pública, Berger destaca la familia, la comunidad eclesial, vecinal, clubs, asociaciones... Todas ellas pueden contribuir a devolver al individuo el carácter *nómico* que la sociedad moderna le ha ido, paulatinamente, arrebatando (47).

Quizás en este contexto pueda entenderse mejor el autodeclarado *conservadurismo* de Berger. Conservadurismo que él proclama tanto en el terreno intelectual como político-moral (48). Según Berger, hay una tendencia predominantemente conservadora en el hombre basada en el hecho de que el orden es el primer imperativo de la vida social. Berger pretende apoyar esta afirmación no sólo en la experiencia sociológica sino en las aportaciones de la antropología filosófica. Los planteamientos de Gehlen vuelven a proporcionarle un excelente soporte para la defensa de esta tesis (49).

Va hemos visto que la cultura es el gran intento humano de establecer un ordenamiento significativo para la realidad. El

imperativo del orden no puede ser olvidado, porque su contrapartida es la anomia y ésta tiene altos costes psicológicos y sociales. Los procesos modernizadores -en algunos aspectos positivos- han sido posibles gracias a un innegable aumento del sentido anómico en el hombre. De ahí que para Berger su coste sea excesivo. Hacen falta medidas políticas y morales que devuelvan al hombre la alegría y seguridad que proporciona la vida en un mundo nómico.

De acuerdo con sus reiteradas manifestaciones, el conservadurismo bergeriano se caracteriza por su profundo sentido humanista(50). En efecto, Berger es un intelectual "enamorado" del hombre concreto, no de una genérica humanidad, en nombre de la cual se está dispuesto a cometer, en ocasiones, hasta las más enormes barbaridades. Por ello, rechaza cualquier movimiento revolucionario capaz de sacrificar a toda una generación en aras del advenimiento de posibles nuevas generaciones felices. Las autodenominadas "vanguardias" suelen mostrar altas dosis de arrogancia epistemológica y claras muestras de elitismo y paternalismo. No sólo se consideran expertas en las "definiciones adecuadas de la situación", sino que creen conocer a la perfección las estrategias y mecanismos pertinentes para superar las situaciones difíciles (51).

Berger piensa que, con frecuencia, los "iluminados salvadores" desconocen la importancia de actitudes antropológicas tan decisivas como el "respeto cognitivo" y la "participación cognitiva"(52). Está convencido además de que cualquier práctica política que quiera ser éticamente válida debe tener en cuenta lo que él llama "cálculo de sufrimiento" y "cálculo de sentido"(53). Si estos dos imperativos éticos hubieran funcionado, podrían haberse evitado muchas atrocidades perpetradas tanto en nombre de modelos capitalistas de desarrollo, como a causa de modelos comunistas

de revolución social. Berger cree que ambas cosmovisiones, la capitalista y la comunista, están asentadas en suerentes y atractivas mitologías subyacentes. De ahí su inneable fuerza expansiva y la dificultad de poderlas someter a una crítica racional pues como toda convicción sostenida de modo mítico, también éstas resultan difícilmente desmontables (54).

El conservadurismo humanista que Berger propone debe estar asimismo atento para no incurrir en lo que él suele denominar un "humanismo selectivo" (55), por el cual se protesta airadamente contra los crímenes cometidos en nombre de ciertos valores, mientras se transige y se calla ante los realizados en nombre de valores opuestos. Todo sufrimiento de cada persona concreta debe ser igualmente condenado. La atención y respeto al hombre individual debe ser, pues, el máximo criterio a tener en cuenta para juzgar la validez de una determinada política en una particular situación. Puede ocurrir que, para salvaguardar este criterio supremo, necesiten ser aplicadas en dos lugares distintos políticas diferentes.

No obstante, en su caso específico, Berger se declara identificado y políticamente comprometido con las estructuras básicas de la sociedad norteamericana actual: capitalismo económico, democracia política, sistema abierto de clases... Tal compromiso no deriva de una semi glorificación divinizada de tales estructuras, sino de la percepción de que, "en un mundo de relatividades" y vistas las alternativas posibles, los problemas actualmente existentes pueden solucionarse dentro de ellas de una manera más favorable y con menos coste de sufrimiento y sentido para los implicados (56). Hay, pues, una renuncia consciente a los grandes ideales propuestos por las utopías revolucionarias de todo tipo para aceptar, con cierta dosis de realismo, los objetivos más modestos de lo que se puede llamar un "utopismo pragmático", que no renuncia a la transformación, pero postula una transformación ordenada (57).

En conclusión, la obra de Berger nos plantea la decisiva cuestión de si es posible compatibilizar, en el mundo actual, los imperativos de lucidez y orden, inscritos ambos en lo más profundo de las aspiraciones humanas. Parece haberse dado en la historia una relación inversa entre ellos. A menos lucidez, mayores posibilidades de vivir un mundo últimamente significativo y nómico, estable y seguro. A más lucidez, es decir, a mayor grado de consciencia de la relatividad y precariedad de los mundos culturales humanamente contruidos, mayor grado de anomia.

Para no soportar esta tensión hay quien, consciente o inconscientemente, renuncia a la lucidez. Cercena con ello un importante aspecto de su dimensión humana integral. El drama que el hombre contemporáneo, cada vez en mayor número, debe afrontar es el compromiso con determinados valores religiosos, políticos, éticos, sociales e incluso cognoscitivos, aun a sabiendas de su carácter íntimamente precario y relativo. Se nos exige, pues, seguir siendo hombres asumiendo lúcida y responsablemente el amenazante vértigo de la relatividad.

2.2. La concepción bergeriana de la ciencia y la sociología.

Los estudiosos de la obra bergeriana suelen coincidir, como ya hemos señalado, en la apreciación de que Berger es un autor que reconoce ampliamente sus deudas intelectuales, influencias y presupuestos metodológicos (58).

Sin embargo, si bien es cierto que, a lo largo de su obra, existen varias consideraciones sobre su manera de entender la sociología (59), también llama la atención que sólo en un libro de su extensa producción haya abordado expresamente el tema metodológico (60).

Quizás ello se deba al hecho de que, al postular un carácter empírico para la sociología, piensa que las cuestiones de método desbordan el campo de su rama específica u las juzga más apropiadas para la metodología de las CC.SS., más ligada, desde su punto de vista a la filosofía.

En cualquier caso, es evidente que, para el propósito de nuestro trabajo, es de gran importancia determinar, con la mayor precisión posible, la concepción bergeriana tanto de la ciencia en general, como de la teoría sociológica en particular, con el fin de extraer, a partir de ahí, las oportunas consecuencias epistemológicas.

2.2.1. La concepción bergeriana de la ciencia.

La visión que Berger presenta acerca del fenómeno científico es coherente con su visión de la cultura u realidad humana en su conjunto. Ante todo, para él la ciencia aparece como "un sistema cognitivo" (no por supuesto el único) que, como los demás, es fruto de una construcción social (61).

Esta perspectiva es perfectamente comprensible desde las ideas desarrolladas en su S. del C. En ésta surge la ciencia al hablar de los mecanismos conceptuales que se utilizan para el mantenimiento de los "universos simbólicos". La ciencia es uno de esos mecanismos, junto con la mitología, teología u filosofía (62).

Dado que no en todas las épocas se han usado los mismos mecanismos, comprenderemos fácilmente que, en la actualidad, la ciencia representa un papel fundamental, porque los demás, al menos en el plano consciente, han sido sensiblemente marginados.

Frente a ciertas concepciones *totalistas* de la ciencia, para las cuales ésta es la última palabra sobre todo, Berger asume una visión conscientemente *limitada y parcial* del fenómeno científico. Desde cualquier punto de vista que se considere, es evidente que en él no se produce la absolutización de la ciencia constatable en otras concepciones de la misma (63).

Esto se aprecia con claridad si tenemos en cuenta los siguientes aspectos: en primer lugar, Berger sabe muy bien que no todos los hombres son científicos y, sin embargo, también ellos poseen su particular interpretación de lo real. La ciencia, pues, no es el único modo de acercamiento a la realidad. Hay otras maneras, como tendremos ocasión de ver. En segundo lugar, los hombres que son científicos no son sólo científicos. Son, obviamente, personas que, junto a ese rol específico, desempeñan otros no menos importantes: ciudadanos, miembros de una familia, creyentes de una determinada religión, afiliados a algún partido político, club, asociación etc.

Es más, desde el punto de vista bergeriano los fines y valores últimos de la vida, aquellos que orientan las decisiones más trascendentales, no son decidibles por vía científica, sino desde instancias filosóficas, éticas, religiosas (64). Todo esto no debe suponer menoscabo alguno para la ciencia. Simplemente ayuda a mantenerla en su justa dimensión y dentro de los precisos límites que le corresponden.

Según Berger, tanto el acceso *ordinario* al sentido de las cosas como el científico están necesitados de *interpretación*. Esto es así, puesto que no nos es posible la captación inmediata de lo real. Aquí cifrará Berger una de las más importantes diferencias con la concepción positivista

de la ciencia). Pero la interpretación ordinaria y la científica poseen sus peculiares "estructuras de relevancia o pertinencia" (65). Estructuras claramente diferenciadas por las actitudes que comportan y, sobre todo, en el caso de la científica, por la utilización de un riguroso método de funcionamiento.

Entre las actitudes más destacadas dentro de la interpretación científica, Berger señala las siguientes:

- se intenta establecer en la propia mente una distancia mayor frente a la situación,
- se busca un mayor dominio de lo que sucede,
- se produce una apertura de espíritu más sistemática y disciplinada que la del escuchante normal,
- se separan, en la medida posible, las propias preocupaciones existenciales de la situación en cuestión,
- se intenta una confrontación más sistemática y explícita que en la actitud ordinaria con lo que está siendo escuchado... (66).

Ahora bien, si queremos comprender de verdad las peculiaridades de la interpretación científica, debemos profundizar su pragmática o "reglas de juego". Esto puede hacerse concentrándose en tres cuestiones metodológicas que Berger considera esenciales: conceptualización, objetividad y aplicabilidad (67).

Respecto a la conceptualización, Berger parte del supuesto de que "en la ciencia no hay hechos desnudos; sólo hay hechos dentro de un marco conceptual específico" (68). Esto -piensa- es extensivo a la vida normal: no hay hechos desnudos, sino hechos incorporados en estructuras de congruencia y significado. Incluso la vida ordinaria se organiza, pues, en "marcos conceptuales" (69).

No obstante, los "cuasi-conceptos" de la vida ordinaria (lo que Schütz llamaba "tipificaciones") (70), no tienen la precisión de los conceptos científicos.

Así pues, el científico social, al interpretar la realidad, se encuentra ya con "tipificaciones" realizadas por los actores que protagonizan un hecho social. Estas tipificaciones son los llamados por Schütz "conceptos de primer orden" (71). Sobre ellos monta su construcción conceptual el científico social que elabora, por tanto, conceptos de segundo orden, que deben relacionarse con las tipificaciones que están en funcionamiento en la situación de estudio. De esto se desprende, según Berger, que el científico social no trabaja nunca directamente sobre la realidad, sino sobre definiciones o interpretaciones previas de esa realidad (72). Son, por tanto, interpretaciones de interpretaciones o de segundo orden. Hay, pues, una "doble hermenéutica" en las CC.SS.

Debe observarse, además, que siguiendo la apreciación de Weber los conceptos en Sociología y CC.SS., en general, funcionan como "tipos ideales". Su construcción implica una "traducción" peculiar de las tipificaciones ordinarias en el contexto científico de referencia. Estos "tipos ideales" pueden estar, según los casos, más o menos alejados de la realidad, pero contribuyen a explicarla (73). Y no se puede olvidar que los conceptos de las CC.SS. tienen una finalidad "ad hoc". Se acuñan para una finalidad cognitiva concreta y no tienen por qué utilizarse para otros fines. No obstante, dada la fascinación que sobre las CC.SS. ha ejercido el ideal positivista de las CC.NN., se ha pretendido a veces que los conceptos científico-sociales tuviesen una validez general. Quienes esto hacían -piensa Berger- olvidaban el significativo hecho de que las "leyes naturales" y los "sistemas humanos de significado" no pueden funcionar de la misma manera (74).

Berger continúa moviéndose, pues, en la tradición representada por Dilthey y el neokantismo que le llega a través de Weber y Schütz de aceptar una clara distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu o sociales. Se identifica en concreto, aunque no lo declare explícitamente con la idea schutziana de que existe una diferencia esencial en la estructura de los objetos de pensamiento o construcciones mentales creados por las CC.NN. y los creados por las CC.SS. El campo de observación para el científico natural, la naturaleza, no tiene ningún "significado" para las moléculas, átomos, protones, electrones etc. que lo constituyen. En cambio, el campo observacional del científico social, la realidad social, tiene un significado claro y distinto para sus participantes, los seres humanos, que viven, actúan y piensan dentro de esa realidad. En este sentido, las construcciones de los científicos sociales son construcciones de segundo grado, pues se basan en las construcciones elaboradas en la vida cotidiana (75).

Sin embargo, es preciso reconocer también que las diferencias no son tan abrumadoras como para negar que las CC.NN. no puedan aportar algunos procedimientos de investigación empírica a las CC.SS. Así por ejemplo, éstas no pueden despreciar los métodos de recopilación de datos, siempre y cuando convengan al estudio que se pretende realizar.

La segunda gran cuestión que Berger aborda respecto a la metodología científica es la de la objetividad. Los científicos de orientación positivista -de los que Berger tiene un especial empeño en desmarcarse- suelen considerar que la defensa de la inevitabilidad de la interpretación conduce a un subjetivismo puro, a un guiarse únicamente por la intuición o la empatía, en definitiva, al relativismo (76).

Esto plantea el tantas veces debatido problema de si cabe o

no hablar de objetividad en las CC.SS. y cómo deba entenderse. No es éste, desde luego, el momento de discutir todas las derivaciones que el problema ha suscitado y continúa suscitando, sino de exponer (sin valorar todavía críticamente) la posición bergeriana al respecto.

Berger cree, frente a positivistas y relativistas, que la objetividad de las CC.SS. es posible. Los positivistas, como ya se ha indicado, parten del hecho de que objetividad y necesidad de interpretación no pueden compatibilizarse. En la medida que las CC. SS. utilicen la interpretación como instrumento imprescindible, caerán necesariamente en el subjetivismo. La solución, piensan ellos, será adoptar la metodología de las CC.NN. El método de éstas se presenta como el único aceptable en cualquier conocimiento que quiera ser científico. Los positivistas más extremos pretenden, pues, salvaguardar la objetividad a costa de la renuncia a la interpretación.

En el lado opuesto, los relativistas advierten que, dentro de las CC. SS., no pueden abandonarse las valoraciones subjetivas, ni pueden adoptarse los métodos estrictos de las CC.NN. Renuncian, entonces, a la objetividad para salvar el carácter ineludiblemente interpretativo de las CC.SS.

Como en tantas otras ocasiones, Berger adoptará una prudente posición intermedia. Afirmará con los positivistas la necesidad de objetividad para todo conocimiento científico (incluido el científico-social). Discrepará de ellos porque, a su juicio, la objetividad de una "ciencia interpretativa" no puede ser la misma que la de las CC.NN.

Con los antipositivistas convergerá en la afirmación de que a veces los intereses extracientíficos interfieren en el acto de la interpretación y dificultan el logro de una auténtica

objetividad. Pero no estará dispuesto a negar ni el principio ni la posibilidad práctica de una ciencia social objetiva (77). ¿En qué consiste, entonces, y cómo debe entenderse la concepción bergeriana de la objetividad?

La respuesta es que la objetividad científica se fundamenta en la "multiplicidad de estructuras de pertinencia dentro de la conciencia", una de las cuales es la estructura de pertinencia científica, accesible a cualquier sujeto que esté dispuesto a respetar sus reglas metodológicas (78). La objetividad no debe entenderse, como querían los positivistas, como una captación directa de los hechos desnudos tal como se nos presentan en el exterior. Tal captación directa no es posible. Los hechos, como ya se ha dicho, se presentan irremediabilmente mediados.

La nueva objetividad tendrá que basarse en la correcta utilización de la estructura de pertinencia científica. Esta trae consigo un cuerpo de conocimiento teórico que se encuentra en relación directa con los datos empíricos y que ha de aplicarse adecuadamente a la explicación de un hecho concreto (79). No cabe hablar, además de interpretación subjetiva, pues no se debe olvidar que una estructura científica de pertinencia está institucionalizada por lo que Peirce llamó la "comunidad de investigadores" (80). De ahí que la objetividad, no como ideal, sino como realidad experimental es el resultado de la interacción permanente entre el científico aislado y la comunidad de científicos. Hay, pues, en Berger una evidente conducción de la vieja concepción positivista de la objetividad al ámbito más "hermenéutico" de la intersubjetividad.

Berger admite que la ciencia es abierta y acumulativa, pero eso no debe negar para nada el principio metodológico de la objetividad. Por el contrario, piensa que contribuye a

reforzarlo, "pues si la ciencia no buscara la objetividad no serían necesarias las revisiones" (81).

Un importante punto que no conviene pasar por alto es que la objetividad de la interpretación sociológica (y por extensión de las CC.SS.) está relacionada, según Berger, con lo que Max Weber llamó la "neutralidad axiológica" (82). Esta implica una cierta "suspensión" de los propios valores mientras dura la interpretación con el fin de que no distorsionen la visión. No se trata, por supuesto, de prescindir de ellos o de olvidarlos, sino de controlarlos. Se trata de un ideal ascético, una pasión por ver. La suspensión de los propios valores supone una disposición sistemática a percibir los valores de los demás en la medida en que son pertinentes para la situación en estudio, incluso cuando producen repugnancia.

Discutiremos ampliamente en el siguiente capítulo la posibilidad de una neutralidad axiológica o una ciencia "libre-de-valor"; por el momento, nos limitaremos a apuntar la aparente auto-contradicción que parece explícitarse en Berger al defender simultáneamente la inevitabilidad de la interpretación y el ideal de neutralidad axiológica. De cualquier modo, Berger piensa que "tratar de conseguir la objetividad y la neutralidad axiológica es conseguir una salvaguarda fundamental contra el dogmatismo en la ciencia" (83). Propone para ello la sugerencia de Popper de "búsqueda constante de datos refutadores de nuestra teoría" (84).

Arribamos, finalmente, a la cuestión de la aplicabilidad. Berge está convencido de que la elaboración de la ciencia y su aplicabilidad suponen estructuras de pertinencia diferentes. Mientras hacemos ciencia, debemos practicar estrictamente el ideal de neutralidad axiológica para aproximarnos al mayor grado posible de objetividad; en

cambio, la cuestión de la aplicabilidad está directamente concernida con los valores (85). Esto significa, en primer término, que de la interpretación científica no puede nunca deducirse lo que se debe hacer.

Muchas concepciones de la ciencia, y más en concreto de la sociología, han tendido sistemáticamente a olvidarlo con lo cual, a juicio de Berger, se han inmiscuido en terreno de la ética. La ciencia no está en condiciones de proporcionar lo que Max Scheler llamó "conocimiento de salvación", "es decir, un tipo de conocimiento que no sólo supone comprensión intelectual sino que también da esperanza existencial y orientación moral" (86). Cuando se hace esto, se abandonan las fronteras metodológicas de la ciencia y se entra en la estructura de pertinencia de lo ideológico. A esta tentación han sucumbido no pocas escuelas y pensadores.

Conviene hacer constar, sin embargo, que incluso dentro de una concepción de la ciencia como la bergeriana que, siguiendo a Weber, sostiene el ideal de la asepsia valorativa para la ciencia social, hay un punto en que la práctica científica sí tiene algo que ver con la ética. Y es en la misma integridad del método científico. Hay indudables valores humanos inherentes a los procedimientos científicos, tanto en las CC.NN. como en las CC. SS.

Ya en su primer tratado introductorio a la sociología, Berger sugería los siguientes:

- humildad ante la riqueza inmensa del mundo que investigamos,
- anulación del ego en la búsqueda de comprensión,
- honestidad y precisión en el método,
- respeto por los descubrimientos a los que se ha llegado honradamente,
- paciencia y buena voluntad para aceptar las equivocaciones,

-solidaridad con otros individuos que comparten estos valores (87).

Y en su más reciente Sociología reinterpretada se refiere al "elemento existencial" inherente al hecho de intentar "descifrar" los significados internos de los fenómenos sociales. En esta actitud, dice Berger, están implícitos:

- el respeto por los otros y sus intenciones, esperanzas y formas de vida,
- la determinación de ver el mundo social como es, con independencia de los deseos y temores propios,
- la separación entre lo que es y lo que uno cree que debiera ser (88).

Todo esto le da pie a pensar que, en la concepción de la ciencia, no sólo se deben tener en cuenta las consideraciones metodológicas. Si queremos llegar a una comprensión cabal del concepto de ciencia utilizado por una determinada persona, habrá que profundizar también los rasgos de su vocación y los móviles existenciales que le empujan a practicarla.

2.2.2. La concepción bergeriana de la sociología.

Dentro de este marco general de comprensión de la ciencia, Berger entiende la sociología como una disciplina empírica del grupo de las CC.SS., con todas las características que ello implica, según acaban de ser analizadas.

Es sabido que, prácticamente desde sus inicios comtianos, existe un permanente debate dentro de la sociología para clarificar adecuadamente su naturaleza, cometido y funciones.

Berger quiere tomar parte en él y declara abiertamente que su particular manera de entender la sociología se mueve dentro del espíritu (subraya con fuerza el espíritu, no tanto las respuestas particulares) de Max Weber (89).

No obstante, él mismo reconoce que sus influencias weberianas se hallan fuertemente matizadas por otras corrientes que también le han producido un sensible impacto. Entre ellas destaca el análisis fenomenológico, tal como es entendido y practicado por A. Schütz, la S. del C. y la psicología social de G.H. Mead (90).

La propuesta sociológica bergeriana es vista por él mismo como una tercera vía frente a otros dos paradigmas que se han dado y se siguen dando dentro de la disciplina: el positivista y el utópico-profético (91). El paradigma positivista de comprensión de la disciplina sociológica estaría representado, entre los autores clásicos, por E. Durkheim y la escuela sociológica francesa y ha tenido numerosos continuadores que, aun con diferencias de matiz, mantienen unas coincidencias de fondo entre las que podrían señalarse las siguientes: en primer lugar, sostienen firmemente el ideal metodológico de las CC.NN. como adecuado para una comprensión de la sociología que quiera ser de verdad científica (92). Para ellos, la inevitabilidad de la interpretación, defendida por la comprensión weberiana de la sociología, desemboca en puro subjetivismo y, consecuentemente, en relativismo. Debe ser, por tanto, descartada (93).

Se da, además, en esta corriente una constante confusión entre los ámbitos del ser y el deber-ser. Confusión que, según Berger, es patente, por ejemplo, en Durkheim y, a través de él, ha pasado a las diversas tradiciones funcionalistas en la ciencia social anglo-americana (94).

Tal confusión implica una falta de claridad acerca de los límites entre la comprensión científica propiamente dicha y el juicio normativo. Esto ha llevado, en ocasiones, a ciertos autores funcionalistas a pensar que "el hecho de que algo sea funcional en un sistema social implica, ipso facto, algún tipo de juicio normativo positivo" (95).

De ahí puede derivarse una cierta tendencia a aceptar las cosas tal y como son en un momento dado. Se tiende a considerar válido aquello que la misma sociedad (convertida en criterio absoluto de valoración) acepta como tal. Estamos, pues, en un determinismo sociológico, más o menos radical, con sus correspondientes consecuencias de aceptación acrítica del orden establecido y la dificultad -teórica y real- de pensar adecuadamente el cambio social.

El otro paradigma de comprensión de la sociología, con el que Berger se confronta, es el que podemos llamar *utópico-profético*, al que ve directamente relacionado con la tradición marxista (96). Desde esta tradición, no es posible un conocimiento científico aislado de una determinada filosofía de la historia. El conocimiento científico se inscribe, por tanto, en una concepción de totalidad. Fácilmente se desprende de aquí que el *deber-ser* viene marcado por la visión filosófica subyacente.

Según Berger, esta concepción de la sociología tiende a mezclar estructuras de pertinencia de ámbitos sensiblemente diferentes. Se interponen valoraciones propiamente científicas con otras que, más bien, corresponden al terreno de lo ideológico. Se llega así a híbridos del tipo "*socialismo científico*" (97) que, para él, son insostenibles metodológicamente hablando, porque implican una ausencia del debido deslindamiento de campos.

Estas confusiones no son exclusivas del enfoque

utópico-profético. Tales mezclas, piensa Berger, se producen, de modo casi inevitable, cuando se aceptan concepciones más bien totalistas de la ciencia. Y esto afecta también a la corriente positivista.

Tanto el positivismo como el utopismo aceptan la existencia de lo que pudiéramos llamar una "élite cognitiva" (98) que, o bien posee el acceso directo a los auténticos datos de la realidad, según los positivistas, o está en posesión de la verdadera filosofía de la historia, según los utopistas. Se constituye así el grupo de los "expertos", para uno de los lenguajes, o de las "vanguardias", para el otro. Es normal, entonces, que se dejen en manos de estos grupos privilegiados cuantas decisiones deban ser tomadas, porque ellos están especialmente preparados para no equivocarse. En este sentido, no es extraño que al enfoque positivista en sociología se le haya relacionado con el llamado "uso tecnocrático" de la misma. Por uso tecnocrático "queremos decir que la sociología se entienda y aplique como un cuerpo técnico de conocimiento al servicio de la ingeniería social" (99). Son los "expertos" los que deben determinar las líneas maestras del funcionamiento social.

Desde la vertiente utópico-profética, en cambio, se produce un "uso ideológico" de la disciplina sociológica, por el que se convierte a ésta en un instrumento para dotar de sentido a determinados objetivos políticos (100). Este uso ideológico, podría ser, desde luego, conservador o revolucionario, aunque sea éste el más frecuente.

Berger piensa que el error subyacente en ambos planteamientos (uso tecnocrático e ideológico de la disciplina) es que "tanto unos como otros imponen a la empresa sociológica una estructura de pertinencia externa con objetivos pragmáticos concretos" (101). En ambos casos, la visión sociológica queda sometida al imperativo pragmático de

Tal confusión implica una falta de claridad acerca de los límites entre la comprensión científica propiamente dicha y el juicio normativo. Esto ha llevado, en ocasiones, a ciertos autores funcionalistas a pensar que "el hecho de que algo sea funcional en un sistema social implica, ipso facto, algún tipo de juicio normativo positivo" (95).

De ahí puede derivarse una cierta tendencia a aceptar las cosas tal y como son en un momento dado. Se tiende a considerar válido aquello que la misma sociedad (convertida en criterio absoluto de valoración) acepta como tal. Estamos, pues, en un determinismo sociológico, más o menos radical, con sus correspondientes consecuencias de aceptación acrítica del orden establecido y la dificultad -teórica y real- de pensar adecuadamente el cambio social.

El otro paradigma de comprensión de la sociología, con el que Berger se confronta, es el que podemos llamar *utópico-profético*, al que ve directamente relacionado con la *tradición marxista* (96). Desde esta tradición, no es posible un conocimiento científico aislado de una determinada filosofía de la historia. El conocimiento científico se inscribe, por tanto, en una *concepción de totalidad*. Fácilmente se desprende de aquí que el *deber-ser* viene marcado por la visión filosófica subyacente.

Según Berger, esta concepción de la sociología tiende a mezclar estructuras de pertinencia de ámbitos sensiblemente diferentes. Se interponen valoraciones propiamente científicas con otras que, más bien, corresponden al terreno de lo ideológico. Se llega así a híbridos del tipo "*socialismo científico*" (97) que, para él, son insostenibles metodológicamente hablando, porque implican una ausencia del debido deslindamiento de campos.

Estas confusiones no son exclusivas del enfoque

utópico-profético. Tales mezclas, piensa Berger, se producen, de modo casi inevitable, cuando se aceptan concepciones más bien totalistas de la ciencia. Y esto afecta también a la corriente positivista.

Tanto el positivismo como el utopismo aceptan la existencia de lo que pudiéramos llamar una "élite cognitiva" (98) que, o bien posee el acceso directo a los auténticos datos de la realidad, según los positivistas, o está en posesión de la verdadera filosofía de la historia, según los utopistas. Se constituye así el grupo de los "expertos", para uno de los lenguajes, o de las "vanguardias", para el otro. Es normal, entonces, que se dejen en manos de estos grupos privilegiados cuantas decisiones deban ser tomadas, porque ellos están especialmente preparados para no equivocarse. En este sentido, no es extraño que al enfoque positivista en sociología se le haya relacionado con el llamado "uso tecnocrático" de la misma. Por uso tecnocrático "queremos decir que la sociología se entienda y aplique como un cuerpo técnico de conocimiento al servicio de la ingeniería social" (99). Son los "expertos" los que deben determinar las líneas maestras del funcionamiento social.

Desde la vertiente utópico-profética, en cambio, se produce un "uso ideológico" de la disciplina sociológica, por el que se convierte a ésta en un instrumento para dotar de sentido a determinados objetivos políticos (100). Este uso ideológico, podría ser, desde luego, conservador o revolucionario, aunque sea éste el más frecuente.

Berger piensa que el error subyacente en ambos planteamientos (uso tecnocrático o ideológico de la disciplina) es que "tanto unos como otros imponen a la empresa sociológica una estructura de pertinencia externa con objetivos pragmáticos concretos" (101). En ambos casos, la visión sociológica queda sometida al imperativo pragmático de

obtener resultados utilizables, ambos intentan soslayar el acto de la interpretación, ambos suponen un tipo de elitismo cognitivo y ambos conducen, en un caso, a una especie de "cientifización" de la vida cotidiana, por la que se tiende a ver todo en categorías científico-positivistas, y, en el otro, a una clara ideologización, en la cual las consignas, clichés teóricos y los aspectos más vulgarizados del esquema ideológico se imponen sobre la vida cotidiana (102).

De la comparación contrastada con ambos paradigmas se desprenden fácilmente las notas más características del modelo propuesto por Berger que, para respetar la tradición weberiana en que se inspira, podríamos denominar *hermenéutico comprensivo* (103).

Este modelo parte, como ya hemos visto, de la universalidad de la interpretación de las CC.SS. No cabe un acceso directo a los datos de la realidad, como quieren los positivistas, ni tampoco admitir la existencia de una "élite cognitiva" que pueda detentar el punto de vista epistemológicamente adecuado sobre los acontecimientos, en perjuicio de todos los demás cuyas perspectivas serían falsas o alienadas (104). Berger cree que los defensores de esta idea (por ejemplo marxismo y derivados que han sostenido la existencia del proletariado como clase privilegiada respecto a la validez de sus planteamientos cognoscitivos) incurren en un *larvado positivismo*.

"Es positivista la creencia de que si uno tuviera la posición correcta, tendría acceso directo a los hechos y a las leyes (las leyes de la historia o las leyes de la psique). Como hemos intentado mostrar este acceso directo no es nunca posible, sea cual fuere la posición que uno tenga. En otras palabras, no existe truco mágico alguno que nos permita soslayar el acto de la interpretación (105).

El modelo bergeriano, no obstante, asume la objetividad de la sociología, a pesar del acto interpretativo, objetividad que debe entenderse en las coordenadas clarificadas en el apartado anterior.

Una diferencia sustancial con los dos paradigmas antedichos es su diversa concepción de las relaciones entre ser y deber-ser o, dicho de otra manera, entre ciencia y ética. Los dos modelos anteriores, aunque por razones diferentes, tendían a negar la separación de ambos aspectos, con lo cual suprimían las inevitables tensiones que en la vida práctica se producen entre estas dos estructuras de pertinencia, a juicio de Berger, tan distintas.

El modelo hermenéutico-comprensivo postulado por Berger, que hace de la neutralidad axiológica un ideal de la ciencia sociológica, sostiene que ésta no puede proporcionar soluciones fáciles a dichas tensiones. No existen ni recetas mágicas, ni "conocimientos de salvación" (según ya se ha apuntado). Cuando una teoría sociológica los proporciona, está saltando fuera de la estructura de pertinencia que, como ciencia empírica, le corresponde (106).

El mismo Max Weber, que había subrayado la imperiosa necesidad que el hombre experimenta de teodiceas (en el sentido que se indicará en el análisis del fenómeno religioso) era plenamente consciente de que no pueden extraerse de la sociología. Esta debe detenerse siempre en el umbral de cualesquiera enunciados que puedan referirse a las cuestiones de sentido global y último acerca de la vida humana. En otras palabras, y utilizando una expresión típicamente bergeriana, "la sociología, respecto a las cuestiones últimas de la persona y sociedad, debe ser agnóstica (107).

La visión sociológica nos proporciona así una cierta aproximación al sentimiento trágico de la vida. No hay respuestas científicas para los grandes problemas de la existencia. Esto encaja perfectamente con la concepción no totalista de la ciencia a que ya hemos hecho alusión. En los otros paradigmas, muy particularmente en el utópico-profético (de ahí su nombre), siempre hay "mentes privilegiadas" que creen poder ofrecer respuestas seguras y tranquilizadoras, porque están en el secreto de la evolución histórica. La visión parcial y por aspectos que Berger propone asume, en cambio, el hecho de que la ciencia no puede aportar esas grandes respuestas. Aquel que no quiera llegar a la desesperación como consecuencia de la constatación de este hecho, deberá echar mano de la adhesión a una fe y unos valores ajenos a la ciencia, o bien, como en el caso de Weber, se verá obligado a cultivar una especie de resignado estoicismo (108).

La sociología se convierte así en una "actividad contemplativa y hermenéutica que pretende ver el mundo social tan claramente como sea posible, más allá de las propias esperanzas y temores" (109). Persigue un "ideal de lucidez" que va asociado, como reiteradamente hemos subrayado, a lo que Max Weber llamaba "la libertad de valoración en las CC.SS."

Este esfuerzo de lucidez aparece también ligado a lo que Berger, en dos obras distanciadas en el tiempo, llama el "imperativo de desenmascaramiento" (110) y la "función subvertidora" de la sociología (111). Aunque estas expresiones puedan parecer más afines con el modelo utópico-profético de comprensión sociológica, Berger no tiene inconveniente en asumirlas con tal de que se entiendan adecuadamente. En su sentido profundo, ambas expresiones coinciden.

Está claro que toda sociedad se basa en una serie de presupuestos que la mayor parte de la gente acepta sin

rechistar y que constituyen lo que Schütz llamaba "el mundo-dado-por-supuesto" y los Lynd "of course statements" (112).

La sociología, en el ejercicio de su función cognitiva, somete al orden institucional a un profundo escrutinio crítico. De esta manera, conlleva un inherente efecto desenmascarador. Muestra que las "definiciones oficiales" de la realidad no son las únicas posibles, sino unas más entre las muchas que podrían darse (las razones por las que esto ocurre serán más tarde analizadas en la S. del C. bergeriana).

Por eso, en ciertas situaciones, la sociología puede ser dinamita política. He ahí su función desenmascaradora y subvertidora.

Pero, al mismo tiempo, Berger considera que "la sociología es conservadora en sus implicaciones para el orden institucional" (113). Es decir, de esta función subvertidora, a la que acabamos de hacer referencia, no se desprende que, necesariamente, la sociología acabe en un apoyo más o menos explícito a la praxis revolucionaria. De hecho, en muchos casos, contribuye a inhibirla. No es pura casualidad, piensa Berger, que la mayoría de los más clásicos cultivadores de la disciplina adoptaran doctrinas contra-revolucionarias y, al menos implícitamente, conservadoras (114).

Y es que, en la vida humana, hay tres importantes imperativos que, según Berger, no pueden obviarse: el orden, la continuidad y la trivialidad (115). Toda la experiencia social humana va encaminada a la búsqueda y constitución de un orden significativo donde las cosas tengan nombre y cada uno realice adecuadamente la función que se espera de él. No podríamos vivir continuamente en una constante redefinición de cada uno de los aspectos que conforman la realidad. Por

eso, se produce en nosotros, incluso en los más fervientes partidarios de la novedad y el cambio, una fuerte tendencia acomodaticia y adaptativa. Llega un momento en que, aunque tengamos clara conciencia de la insuficiencia y precariedad del mundo establecido, deseamos la permanencia en él e, imperceptiblemente, tal orden es conservado y se perpetúa.

El empeño de lucidez y penetración, que Berger considera un rasgo esencial de su comprensión de la sociología, está unido también al fenómeno de la relativización(116). Acabamos de indicar que la función subvertidora de la sociología contribuía a explicitar el hecho de que las estructuras sociales en las que vivimos, las "definiciones oficiales" de la realidad son, simplemente, unas de las muchas que hubieran sido posibles. Esta constatación va directamente ligada a la toma de conciencia de la precariedad y relatividad de todo mundo social humano(117).

Aunque es toda la sociología la que se encuentra profundamente conectada con el problema del relativismo, la relación es mucho más evidente en el caso de la S. del C., puesto que es en esta rama donde se estudia a fondo el carácter construido de lo que los seres humanos llaman realidad. La S. del C. contribuye a mostrarnos la pluralidad de mundos sociales contruidos por el hombre y analiza las "estructuras de plausibilidad" que hacen posible el mantenimiento de dichos mundos.

Esta gran variedad nos da potencialmente la sensación de que nuestra propia cultura, incluyendo sus valores básicos, es relativa en espacio y tiempo. La posibilidad que el hombre moderno tiene -a diferencia del tradicional- de cambiar de un estrato a otro, de viajar y contrastar culturas con comportamientos y normas éticas tan diversas, aumenta todavía más este efecto relativista. El individuo moderno puede pasar no sólo a través de diversos grupos sociales, sino de

"universos intelectuales" cambiantes.

No es extraño, pues, dice Berger, que "en vista de esta fluidez general de las maneras de ver el mundo, nuestra época se caracterice por una constante transformación" (118). Parece como si el hombre moderno, especialmente el que tiene un nivel más elevado de educación, se encontrara en un estado perpetuo de duda acerca de su propia naturaleza y la del universo en que vive. De esta manera, el conocimiento de la relatividad, en otras épocas patrimonio de unos pocos intelectuales, penetra en todas las capas de la sociedad.

El conocimiento sociológico contribuye, pues, a poner de relieve que no sólo las identidades personales, sino también las ideas son relativas a posiciones sociales específicas. "Este motivo relativizante es una de las fuerzas motrices fundamentales de la actividad sociológica" (119).

Sin embargo, Berger piensa que el problema del relativismo, provocado en gran parte por la profundización de las perspectivas abiertas por la S. del C., no puede ser resuelto por ella. "La sociología no puede arbitrar entre sistemas de significado en conflicto mediante el intento de llegar a la verdad última. Supuesto que este arbitraje sea posible, la tarea debe encomendarse a la filosofía, ética o teología (120).

Nuevamente Berger está convencido de que esto es así por la particular estructura de pertinencia que corresponde a una ciencia empírica. Existen, no obstante, incluso dentro de los estrechos márgenes de referencia sociológicos, algunas vías por las que puede trascenderse el relativismo del mundo social. Berger razona esto del siguiente modo:

"La comparación es parte integrante de la empresa sociológica. Si el sociólogo compara diferentes

sociedades entre sí y sus diferentes sistemas de significado supone ipso facto que existe un plano en el que es posible esta comparación y esto es parte de la estructura de pertinencia sociológica. Esto supone que todas las sociedades humanas tienen algo en común y esto es ya una cierta trascendencia del relativismo radical que, si se adoptara, imposibilitaría toda comparación" (121).

En el caso de la sociología piensa Berger que la comparación es posible en el plano de los universales de la vida humana y de sus configuraciones de acción, o bien, el plano de la condición humana. Se presupone, pues, una comunidad humana que aparece siempre, a pesar de la desconcertante variedad de las construcciones sociales.

Llegados aquí nos hallamos ya situados, según Berger, en las puertas de la filosofía y, por tanto, la sociología debe iniciar un respetuoso silencio. Serán la filosofía, la ética o la teología quienes deban confrontarse abiertamente con el problema de la verdad y de una superación auténtica del problema relativista.

Así pues, la comprensión sociológica, tal como Berger la entiende, nos proporciona un cierto grado de escepticismo respecto a la realidad social objeto de sus estudios. Escepticismo que no debe entenderse únicamente en su faceta negativa, sino como fuente de anti-dogmatismo y como un inestimable apoyo para la superación de cualquier tipo de fanatismo.

Es posible que en algunos casos, reconoce Berger, este escepticismo venga asociado con un cierto cinismo mal intencionado. Pero también caben otras actitudes. La que él postula intenta combinar una cierta dosis de compasión (en el sentido más positivo del término) con el drama social

humano, un compromiso limitado con las diversas situaciones sociales y un sentido de lo jocoso del carnaval del hombre(122). Tales actitudes se encuentran a la base de lo que él entiende como una concepción "humanista" de la sociología.

"Sin duda, dice Berger, la sociología no puede conducir por sí misma al humanismo, como no le es posible generar una antropología adecuada. Pero la comprensión sociológica puede ser parte importante de cierto sentido de la vida peculiarmente moderno, que posee su propio prototipo de compasión y que puede constituir la base de un humanismo genuino. Este humanismo al que puede contribuir la sociología no hace ondear fácilmente estandartes; es un humanismo que recela de un entusiasmo y de una seguridad excesivos. Es algo intranquilo, inseguro, vacilante, consciente de su propia fragilidad, circunspecto en sus afirmaciones morales. Pero esto no quiere decir que no pueda comprometerse apasionadamente en aquellos puntos que conciernen a sus percepciones fundamentales de la naturaleza íntima de la existencia humana"(123).

La sociología es, pues, una **disciplina humana**, que se ubica junto a las ciencias que tratan del hombre en cuanto hombre. Por eso, debe desenvolverse en diálogo permanente con otras disciplinas humanas y muy particularmente con la filosofía y la historia. Si así no sucede, pierde su propio objeto de investigación. Este objeto es la **sociedad** como parte del mundo humano, hecho por hombres, habitado por hombres y que, a su vez, forma hombres en un proceso histórico continuo.

2.2.3. Conclusión

Como ha podido observarse, entre las ideas que conforman la

concepción bergeriana de la ciencia y la sociología hay algunas con una incidencia muy especial en relación al problema del relativismo y que, por tanto, deberán ser objeto de ulterior análisis y profundización. A modo de conclusión, podemos extraer como particularmente significativas las siguientes:

1. La visión de la ciencia como un sistema cognitivo fruto de la construcción social y, por tanto, sometido a la relatividad y precariedad de toda construcción humana, según se explicitará en el desarrollo de la S. del Conocimiento.
2. La reiterada insistencia bergeriana en la imposibilidad de un acceso directo a la realidad y la insoslayable necesidad de la interpretación, así como el importante subrayado de la "doble hermenéutica", característica de las CC. SS.
3. El empeño explícito de Berger en desmarcarse de dos extremos de comprensión de la objetividad en la ciencia social igualmente rechazables: el positivismo, que pretende soslayar la interpretación, y el relativismo radical que, para salvaguardarla, está dispuesto incluso a la renuncia a la misma objetividad.
4. El énfasis en relacionar la posibilidad de la objetividad con la adecuada utilización de una estructura de pertinencia que incluye como dos de sus rasgos centrales su carácter público (intersubjetividad) y el ideal maxweberiano de la neutralidad axiológica.
5. La explícita adhesión al "agnosticismo metodológico", que presupone una concepción no totalista y relativa de la ciencia social, por cuanto ésta no puede dirimir cuestiones éticas ni proporcionar "conocimientos de salvación".

6. La inseparable relación que cabe establecer entre las CC. SS. en general y la sociología en particular con el problema del relativismo, por su indiscutible contribución al cuestionamiento de las definiciones universales y tradicionalmente vigentes de la realidad.

7. La necesaria complementariedad de la filosofía, ética, teología, para resolver la cuestión de la verdad, que no puede ser afrontada con garantías desde una disciplina que pretenda mantenerse en los estrictos límites de su carácter empírico.

8. La posibilidad de ofrecer, pese a lo anteriormente dicho, alguna vía de trascendencia del problema relativista desde la misma praxis concreta de una ciencia empírica como la sociología.

No obstante, sin minusvalorar la importancia de estas ideas, la comprensión más cabal de la relación que pueda establecerse entre la obra bergeriana y el problema del relativismo exige que nos adentremos en el sugerente mundo de su S. del C.

2.3. La Sociología del Conocimiento bergeriana.

El año 1966, junto con Thomas Luckmann, Berger publica el que será probablemente su libro más decisivo, influyente y conocido: *La construcción social de la realidad* (124). Esta obra que pretende ser, según sus mismos autores reconocen, un "tratado sobre S. del C." (así reza al menos el subtítulo en el original inglés) nos va a servir de base imprescindible para conocer su visión de la disciplina en cuestión.

La obra se estructura en una Introducción, tres secciones y un breve apartado dedicado a conclusiones. En la Introducción

se realiza un rápido recorrido histórico por la S. del C. y se propone, al final de la misma, un nuevo concepto de la disciplina, aclarando las razones de dicha propuesta.

La sección 1 puede entenderse como los necesarios prolegómenos filosóficos al tema central del libro. Se efectúa en ella un "análisis fenomenológico" de la realidad de la vida cotidiana, siguiendo muy de cerca la metodología y aparato conceptual de Alfred Schütz (125).

En las secciones 2ª y 3ª aparecen los contenidos nucleares del trabajo al expayar los dos grandes momentos de la dialéctica social: la sociedad como realidad objetiva y subjetiva, es decir, el hombre en la sociedad y la sociedad en el hombre (126).

Finalmente, se ofrecen unas conclusiones en las que se subraya la novedad del objeto de la S. del C. en su propuesta, la relación de esta disciplina con otras afines y el papel que ocupa dentro de la sociología en general.

2.3.1. El problema de la definición.

Va hemos indicado en el capítulo anterior, al contextualizar la S. del C. y hacer un breve recorrido por las circunstancias de sus orígenes, que uno de los problemas básicos con el que sus cultivadores se han encontrado es el de su definición. No es extraño, por ello, que Berger y Luckmann se lo planteen también como cuestión previa.

Nuestros autores tienen la impresión, al revisar la historia de la disciplina, de que el interés de la S. del C. "se ha centrado en cuestiones epistemológicas y de historia intelectual" (127). Esto les parece inadecuado y de ahí el desmarque que protagonizan, respecto a su objeto de

estudio, con la tradición anterior.

Berger y Luckmann pretenden hacer de la S. del C. una disciplina empírica. Ahora bien, las cuestiones epistemológicas, por muy importantes que sean, no corresponden al ámbito de una sociología empírica y, consiguientemente, deberán descartarse. Serán en adelante objeto de la metodología de las CC.SS. y, por tanto, de la filosofía (128).

A nadie se le oculta que esta opción pretende un propósito delimitador pero, desde luego, se presenta altamente discutible. Ya comentaremos más adelante por qué.

Hay, además, un segundo motivo de discrepancia respecto a la comprensión del objeto de la disciplina que se había seguido hasta entonces. Los teóricos anteriores se habían ocupado del estudio de la determinación u origen social de las ideas. Berger y Luckmann no excluyen esto pero lo consideran insuficiente.

Desde su punto de vista, la S. del C. debe ocuparse de *todo* lo que se considera conocimiento en la sociedad. Y ese *todo* abarca bastante más que las puras ideas. Veámoslo con sus propias palabras:

"Es debilidad natural de los teorizadores exagerar la importancia del pensamiento teórico en la sociedad y en la historia. Por eso, se hace indispensable corregir esta equivocación intelectual. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas o filosóficas o aun mitológicas no agotan lo que es "real" para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la S. del C. debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente "conoce" como "realidad" en su vida cotidiana, no teórica o preteórica. Dicho de otra

manera, el "conocimiento del sentido común" más que las "ideas" debe constituir el tema central de la S. del C. Previamente este conocimiento constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir. La S. del C. debe, por tanto, ocuparse de la construcción social de la realidad" (129).

Así pues, como afirma González García (130), el objeto de la S. del C. para Berger/Luckmann plantea, al mismo tiempo, una reducción y una ampliación respecto de lo que había sido considerado hasta el momento. Por un lado, dejan conscientemente fuera las cuestiones epistemológicas; por otro, consideran que deben ser estudiadas dentro de la disciplina no solamente las "ideas" o conocimientos más teóricos poseídos por una sociedad, sino todo aquello que, en una determinada sociedad, se considere conocimiento.

El juicio de valor que esta propuesta nos merece, tanto en lo que se refiere a la ampliación como a la reducción, nos lo reservamos para más adelante.

Nos situamos así ante los prolegómenos filosóficos que Berger y Luckmann consideran necesarios para su teorización posterior.

2.3.2. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana.

Dada la delimitación del objeto de la disciplina que acabamos de ver, no es extraño que nuestros autores comiencen su trabajo por el análisis del conocimiento de la vida cotidiana. Tal análisis se realizará de la mano del "método fenomenológico" que ellos se atreven a catalogar de "método puramente descriptivo y como tal empírico" (131).

Conviene matizar además que el análisis fenomenológico que realizan utiliza, como ya se ha indicado, el aparato conceptual y metodológico de A. Schütz, que había sido su maestro en la *New School for Social Research*. Dígase esto en aras de la claridad pues, como es bien sabido, se han dado múltiples maneras de practicar la descripción fenomenológica, lo cual, dicho sea de paso, nos hace dudar de que se trate solamente de una pura descripción.

Lo primero que se desprende de este análisis es que la conciencia (no se olvide el decisivo papel de ésta en la reflexión fenomenológica) es capaz de moverse en diferentes esferas de realidad: el mundo consiste en "realidades múltiples", entre las que una se presenta como la realidad por excelencia: la de la vida cotidiana (132). Esta realidad cotidiana es aprehendida por el sujeto como realidad ordenada y, en cierto modo, objetivada, participando de la evidencia de lo que se da por supuesto (133). Aparece además como dotada de sentido, gracias al lenguaje que todos compartimos.

La realidad de la vida cotidiana está dominada por lo que se puede llamar el "motivo pragmático" (134). Se organiza en torno al "aquí y ahora" de nuestro cuerpo y nuestro presente, pero puede extenderse, a partir de este aquí y ahora, a más amplios fenómenos. Esta realidad cotidiana, al igual que el lenguaje, es intersubjetivamente compartida. Además, se da por establecida como realidad, es decir, en condiciones normales, no ofrece ningún tipo de dudas, se impone por sí sola, aunque no todos sus aspectos sean igualmente no problemáticos.

Por supuesto, en este ámbito de la existencia cotidiana, la experiencia de cada uno está abierta a otras realidades. Por ejemplo, podemos pasar a la experiencia religiosa, estética, contemplativa etc., pero, a la luz de la

realidad por excelencia, estas otras realidades se presentan como "zonas limitadas de significado" (135).

La vida cotidiana está enraizada en la temporalidad, que conlleva una historicidad inevitable. La temporalidad e historicidad personales pueden ser experimentadas a través de la memoria. Además, merced al lenguaje, que compartimos con otros semejantes, tenemos la posibilidad de trascender el "aquí y ahora" espacio-temporal, de tender puentes entre diferentes zonas dentro de la realidad e integrarlas en un "todo significativo" (136).

De esta forma, podemos ascender a regiones inaccesibles a la experiencia cotidiana y construir enormes edificios de representación simbólica (religión, filosofía, arte, ciencia) que llegan a alcanzar su propia consistencia objetiva, gracias al proceso de objetivación, ínsito en el proceso cultural humano del que pronto nos ocuparemos (137).

Puesto que la vida cotidiana -como ya se ha indicado- está dominada por el "motivo pragmático", el llamado "conocimiento de receta", ocupa un lugar prominente. Es decir, nos especializamos en aquellos conocimientos que más nos afectan pragmáticamente según nuestras propias "estructuras de relevancia o pertinencia" (138). Y, dado que éstas son diferentes para cada persona, se produce lo que Berger y Luckmann llaman, siguiendo a Schütz, la "distribución social del conocimiento" (139).

Son, pues, esta multitud de conocimientos sencillos que conforman nuestra vida cotidiana los que también deben integrar de una forma destacada el objeto de la S. del C. A ellos se referían de una manera particular en el apartado anterior, cuando proponían la ampliación de dicho objeto.

De cuanto antecede, y a modo de conclusión, podemos deducir que, cualquier análisis del proceso social deberá partir, de

modo inexcusable, de su "Sitz im Leben", del asiento en la vida, que ya habían tematizado los historicistas.

2.3.3. La sociedad como realidad objetiva.

Comienza en este momento lo que nuestros autores van a llamar la "dialéctica del proceso cultural" (140). El término dialéctica, de tan ricas connotaciones filosóficas, debe entenderse en este contexto como prácticamente sinónimo de interactuación, interpenetración o intercambio. Así pues, la dialéctica socio-cultural a que estamos aludiendo se concretiza en el doble principio de que "el hombre crea la sociedad pero, correlativamente, la sociedad crea al hombre".

Precisamente, un aspecto central de la S. del C. que estamos considerando será mostrar de qué forma es esto cierto. Lo que implicará un análisis pormenorizado de procesos tan importantes como la externalización, institucionalización, objetivación, legitimación, internalización, socialización, subjetivación... por no citar más que algunos de los conceptos-clave de un proceso total, que, por ser dialéctico, debe ser leído en ambas direcciones.

Va hemos sugerido en otro lugar que el proyecto sociológico bergeriano (también su S. del C.) es bastante ecléctico (141). La puesta en marcha del proceso indicado arranca de las consideraciones de la antropología filosófica alemana del presente siglo, particularmente de los desarrollos y teorizaciones de Gehlen y Plessner. Desde supuestos de ambos autores se constata que el hombre, a diferencia del animal que vive en un "mundo cerrado", habita un "mundo abierto"; está menos especializado instintivamente y necesita de un período extrauterino para completar su desarrollo (142).

Entre nosotros, Roß carballo ha tematizado también esta misma idea aludiendo a la imprescindible complementariedad de un útero cultural donde el individuo pueda advenir a su condición de persona (143).

Así pues, el proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una inter-relación con un ambiente, tanto natural como humano, constituido por el conjunto de "otros significantes" que le rodean (144). Aparece así otra de las importantes fuentes de inspiración del pensamiento sociológico bergeriano: la psicología social de G.H. Mead.

Dada la esencial plasticidad del ser humano, habrá tantas maneras de llegar a ser hombre como culturas o formas de vida modelen los diferentes desarrollos. Por lo tanto, se da por sobreentendido, que el organismo y, más aún, el yo no pueden entenderse adecuadamente si se los separa del contexto social particular en que se formaron. El *homo sapiens* es, siempre e inevitablemente, *homo socius*.

Queda, pues, suficientemente claro que todo individuo se constituye como persona dentro de un orden social dado (145). Nunca se ponderarán del todo las importantes consecuencias psicológicas e incluso epistemológicas que de aquí se derivan. Ahora bien, si el orden social es tan singularmente decisivo en la constitución de la persona, la pregunta clave que debemos plantearnos es: ¿cómo surge el orden social?

La respuesta de Berger/Luckmann no se hace esperar: el orden social es un producto humano; algo realizado por el hombre en el curso de su continua externalización. Esta constituye una necesidad antropológica, fundada en la deficiente dotación biológica del hombre. No se olvide la caracterización gehleniana del hombre como "totalidad de deficiencias" (146).

El ser humano para poder sobrevivir como individuo y como especie, se ve envuelto en la ineludible necesidad de actuar, de exteriorizar o externalizar determinados comportamientos. Pero toda actividad humana está sujeta a la habituación, que comporta la ventaja psicológica de restringir las opciones y torna innecesario volver a definir cada situación de nuevo. La habituación supone, pues, un ahorro de esfuerzo mental y físico y suple, en cierto modo, el insuficiente bagaje instintivo humano, como vio también acertadamente el mismo Gehlen (147).

La habituación antecede siempre a toda institucionalización. Esta aparece cada vez que se da una "tipificación recíproca" de acciones habitualizadas por diferentes tipos de actores (148). Toda institución implica historicidad (no se construyen en un instante, sino en el curso de una historia compartida) y control (se canaliza el comportamiento humano en una dirección determinada en oposición a otras muchas que podrían darse teóricamente).

El mundo institucional es, en sus comienzos, siempre precario y rudimentario. Poco a poco, se va espesando y puede ir alcanzando una mayor solidez. Cuando esto ocurre, decimos que se ha objetivado (149). Tal objetivación llega a convertir los usos y comportamientos meramente opcionales en algo incontestable e inamovible, incluso, en ocasiones, para sus propios creadores. Se ha llegado entonces al fenómeno que Berger/Luckmann denominan reificación que no es sino "la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos" (150).

No obstante, el carácter de incontestabilidad e inmutabilidad es mucho más evidente para los receptores. Efectivamente, para éstos, el mundo institucionalizado y objetivado aparece como una "realidad

dada" que alcanza el grado de solidez del mundo de la naturaleza. Tenemos ya constituido un "mundo social" que, como se ha visto, ha sido fruto de una pura construcción humana.

De esta manera, para el niño, en su fase de socialización, a la que luego nos referiremos más detenidamente, todas las instituciones aparecen como dadas, inalterables y evidentes por sí mismas. Adquieren la fuerza y contundencia de los datos empíricos. En este momento, el mundo institucional es experimentado como *realidad objetiva*. Pero es evidente que, aunque llegue a olvidarse, esta objetividad es un producto social.

Más adelante se verá que este producto humano -el mundo social construido por el hombre, que alcanza un grado de objetividad independiente de su creador- es *internalizado*, con lo cual se cerrará el círculo dialéctico de la sociedad: la sociedad es un producto humano; la sociedad es una realidad objetiva; el hombre es un producto social (151). Cualquier análisis del mundo social que omita alguno de estos tres momentos resultará distorsionado.

El mundo así institucionalizado y objetivado requiere *legitimación*, o sea, diversos procedimientos con los que poder explicarse y justificarse (152). En una primera instancia, el lenguaje proporciona el instrumento legitimador que necesita el mundo social objetivado. Puede esto llamar la atención, pero debemos tener en cuenta que la legitimación no sólo se encuentra en complejos sistemas teóricos, sino, a veces, en conocimientos primarios y pre-teóricos, que constituyen la suma total de lo que todos saben sobre un mundo social.

Y esta sabiduría acerca del propio mundo está plasmada en el lenguaje, que es la condensación de toda la cultura de una determinada colectividad. Acceder, pues, al mundo del lenguaje significa alcanzar el mundo de significaciones y sentidos del

grupo en que nos encontramos situados. Gracias al lenguaje vamos interiorizando y haciendo nuestro un concreto mundo social con todos los conocimientos pre-teóricos y pautas de comportamiento que lleva consigo.

Situarse fuera de ese mundo social significa una "desviación de la realidad" fruto de la depravación moral, enfermedad mental o ignorancia, según los casos.

La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que "constituye una objetivación de significado de segundo orden" (153). Su función es lograr que las objetivaciones de primer orden, ya institucionalizadas, lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles.

Normalmente, las legitimaciones no son necesarias en la primera fase de la institucionalización, sino que surgen cuando las objetivaciones se transmiten a una nueva generación. A quienes desconocen el origen de las instituciones en que se encuentran inmersos, hay que ofrecerles explicaciones y justificaciones. Es precisamente este proceso de explicación y justificación del porqué de los usos y costumbres de la colectividad, lo que constituye la legitimación.

En toda legitimación cabe distinguir un elemento cognoscitivo y otro normativo. Por el primero, se atribuye validez cognoscitiva a los significados objetivados; por el segundo, se adjudica dignidad normativa a sus imperativos prácticos (154).

En cualquier sociedad que consideremos, se pueden distinguir analíticamente diversos niveles de legitimación. Berger y Luckmann diferencian cuatro niveles que presentan un orden ascendente (155).

Hay una legitimación incipiente que aparece tan pronto como se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana (ya hemos hecho alusión poco más arriba al papel legitimador del lenguaje). Pero, intentando precisar más, el primer nivel de legitimación está constituido por todas las afirmaciones tradicionales sencillas referentes al "así se hacen las cosas" y otras por el estilo. Se trata de un nivel legitimador que se adquiere, de forma inconsciente y prácticamente imperceptible, a través de la socialización primaria. Es, por supuesto, un nivel pre-teórico, sobre el que descansarán todas las teorías subsiguientes.

El segundo nivel de legitimación está constituido por proposiciones teóricas en forma rudimentaria y esquemas explicativos pragmáticos: proverbios, máximas morales, sentencias, leyendas... Podría sintetizarse en lo que más comúnmente denominamos "filosofía popular", que no es sino la plasmación a través del tiempo de ciertas intuiciones de la gente sencilla, que se han ido confirmando con los hechos.

El tercer nivel de legitimación está ya formado por teorías explícitas por las que un sector institucional se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado. Se trata de un nivel elaborado por personal especializado y que se transmite por procedimientos formalizados de iniciación.

Finalmente, el cuarto nivel de legitimación es situado por Berger/Luckmann en lo que para algunos es uno de los conceptos-clave dentro de la elaboración teórica de su S. del C.: "los universos simbólicos" (156).

Dada la importancia de este concepto (también nosotros estamos convencidos de su decisiva trascendencia en la obra bergeriana) vamos a analizarlo un poco más detenidamente. Por "universo simbólico", de acuerdo a su definición textual, cabe

entender lo siguiente:

"Todo cuerpo de tradición teórica que integra zonas de significado diferentes y abarca el orden institucional en una totalidad simbólica"(157).

Los "universos simbólicos" realizan importantes funciones tanto en el plano individual como colectivo. En primer lugar, tienen un carácter *nómico* u *ordenador*. (El concepto de *nomos* u *orden* es también central en la obra de Berger y es situado por él en la raíz de prácticamente todos los comportamientos humanos). El "universo simbólico", pues, aporta el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia biográfica; ordena y, por ende, legitima los roles cotidianos, las prioridades y procedimientos operativos colocándolos en el contexto del marco de referencia más general que pueda concebirse.

Realiza incluso una importante función *nómica* respecto al hecho insoslayable de la muerte. Y al hacerlo, manifiesta con la más rotunda claridad su potencia trascendente. Por supuesto, tiene también un valor *nómico* para los acontecimientos colectivos. Ayuda a situarlos dentro de una unidad coherente que incluye pasado, presente y futuro. En definitiva, realiza la función permanente de liberarnos tanto individual como socialmente, contra los terrores de la *anomia*. Esta función reviste particular importancia si se tiene en cuenta que, para Berger, el orden es un imperativo ineludible de la vida social e individual, que tiene casi la fuerza de un instinto. Hasta tal punto que, en casos extremos, el hombre puede preferir la muerte a la vida en un mundo *anómico* (158). (Recuérdense los suicidios *anómicos* durkheimianos, de quien, por otra parte, toma Berger el concepto).

Desde luego, el universo simbólico, considerado como

construcción cognoscitiva es teórico, incluso cuando se lo sostiene con sencillez. Como el resto de construcciones sociales, necesitan ser mantenidos y esto se hace más necesario cuando, por diversas razones, se convierten en un problema. Esto puede ocurrir, por ejemplo, cuando grupos significativos de personas que, hasta un momento determinado, han compartido un mismo "universo" empiezan a otorgar su confianza a "definiciones alternativas de la realidad" (159).

Ante esto, las "definiciones oficiales" (las que siguen manteniendo el universo simbólico anterior) deben ser reforzadas.

El reto de la validez del propio universo es aún más fuerte cuando se trata de enfrentarse a otra colectividad o cultura con un "universo simbólico" diferente. En ambos casos (desviación de un grupo o confrontación directa con otra cultura) se deben utilizar mecanismos conceptuales (160), en ocasiones altamente complicados, que puedan defender con éxito la validez del propio universo simbólico. Sin olvidar que, a veces, el triunfo de uno u otro no se decide por la fuerza de los argumentos sino por otro tipo de razones.

Entre los principales mecanismos conceptuales que han existido históricamente para el mantenimiento de universos simbólicos se pueden destacar la mitología, teología, filosofía, ciencia (161).

Todos ellos, que se han dado en diferentes fases y sociedades, se distinguen entre sí por sus características peculiares y su grado más o menos amplio de sofisticación. Sería muy largo extenderse en un desarrollo adecuado de cada uno de ellos, pero es evidente que cada época ha tenido sus particulares preferencias, aunque el hombre medio occidental actual se incline por el

científico, ignorando quizá otras más profundas motivaciones que siguen subyaciendo en él (162).

Estos mecanismos conceptuales para el mantenimiento de universos simbólicos pueden utilizarse con dos aplicaciones fundamentales: la terapia y la aniquilación (163). La terapia comporta la aplicación de mecanismos conceptuales para asegurarse que los desviados, de hecho o en potencia, permanezcan dentro de las definiciones institucionalizadas de la realidad o para impedir que los habitantes de un universo dado "emigren".

La aniquilación, por el contrario, utiliza un mecanismo conceptual para liquidar todo lo que esté fuera de un universo determinado, es decir, niega la realidad de cualquier fenómeno o interpretación que no encaje dentro de ese universo.

En una determinada fase de la evolución de una colectividad un universo simbólico puede aparecer fuerte, establecido y sin fisuras. Pero no se debe olvidar que los "universos", por ser contruidos socialmente, pueden cambiar y ser modificados. Tal cambio puede darse por diferentes razones.

En el pasado ha sido frecuente la existencia de sociedades con monopolios simbólicos (164), es decir, un grupo de expertos detentaba las "definiciones oficiales de la realidad". Berger reitera a lo largo de toda su obra que uno de los rasgos peculiares de la modernidad frente a las sociedades tradicionales es, precisamente, la necesidad de elección a la que el hombre actual se ve compelido como consecuencia de la existencia de pluralismos simbólicos (165).

Históricamente, la mayor parte de monopolios simbólicos han sido religiosos y, además, con una clara tendencia conservadora, en el sentido de que, una vez lograda la adhesión

a un determinado universo, se tiende a que la colectividad siga manteniéndola.

Esto nos aproxima al fenómeno de la ideología, de tan vasta tradición dentro del pensamiento marxista y la S. del C. Para Berger, cabe entenderla como "toda definición particular de la realidad, anexionada a un interés de poder concreto" (166).

No obstante, y como ya se ha sugerido, es muy difícil que hoy un determinado universo se imponga, porque vivimos en una sociedad pluralista, que fomenta el escepticismo y la innovación y, por ende, resulta inherentemente subversiva para la realidad ya establecida del "statu quo" tradicional (167). En el seno de esta sociedad pluralista caben diferentes "submundos" con definiciones de la realidad y características específicas: intelectuales, marginales, revolucionarios, sectas religiosas, etc. (168).

Lo que sigue siendo importante no perder de vista es que los universos simbólicos - por muy sólidos que en un determinado momento puedan parecer- son construcciones humanas; su existencia se basa en la vida y adhesión de individuos concretos y, fuera de esas vidas, carecen de existencia empírica.

Su fuerza radica en la solidez de la adhesión de sus partidarios y, despojados de esa adhesión, pueden diluirse como un azucarillo en el agua.

Ha quedado, pues, evidenciada la primera afirmación de la dialéctica del proceso social: la sociedad es un producto humano. Resta, a continuación, hacer palpable la segunda: el hombre es un producto social.

2.3.4. La sociedad como realidad subjetiva.

El proceso descrito en el apartado anterior, donde hemos subrayado muy especialmente los momentos de externalización, objetivación y legitimación, quedaría incompleto sin el complemento de la internalización.

En la vida de todo individuo existe una secuencia temporal en cuyo curso el individuo es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad. El punto de partida de este proceso de participación lo constituye la *internalización* que puede entenderse como: "la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí" (169).

Por la internalización llegamos a la comprensión de los propios semejantes y del mundo en cuanto realidad significativa y social.

El proceso ontogenético por el cual se realiza la internalización se denomina *socialización*, que es, por tanto, "la introducción de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él" (170). Como ha puesto de relieve la psicología social, todo individuo, en su evolución ontogenética, atraviesa primero por una *socialización primaria* (la que tiene lugar en la niñez) y después por la *secundaria* (cualquier proceso posterior por el que se accede a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad) (171).

Por la socialización primaria, la más decisiva en la vida del individuo, éste internaliza el mundo objetivo, tal como es "filtrado" para él por los "otros significativos" (172). Tal filtración surte su efecto cuando el sujeto experimenta un

proceso de identificación con esos otros. El mundo así internalizado adquiere las características de objetividad y estabilidad a que nos hemos referido en el apartado anterior.

Conviene, no obstante, tener en cuenta que, por muy importante que sea el grado de socialización, siempre quedan en la persona resquicios que no han sido socializados. Esto es lo que explica que "mundo subjetivo" y "mundo objetivo" no coincidan totalmente y quede abierta la posibilidad del cambio; por eso la simetría que existe entre la realidad objetiva y la subjetiva nunca constituye un estado de cosas estático y definitivo (173).

Las particulares circunstancias que rodean la socialización primaria hacen que los factores internalizados gracias a ella en el sujeto adquieran una fuerza inusitada. En efecto, el mundo de nuestras vivencias infantiles es el que más profundamente se graba y el que retorna constantemente en diferentes etapas de la vida.

Pero no en todas las sociedades son los mismos los contenidos internalizados, aunque pueden detectarse ciertos elementos comunes. Por ejemplo, el lenguaje como elemento fundamental, merced al cual tenemos acceso al mundo, y, junto con el con el lenguaje, diversos esquemas motivacionales e interpretativos y los rudimentos del aparato legitimador (174).

Además de la socialización primaria, existe la secundaria, por la cual internalizamos realidades parciales que contrastan con el "mundo básico" adquirido en la primaria. Contienen también elementos normativos, afectivos y, desde luego, cognoscitivos.

No obstante, por sus peculiares características, los

aspectos internalizados en una socialización secundaria nunca son investidos por el sujeto del mismo grado de objetividad y solidez que los de la primaria.

Quizás por ello, cuando queremos conseguir en un sujeto un fuerte grado de identificación con determinadas ideas, adoptamos unas circunstancias de aprendizaje similares a las que se dan cuando tiene lugar la socialización primaria (175).

La realidad subjetiva -internalizada por la socialización primaria y secundaria- debe ser mantenida para que el sujeto no incurra en la anomia subsiguiente o en crisis, más o menos fuertes, de identidad y sentido.

En este contexto, conviene distinguir dos tipos generales de mantenimiento de la realidad: mantenimiento de rutina y mantenimiento de crisis (176).

En la vida cotidiana la realidad subjetiva es mantenida a través de un "aparato conversacional" donde los "otros significantes" juegan un papel fundamental. En general, el mantenimiento de la realidad subjetiva depende de que funcionen adecuadamente lo que podemos llamar "estructuras de plausibilidad" o "conjunto de procesos y factores que hacen aceptable el mundo que hemos internalizado" (177).

Para las personas normales se hace muy difícil el mantenimiento de la realidad subjetiva en la vida cotidiana si no se cuenta con el apoyo de unas adecuadas "estructuras de plausibilidad".

En situaciones de crisis se utilizan esencialmente los mismos procedimientos que en situaciones normales, sólo que las confirmaciones de la realidad tienen que ser explícitas

e intensivas.

Pese a todo y, aunque se den serios esfuerzos para el mantenimiento de la realidad subjetiva, ésta puede llegar a transformarse. Evidentemente, la transformación puede ser más o menos amplia. Conviene subrayar, por su importancia, un caso donde la transformación es casi total. Dicho con una expresión gráfica, el individuo llega a una especie de "permutación de mundos". Tal fenómeno es lo que Berger llama "alternación", que ya había tratado en su *Invitación a la Sociología* (178).

La alternación requiere procesos de re-socialización que se asemejan a los de la socialización primaria, porque, radicalmente, tienen que volver a atribuir acentos de realidad a los nuevos contenidos y deben reproducir, en gran medida, la identificación fuertemente afectiva de los elencos socializadores típicos de la niñez.

Este proceso de *alternación* necesita unas condiciones especiales tanto *sociales* como *conceptuales*. La condición *social* más importante consiste en disponer de una *estructura de plausibilidad* eficaz, o sea, de una base social que sirva como "laboratorio" de transformación (179).

El prototipo histórico de la alternación es la *conversión religiosa* al fin y al cabo la alternación consiste en eso, en una transformación o cambio, metánoia, de mundos). Modernamente, dos formas típicas de alternación pueden ser el *adoctrinamiento político* y la *psicoterapia*.

El requisito *conceptual* más destacado consiste en disponer de un aparato legitimador para toda la serie de transformaciones. La realidad o mundo antiguo debe volver a re-interpretarse dentro del aparato legitimador de la nueva realidad.

En la re-socialización o alternación el pasado se reinterpreta conforme con la realidad presente, con tendencia a retroyectar al pasado diversos elementos que, en ese entonces no estaban subjetivamente disponibles. De ahí el aserto bergeriano de que recordar es siempre interpretar. No hay nunca una recuperación de las "puras" vivencias tal como fueron entonces (180).

Se debe tener en cuenta que la socialización siempre se efectúa en el contexto de una estructura social específica. Tanto su contenido como su grado de éxito tienen condiciones y consecuencias socio-estructurales. Cabe una "socialización de éxito" -alto grado de simetría entre la realidad objetiva y subjetiva- y una "socialización deficiente" -asimetría entre la realidad objetiva y subjetiva (181). Tanto una como otra resultan imposibles de forma completa.

El éxito máximo probablemente ocurre en sociedades con una división sencilla del trabajo y una distribución mínima del conocimiento. Por el contrario, la socialización deficiente puede ser resultado de la heterogeneidad en los elencos socializadores. Cuando tal cosa ocurre, se dispone de múltiples "mundos" discrepantes y sobreviene una conciencia general de la relatividad de todos esos mundos, incluyendo el propio, el cual, a partir de ese instante, deja de ser el mundo, el único posible, y se aprehende como un mundo más entre todos los que son posibles (182).

Esta última es la situación cada vez más típica de la sociedad industrial contemporánea. Y de ahí que el hombre moderno sea en proporción cada vez mayor víctima del llamado "vértigo de la relatividad" (183), que afecta no únicamente a sus nociones sobre diferentes aspectos de la realidad, sino incluso al sentido de su propia identidad.

En definitiva, la S. del C. bergeriana proporciona un complejo entramado teórico para explicar lo que nuestro autor reiteradamente denomina la *dialéctica del proceso social*: el hombre crea la sociedad e, inversamente, la sociedad crea al hombre. Ninguno de ambos aspectos puede obviarse si queremos obtener una explicación cabal del fenómeno social.

2.3.5. Conclusión.

Como en su momento quedó indicado, la concepción que Berger y Luckmann mantienen sobre la S. del C. supone al mismo tiempo una *ampliación* y una *reducción* en relación con la visión sostenida por los cultivadores clásicos de la disciplina.

Por un lado, ampliación del tipo de ideas cuyo condicionamiento social debe estudiarse: no sólo las teóricas, filosóficas o científicas, sino también las preteóricas, propias del conocimiento de la vida cotidiana. Por otro lado, reducción de las cuestiones a tratar. La S. del C. debe plantearse cómo se forma el conocimiento en la sociedad y debe dejar de lado la cuestión de si ese conocimiento es además *válido* u *objetivo*. Hay que excluir, por tanto, las consideraciones epistemológicas en una disciplina que pretende funcionar como ciencia empírica.

Siguiendo a González García (184), estamos de acuerdo con la ampliación propuesta. Efectivamente, hay una excesiva tendencia, no sólo en la S. del C. sino en todas las disciplinas intelectuales, a sobrevalorar la importancia de los aspectos más teóricos y marginar los relacionados con la vida cotidiana. Quizás sea una deformación profesional que convenga ir subsanando.

Respecto a la reducción, el problema es bastante más arduo y necesita una mayor profundización que más adelante abordaremos. Por el momento baste señalar que el mismo objetivo central de nuestro trabajo patentiza que lo que a nosotros más nos preocupan son las consecuencias epistemológicas derivables de la elaboración que en materia de S. del C. han llevado a cabo Berger y Luckmann.

Porque no cabe duda de que, aunque sus autores hayan querido pasar por alto las cuestiones filosóficas, su construcción teórica no es ajena, ni en sus presupuestos ni en sus consecuencias, a la filosofía y, más en concreto, a la epistemología. En efecto, de la síntesis expuesta en las páginas anteriores en torno a la S. del C. bergeriana es posible extraer algunas ideas que encierran interesantes implicaciones para la discusión y análisis del problema del relativismo epistemológico, entre las que destacamos las siguientes:

1. Todo conocimiento se asienta en el mundo de la vida cotidiana. Esta aparece como una realidad que se nos impone, que se muestra ante nosotros dotada de sentido y que es intersubjetivamente compartida. En ella el lenguaje desempeña un papel fundamental. Cualquier conocimiento de rango pretendidamente superior (filosófico o científico) no puede soslayar este hecho. No habrá, pues, comprensión adecuada del conocimiento si no es ubicándolo en su correspondiente marco situacional (*Sit im Leben*).

2. Advenimos personas en el seno de un orden social objetivado de una forma determinada. Somos moldeados en el diálogo abierto con los "otros significantes" que constituyen nuestro mundo. De ahí la imposibilidad de un yo totalmente individual y carente de influencias. La S. del C. bergeriana, por tanto, contribuye a la ruptura del

sujeto abstracto y a-empírico con el que había venido soñando cierta epistemología más o menos tradicional.

3. La objetivación de un mundo institucional es fruto de un complejo proceso de carácter social. Su mantenimiento conlleva la necesidad de una adecuada legitimación que puede lograrse a través de procedimientos diversos.

4. El grado más sofisticado y omniabarcante de legitimación está constituido por los universos simbólicos. Nuestra percepción del mundo en general y de cada uno de sus aspectos en particular, así como de las conexiones que cabe establecer entre unos y otros viene mediatizada a través de la inmersión en un determinado universo, que actúa como "horizonte genérico" de comprensión de la realidad.

5. En la percepción de la S. del C. bergeriana, los universos simbólicos son condicionantes, pero no determinantes. Berger constata la posibilidad del cambio de universo, como lo demuestran los típicos fenómenos de alternación o conversión. Nuestra pertenencia a un determinado universo no nos encierra, pues, en un todo herméticamente clausurado. Aun con dificultades, es posible trascender el propio universo.

6. La pertenencia o adscripción continuada a un específico universo simbólico se apoya en la presencia de unas adecuadas "estructuras de plausibilidad". Es muy difícil mantener aisladamente un determinado sistema de valores que no sea compartido al menos por un grupo o colectivo significativo para el individuo.

7. Un rasgo marcadamente característico de la sociedad moderna es la explosión de lo que Berger denomina en

diversos lugares de su obra el vértigo de la relatividad. Tal vértigo acontece como consecuencia del paso de sociedades con un régimen de monopolio simbólico a otras como la actual, donde lo que priva es el pluralismo simbólico. En tal situación no cabe ya establecer una única definición cognitiva y normativa de la realidad y el ciudadano se ve en la imperiosa necesidad de elegir su sistema preferido, afrontando los riesgos epistemológicos y vitales que ello conlleva.

8. A la luz de la S. del C. bergeriana, todo sistema cognitivo aparece transido, en definitiva, de una intrínseca relatividad y precariedad, por cuanto en el fondo no es sino una construcción humana, más o menos sólidamente asentada. Mientras el sistema era único, se mostraba ante sus miembros con garantías absolutas de validez. En el momento en que es percibido como uno más entre los muchos posibles, tales garantías son profundamente socavadas y nos vemos inexorablemente confrontados con el problema de la verdad.

Quizás el análisis bergeriano del fenómeno religioso sea un lugar privilegiado para mostrar las implicaciones de su sistema teórico de S. del C. Por ello, nos parece particularmente oportuno abordarlo con detenimiento, pues tal vez en él encontremos sugerentes pistas de reflexión aplicables a otros ámbitos de conocimiento.

2.4. El análisis bergeriano del fenómeno religioso.

Peter L. Berger comenzó su trabajo sociológico dentro de la subdisciplina (185) de la Sociología de la Religión. De hecho, sus primeros trabajos conocidos se refieren a este tema (186).

Pero no se trataría únicamente de una locura o afición de juventud. Puede decirse que la preocupación por la temática religiosa ha sido una constante obsesión en su carrera intelectual, además de estar fuertemente enraizada en sus prioridades vitales (187).

Berger muestra un orgullo particular por ello, pues, como él mismo reconoce,

"prácticamente todos los sociólogos clásicos - no solamente Weber, sino también Durkheim, Simmel, Pareto y otros- entendieron que la religión es un fenómeno fundamental ya que, durante la mayor parte de la historia humana, ha sido ella la que ha proporcionado los significados últimos y los valores de la vida. La consecución de un "oído teológico", en consecuencia, es algo más que una mera habilidad adjetiva para el sociólogo que hace tareas de interpretación" (188).

Desde nuestro punto de vista, sin menospreciar sus escritos iniciales, existe en Berger una interesante trilogía que puede ayudarnos a lograr una visión suficientemente completa de su comprensión del fenómeno religioso. Nos estamos refiriendo, por orden cronológico, a *The sacred Canopy*, *Rumor of Angels* y *The heretical Imperative* (189). Los tres constituyen aspectos de una ordenada secuencia en la que Berger, paulatinamente, va desmenuzando sus perspectivas sobre el mundo de la religión.

Consideramos, además, los análisis bergerianos sobre la religión un material especialmente apropiado para la correcta captación de algunos significativos problemas que el conjunto de su obra plantea.

En dichos análisis encontramos, por ejemplo, interesantes pistas para un entendimiento más adecuado de las relaciones

entre sociedad y sistemas cognitivos, sociología y relativismo, así como importantes derivaciones epistemológicas y oportunas consideraciones en torno a la inevitable limitación del conocimiento humano y su especial tensión a la verdad.

2.4.1. El dosel Sagrado: elementos para una sociología de la religión.

Para Berger toda sociedad humana puede ser caracterizada como una "empresa de edificación de mundos" (190). Más adelante quedará claro que la religión representa un lugar destacado en esta empresa, tanto en la edificación propiamente dicha, como en el mantenimiento de los mundos establecidos.

La comprensión adecuada de estas afirmaciones anteriores nos remite al proceso de la dialéctica social explicitado en la S. del C. bergeriana. Recordemos que el proceso dialéctico fundamental de la sociedad pasa por tres etapas: externalización, objetivación, internalización (191). La sociedad llega a ser un producto humano por la externalización; se convierte en una realidad "sui generis" por la objetivación y por la internalización el hombre se convierte en un producto social.

El mundo construido por el hombre en el proceso de externalización es la cultura. El propósito de ésta es brindar a la vida humana las firmes estructuras de las que carece biológicamente. La cultura se constituye así en una segunda naturaleza, pero de características más precarias que la primera, por su condición de producto humano.

Entre las formaciones culturales del hombre ocupa un lugar destacado la sociedad. Y esto porque, como también dijimos, el homo sapiens es, ineludiblemente, socius. No sólo porque vive en

colectividad sino "porque la actividad constructora de mundos del hombre es inevitablemente colectiva"(192).

La sociología, pues, viene a poner de relieve el carácter de actividad y construcción humana de las grandes hipóstasis sociales: familia, economía, estado... Pero todo esto no es sino una cara de la moneda. Una vez los productos humanos quedan externalizados, alcanzan un grado de independencia respecto a su productor. De esta manera quedan objetivados y se constituyen en un verdadero mundo con existencia propia.

De hecho, llega un momento en que el hombre experimenta la cultura y la sociedad como algo dado "allí afuera", extraño a la conciencia subjetiva e incontrolable por ésta(193). En ese momento entra en juego la segunda fase del proceso dialéctico y el hombre va paulatinamente convirtiéndose en un producto social.

En efecto, por la *internalización*, y a través de los diversos tipos de socialización ya analizados, el hombre debe ir apropiándose de los diferentes elementos característicos de una sociedad. Debe ir haciendo suyo su lenguaje, usos, costumbres, instituciones, roles, identidades... Sólo así puede participar de un "mundo" compartido también por los "otros significantes"(194). Mediante la participación en ese mundo, entra a formar parte de un determinado ordenamiento de la experiencia. Por tanto, decir que la sociedad es una empresa constructora de mundos equivale a afirmar que es una actividad ordenadora o reguladora.

El hombre se ve compelido cuasi-instintivamente a integrar su vida dentro de un todo significativo. Esta significación tiene un marcado carácter social pero debe ser subjetivamente apropiada por cada individuo. Hay, pues, en el ser humano una insoslayable tendencia a habitar un mundo *nómico*, vale decir, ordenado. Lo contrario lleva al caos, la

desintegración, la *anomia*. De ahí su inmenso peligro potencial, tanto individual como colectivamente (195).

Psicológica y socialmente es importante que el orden nómico esté revestido de las características de estabilidad y solidez. Así el individuo se sentirá debidamente protegido contra las fuerzas desintegradoras del caos.

Pues bien, aquí es donde encuentra su punto de engarce la *religión*. "La religión es la empresa humana por la que se establece un cosmos sagrado" (196). El cosmos sagrado, que trasciende e incluye al hombre en su ordenamiento de la realidad, brinda a éste la protección suprema contra el terror de la *anomia*. En efecto, no hay un orden más estable y seguro que aquel que se encuentra apoyado en factores sobrenaturales que, por definición, desbordan la posibilidad de ser modificados por el hombre.

Es un hecho que, históricamente, la mayor parte de cosmizaciones, es decir, de dotaciones totalizadoras de sentido, han sido *sagradas*. La religión ha desempeñado, pues, un papel extraordinariamente destacado en la empresa humana de construir mundos.

Pero su papel no termina aquí. Tan importante como la construcción de mundos es el *mantenimiento* de los mundos contruidos. Y en esto también la religión ha representado una destacada función. Toda sociedad humanamente contruida está amenazada de desintegración. Los procesos de socialización y control social sirven para mitigar esa amenaza. Pero el mecanismo más importante de apuntalamiento del tambaleante edificio del orden social es la *legitimación* (197).

Va vimos en el desarrollo de la S. del C. bergeriana que existen diversos niveles de legitimación; todos ellos pretenden, a su modo, explicar y justificar un orden social dado.

Evidentemente, el campo de la legitimación es mucho más vasto que el de la religión, pero, a lo largo de la historia, la religión ha sido el instrumento más difundido de legitimación. Es decir, los universos simbólicos, forma más suprema, totalizadora y sofisticada de legitimación, han sido articulados por vía religiosa.

La religión ha constituido una legitimación muy efectiva porque fundamenta las tenues realidades del mundo social en el "realissimum" sagrado que está, por definición, más allá de las contingencias de los significados humanos (198). Legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, ubicándolas en un marco de referencia sagrado y cósmico.

Es, pues, un hecho claro que los mundos son contruidos y mantenidos socialmente. La permanencia de su realidad objetiva y subjetiva depende de procesos sociales específicos. Cada mundo necesita una "base" social en la que apoyarse. Tal base es su "estructura de plausibilidad". Pero también la religión, como producto humano que es, necesita unos ciertos apoyos. La carencia de ellos es lo que explica el declive de la fuerza legitimadora de la religión en algunos países occidentales y en la conciencia media del hombre de la sociedad contemporánea. Hasta el punto de que algunos sociólogos y pensadores se han aventurado a pronosticar un definitivo declive del fenómeno religioso en la sociedad desarrollada (199).

Berger no comparte ese planteamiento basándose en el hecho de que el hombre, también el que ha accedido a la ciencia moderna, "se enfrenta constantemente con fenómenos anómicos o, si se prefiere, des-nomizadores: sufrimiento, mal y, sobre todo, la muerte" (200). Estos fenómenos deben ser explicados según el nomos establecido en una sociedad.

Una explicación de estos fenómenos en términos de legitimación religiosa, sea cual fuere su grado de complejidad teórica, es lo que Max Weber llamó una teodicea (201). Teodiceas hay muchas y cabría ordenarlas, como esquematiza Berger, en torno a una línea continua que va de la racionalidad a la más extrema irracionalidad. Pero no es el caso. Lo importante es subrayar que, en todas ellas subyace una actitud fundamental: la rendición del yo al poder ordenador de la sociedad.

No está en absoluto garantizado que en el futuro las justificaciones que dé el hombre a los procesos anómicos - y particularmente a la muerte - tengan que seguir siendo religiosas. Pero sí parece poderse afirmar que cualquier otra explicación del fenómeno - digamos secular o profana - produce, aun hoy día, menos grado de adhesión que las teodiceas de carácter sagrado. Por ello, es probable que, mientras el hombre se confronte con el ineludible destino de la muerte y sienta la imperiosa necesidad de encontrar un sentido totalizador y definitivo para su vida individual y colectiva, continúe otorgando su confianza a alguna variante más o menos sofisticada de teodicea.

En el desarrollo del análisis llevado a cabo por Berger en *El dosel sagrado* afronta también el tema de las relaciones entre alienación y religión. Nos ofrece allí una sugerente perspectiva que escapa del sentido convencional marxista sobre el tema aunque, en el fondo, pueda encerrar alguna concomitancia.

Berger entiende por alienación "el proceso por el cual se pierde para la conciencia la relación dialéctica entre el individuo y su mundo. El individuo "olvida" que este mundo fue y sigue siendo creado con su colaboración" (202). La conciencia alienada es, pues, una conciencia no-dialéctica. En ella se oscurece la diferencia esencial entre el mundo socio-cultural

y el mundo de la naturaleza; se olvida la importante diferencia de que mientras el segundo se nos da, el primero es construido por el hombre. En la medida en que la conciencia alienada se basa en esta falacia, es una conciencia falsa (203).

Hay que dejar constancia de que, tanto en el proceso ontogenético como filogenético, la forma alienada de conciencia precede siempre a la no-alienada. Esta es, pues, un estadio advenido, al que no siempre se llega. Es más, en sociedades tradicionales, donde existía un régimen de "monopolio simbólico" (204) es probable que, salvo ciertos grupos de intelectuales o iniciados, la mayor parte de la gente viviera durante toda su vida en un estadio de conciencia alienada.

Esto que, a primera vista, puede parecernos aberrante (y lo es si establecemos como un valor irrenunciable para la vida el imperativo de lucidez), comporta ventajas nómicas importantes. Porque no se debe olvidar que alienación y anomia son fenómenos diferentes. Es más: la aprehensión del mundo socio-cultural en términos alienados sirve para mantener sus estructuras nómicas con particular eficacia, precisamente porque las inmuniza contra las innumerables contingencias de la empresa humana de construcción de un mundo (205).

"Como opus proprium del hombre, el mundo es intrínsecamente precario. Como opus alienum (de los dioses, de la naturaleza, de las fuerzas de la historia...) el mundo es, en apariencia, eterno" (206).

Si esto es así no es casual que la religión, que ha sido históricamente uno de los más fuertes baluartes contra la anomia, se haya destacado también por su tendencia alienadora y, en este sentido, la religión ha sido también una forma importante de falsa conciencia. Y esto porque la religión

tiende a convertir los productos exclusivamente humanos en facticidades suprahumanas o sobrenaturales y, en esa misma medida, inalterables por el hombre(207).

Sin embargo, piensa Berger, no cabe relacionar de forma exclusiva y unilateral religión y alienación. También en casos históricos muy precisos, pero enormemente significativos, la religión ha contribuido a la des-alienación. Esto puede comprenderse bien si tenemos en cuenta que la religión contempla las instituciones "sub specie aeternitatis". Tal perspectiva puede, en ocasiones, contribuir a relativizar cualquier tipo de institución porque se advierte que no se ajusta a lo que debe ser el modelo perfecto y definitivo. Aparece así una carga positivamente utópica en el fenómeno religioso.

Berger, por ejemplo, nos recuerda en este sentido el fuerte potencial desalienador inherente en la religión mística con su radical depreciación no sólo del valor del mundo empírico, sino también de su jerarquía como realidad(208).

Así pues, la religión aparece en la historia como una fuerza que puede mantener el mundo y también sacudirlo. Puede presentarse como alienadora y des-alienadora. Más frecuentemente ha desempeñado el primer papel, pero no puede negarse que, en ocasiones, también ha realizado el segundo.

Hasta aquí Berger nos ha proporcionado una serie de elementos sistemáticos o teóricos para la comprensión del fenómeno religioso. Tales elementos, como habrá podido observarse, han sido directamente tomados de su S. del C. Ella nos ha suministrado las pautas explicativas para dotar de sentido a ciertos hechos-clave ligados al mundo de la religión.

En la segunda parte del libro repasa Berger algunos

elementos históricos relacionados con la evolución de lo religioso. Veamos muy sintéticamente las ideas más significativas.

Analiza en primer lugar el proceso de secularización. Entiende por tal "el proceso según el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura" (209). La religión va perdiendo así su fuerza omniabarcante.

La pregunta que a Berger le inquieta es: ¿qué procesos y grupos socio-culturales sirven como vehículos de la secularización? Evidentemente, ante un fenómeno tan complejo, la respuesta no puede ser monocausal.

Quizás la tradición religiosa occidental haya llevado las simientes de la secularización dentro de sí misma. Ahora bien, hay que distinguir. Tampoco en este ámbito pueden equipararse protestantismo y catolicismo. Según Berger, es claro que el protestantismo está más ligado con lo que se ha dado en llamar procesos de "desencantamiento del mundo" (210), aunque las raíces mismas de tal proceso habría que buscarlas en el Antiguo Testamento. Y esto porque, frente a las versiones mesopotámica y egipcia del orden cósmico, la religión judía introduce un orden nuevo caracterizado por la trascendentalización, la historización y la racionalización de la ética (las leyes y la ética no se basan en un orden cósmico intemporal, sino en los mandamientos transmitidos históricamente del Dios viviente) (211).

Es cierto que el cristianismo, particularmente en su forma católica victoriosa, invirtió o, al menos, detuvo los motivos secularizadores de la trascendentalización (mediante el dogma de la Encarnación y sus importantes consecuencias) y la racionalización ética (re-naturalización de la ética representada por el derecho natural) pero permaneció intacta

la fuerza secularizadora de la historización. Al menos en Occidente, el catolicismo mantuvo la peculiar teodicea bíblica de la historia y rechazó las construcciones religiosas que desesperaban de este mundo como escenario de la redención. De esta forma mantuvo, aunque a veces de manera soterrada, las simientes del impulso revolucionario y la transformación social ya aquí y ahora (212).

En cualquier caso, y sean cuales sean las razones de su advenimiento, la secularización ha creado una situación nueva para el hombre moderno. Quizás por primera vez en la historia, las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad, no sólo para unos pocos intelectuales, sino para una gran colectividad. Este es un nuevo fenómeno social que ha conducido en ocasiones a grupos enteros a una severa anomia y a los individuos a una gran ansiedad existencial.

Sería ocioso discutir si se ha dado primero una secularización objetiva (a nivel socio-estructural) que ha provocado la subjetiva (a nivel de la conciencia) o a la inversa. Como en tantos otros aspectos, el proceso es dialéctico. No puede primarse unilateralmente la explicación "materialista" o "idealista". Lo cierto es, dice Berger, que el derrumbe de la plausibilidad de la religión en la sociedad contemporánea se ha producido y que, metodológicamente, para proceder a su aclaración, es más lógico empezar primero por el cambio en la estructura social y pasar luego a la conciencia y la ideación (213).

En este sentido, la localización original de la secularización se produjo en el ámbito económico, en los procesos capitalista e industrial y por ello no es extraño que los países más secularizados hayan sido aquellos en los que tales procesos han tenido un desarrollo más acelerado.

Paulatinamente, la religión ha ido perdiendo su fuerza

integradora en el dominio de lo público (vida social, aparato jurídico, Estado) para ir quedando reducida al ámbito de lo privado. De este modo, pasa de ser "constructora de mundos" a "creadora de submundos" (214).

Dicho de otra manera, ya no es posible vivir en un solo mundo integrado (bajo el monopolio legitimador de lo religioso) sino que accedemos a una pluralidad de mundos (cada uno con su legitimación autónoma). Ya no hay una definición oficial de la realidad sino múltiples definiciones alternativas.

En esta situación, la religión, que antes se imponía con la fuerza de lo evidente, pasa a una "situación de mercado" con todas las consecuencias que esto acarrea (215). Tales consecuencias no se limitan al terreno de lo socio-estructural (nuevas formas de organización, burocratización, etc.) sino que también inciden en la modificación de los mismos contenidos religiosos. Se introduce así un principio de mutabilidad, intrínsecamente enemigo del tradicionalismo e inmovilismo religioso. Quizás la presión de los "consumidores religiosos" arrastre a los contenidos hacia una cierta secularización, privatización y psicologización. Otros dos efectos de la presión del "consumidor" que simplemente enumeramos son la estandarización y la diferenciación marginal (216).

Evidentemente todos estos cambios en la realidad objetiva de lo religioso, repercuten de forma inevitable en la conciencia y en la firmeza de la adhesión subjetiva a este tipo de realidad. Al perder su tradicional estructura de plausibilidad, las convicciones pasan a ser opiniones, sentimientos o, simplemente, "preferencia religiosa". No es casual, dice Berger, la típica pregunta norteamericana: ¿cuál es su opción religiosa? (217).

La situación pluralista multiplica el número de estructuras de plausibilidad que compiten entre sí. Por su propia naturaleza, relativiza sus contenidos religiosos. Estos son des-objetivados, despojados de su rango de realidad objetiva dada-por-supuesta en la conciencia. La religión pasa progresivamente a ser un asunto de conciencia individual ligada más con sistemas conceptuales como el existencialismo o el psicologismo que con su arraigo cósmico o histórico (218).

Ante esta situación descrita, las instituciones religiosas se encuentran ante diferentes opciones ideales típicas. Pueden intentar adaptarse a la nueva situación o procurar mantener las cosas como si nada hubiera ocurrido. Entre ambas opciones caben posturas intermedias. Todas ellas plantean serios problemas que constituyen la crisis de la teología y la Iglesia en la sociedad contemporánea.

Berger piensa que en el protestantismo, que es la confesión religiosa más confrontada con los desarrollos de la modernidad, la crisis de la teología tuvo antes su eclosión y puede ser, por tanto, paradigmática (219). De hecho, las importantes escuelas teológicas desarrolladas en su seno desde el siglo XIX, entre las que se pueden destacar a modo de ejemplo el liberalismo teológico iniciado por Schleiermacher, la teología neoortodoxa de Barth, la teología de la "muerte de Dios" o el más reciente neoliberalismo, representan diversas maneras de afrontar la nueva coyuntura que en la sociedad actual, caracterizada por el pluralismo simbólico, se le presenta a la religión.

No es este el momento de valorar críticamente cada uno de estos sistemas, pero todos contienen un indudable factor común: encontrar respuesta a la inquietante pregunta de cuál es la teología que hoy puede ser todavía posible. El mismo

Berger se siente atraído por este desafío y más adelante intentará aportar su alternativa(220).

Berger nos ofrece, pues, en *El dosel sagrado* interesantes elementos, tanto teóricos como históricos, para el estudio y profundización del fenómeno religioso en su faceta sociológica, algunos de los cuales se encuentran directamente relacionados con la problemática relativista objeto de nuestro trabajo.

Con las herramientas conceptuales proporcionadas por la S. del C., obtenemos la conclusión de que también la religión es un producto humano que responde en su formación y desenvolvimiento a las pautas del proceso dialéctico de la sociedad analizadas en *La construcción social de la realidad*.

Parece claro, por tanto, que si ni siquiera en el mundo de lo religioso, otrora considerado inmune a cualquier tipo de influencia social, es posible prescindir de los condicionamientos socio-culturales tampoco lo será en otros ámbitos del conocimiento. La epistemología, por ejemplo, no podrá desligarse de su específico marco situacional.

Por otro lado, la consolidación de un determinado universo mental se halla en función directa del mantenimiento de unas adecuadas estructuras de plausibilidad. Sin el correspondiente soporte social, cualquier sistema cognitivo, por sólido que aparezca, se encuentra en trance de disolución. También en esto el caso de la religión es paradigmático. En efecto, la pérdida del carácter de monopolio simbólico, que en otras épocas ha detentado, ha conducido a quienes adhieren las creencias religiosas, al menos en los países occidentales tecnológicamente más avanzados, a la situación de minoría cognitiva. En esta situación, los soportes sociales para la creencia quedan inevitablemente debilitados.

La opción personal que uno adopta ya no aparece -ni siquiera ante el mismo sujeto que la realiza- como el solo camino posible, sino como uno entre varios, escogido en función de la propia preferencia, más o menos motivada. La religión queda así inscrita en lo que Berger muy gráficamente ha denominado "situación de mercado". Se produce un juego de ofertas y contraofertas en el que, en última instancia, la decisión adquiere un papel clave. Y esta decisión debe realizarse sin garantías absolutas, a sabiendas de que se asume un cierto riesgo.

Sobreviene así el vértigo de la relatividad, que se ha convertido en un significativo síndrome de un porcentaje creciente de contemporáneos y que, desde luego, no es privativo del ámbito religioso.

En la medida que el hombre actual supera la conciencia alienada (en el sentido bergeriano anteriormente descrito) se incrementa su convicción acerca del carácter construido y, por tanto, precario y relativo de todo sistema cognitivo. Y, llegados aquí, aparece en toda su crudeza la pregunta por la verdad.

Así por ejemplo, aplicando la cuestión al fenómeno religioso, Berger se plantea: "¿Podremos seguir preguntando por la verdad religiosa, una vez que hemos reconocido que también los sistemas religiosos son construcciones sociales?" (221).

Esta pregunta tiene, según Berger, una respuesta clara:

"La sociología no confirma ni rechaza ninguna proposición religiosa en la medida en que esta última se refiere a una realidad extramundana; la sociología tiene que ser un saber agnóstico, por expresarnos en términos religiosos. La sociología de la religión

también es agnóstica, ya que lo que tiene que decir sobre los fenómenos religiosos se inscribe dentro del marco de lo accesible empíricamente, lo cual excluye a los dioses por razones evidentes. Cuando el razonamiento sociológico se emplea para alcanzar conclusiones ateas, como se ha hecho repetidamente desde Feuerbach, se quebrantan los límites del verdadero procedimiento científico" (222).

Esta forma de proceder, que conduce a un explícito deslindamiento entre la perspectiva sociológica y teológica, es lo que nuestro autor ha llamado reiteradamente un "ateísmo metodológico", que no debe ser confundido con un ateísmo *tout court* (223). "Dicho de otro modo, la teoría sociológica (y toda otra disciplina empírica) contemplará la religión "sub specie temporis" y, por ende, dejará necesariamente sin resolver la cuestión de si también -y de qué manera- se la puede contemplar "sub specie aeternitatis" (224).

Lo que equivale a confirmar que, según Berger, decir que la religión es una proyección humana no excluye lógicamente la posibilidad de que los significados proyectados puedan tener una jerarquía última independiente del hombre. La pregunta por la verdad es, pues, plenamente pertinente, sólo que no puede ser abordada y, sobre todo, resuelta desde la ciencia. Ahora bien, el reconocimiento de que la perspectiva sociológica y teológica son diferentes, se mueven en estructuras de pertinencia peculiares, no excluye la necesidad de establecer relaciones entre ambas.

En la óptica bergeriana, el teólogo no puede afrontar los retos que se le plantean desde la S. del C. mediante el recurso fácil a una "estrategia de inmunización", como si los desafíos no fueran con él (225), ni el sociólogo que de verdad

se precie puede minusvalorar la importancia del fenómeno religioso. El campo de la colaboración queda, pues, perfectamente abierto.

La adecuada ampliación de esta perspectiva somete a nuestra consideración una idea de especial interés. Tampoco el filósofo ni, por supuesto, el epistemólogo pueden desconocer los desafíos que la S. del C. ha lanzado sobre unas concepciones demasiado "virginales" o ingenuas de su disciplina.

El recurso a la inmunización debe quedar desechado y, en su lugar, se hace necesario abrir las puertas a una estrecha colaboración entre ciencia y filosofía, merced a la cual la ciencia no se autocontemple como la única voz posible sobre todo tipo de cuestiones y la filosofía no menosprecie, invocando su condición de saber de ultimidad, las valiosas aportaciones de la ciencia.

2.4.2. Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural.

A pesar de las observaciones anteriores en las que Berger intenta dejar bien claro que de sus análisis no tenía por qué desprenderse ningún mal augurio para el futuro de la experiencia religiosa, nuestro autor tiene una cierta "mala conciencia" de haber fomentado, "malgré lui", el ateísmo.

Pero como Berger, además de ejercer como sociólogo quiere hacerlo también como cristiano, se va a esforzar en este trabajo en mostrar si la teología es hoy todavía posible y de qué forma lo es. Recoge, pues, de esta manera el reto planteado en *El dosel sagrado*, suscitado como consecuencia del fenómeno secularizador y de la pérdida por parte de la religión de sus tradicionales estructuras de plausibilidad.

Berger constata en primer lugar que en nuestra sociedad existe una cierta afirmación generalizada acerca de la desaparición de lo sobrenatural. Este hecho es recibido con diferentes actitudes, desde la angustia a la indiferencia, pasando por el triunfalismo, según los casos.

Así pues, lo sobrenatural, entendiendo por tal "la existencia de otra realidad que trasciende la de la vida cotidiana" (226) está desapareciendo (o ha desaparecido ya) de nuestras vidas. Por supuesto, este proceso de desprestigio de lo sobrenatural no es repentino ni se da en todas las religiones por igual, pero parece ser una constante en todas aquellas que, más tarde o más pronto, entran en confrontación con los fenómenos típicos de la modernidad. En cualquier caso, dado que el hecho de pérdida de fuerza de lo sobrenatural está ahí y que se trata de una tendencia que no parece pueda variar sustancialmente en el futuro caben dos opciones **principales**.

La primera supone asumir la pertenencia a esa "**minoría cognitiva**" de los que aceptan lo sobrenatural como si nada hubiera pasado. La segunda implica, por el contrario una "**rendición cognitiva**": se concede sin reservas la superioridad y la autoridad a la cosmovisión secular del hombre moderno actualmente triunfante (227).

Entre ambas opciones extremas podemos situar, sin embargo, otras intermedias (que suelen ser las más abundantes) por las cuales se busca un término medio entre el mantenimiento estricto de lo tradicional y la liquidación total de sus contenidos. Aparecen así los diversos tipos de "**aggiornamento**" (228).

Desde la óptica bergeriana, continuar en el papel de sociólogo implicaría adoptar una posición de observador neutral para contemplar la evolución futura de los

acontecimientos y comprobar cuál es la opción finalmente triunfante.

Pero aquí nuestro autor abandona conscientemente dicha perspectiva y se pregunta como creyente y como teólogo (al menos amateur) por la verdad religiosa en sí misma (no por su coyuntura histórica) y por la forma de teología que hoy es todavía posible. Hace así Berger práctica la complementariedad de perspectivas que él mismo ha recomendado frecuentemente.

Como hemos visto en el análisis del Dóse sagrado, la teología se encuentra hoy desafiada de una forma particular por los puntos de vista de la S. del C. La naturaleza histórica de las tradiciones religiosas, así como su carácter de "producto" (y, por tanto, su relatividad) se hace más transparente en cuanto se comprende la dinámica social de su originación. Cabe decir, pues, que la sociología aumenta el "vértigo de la relatividad" hasta su más alto grado desafiando al pensamiento con inusitada violencia (229).

Y todo esto porque la S. del C., merced a sus análisis, ha contribuido a poner de relieve que la comunidad de fe o la adhesión religiosa responde a semejantes pautas de comportamiento que la adhesión a cualquier otro sistema de valores. Como ellos, necesita un determinado caldo de cultivo, una estructura de plausibilidad convincente que lo apoye. Si falla ésta, la adhesión puede, rápidamente, diluirse. La S. del C. ha mostrado, pues, el carácter construido, es decir, humano y precario, de todo sistema religioso; pone bien a las claras sus mecanismos de originación y confirma que tal sistema es desmantelable por procedimientos asimismo conocidos.

No tiene nada de extraño, entonces, que las mentes de tendencia más conservadora la contemplen con una especial aversión. La actitud es comprensible, piensa Berger, si se tiene

en cuenta que la S. del C. parece abocar a la religión a una coyuntura necesariamente relativista.

Tal parecía desprenderse (al menos algunos así lo interpretaron y de ahí la preocupación de Berger) de los análisis realizados en su obra anterior. Por eso ahora pretende ofrecer un punto de vista superador del relativismo.

Efectivamente, la S. del C. ha venido a mostrar que todas las afirmaciones humanas (no sólo las religiosas) están sujetas a procesos socio-históricos científicamente explicables. Ningún tipo de conocimiento está exento de unas determinadas condiciones estructurales de producción. Por tanto, piensa Berger,

"el análisis relativizador, si es llevado a sus últimas consecuencias, se vuelve contra sí mismo. Los relativizadores quedan relativizados: en realidad, la relativización acaba siendo de algún modo liquidada. Y lo que viene a continuación de ella no es, contrariamente a lo que algunos de los primeros sociólogos del conocimiento temían, la parálisis total del pensamiento. Más bien es una nueva libertad y una mayor flexibilidad en las cuestiones relativas a la verdad" (230).

La religión, pues, no tiene nada de que avergonzarse. Cualquier otro sistema cognitivo está sometido a condiciones similares de creación y mantenimiento y, si ello implica relatividad, el mal sería aplicable a todos. Simplemente vendría a confirmar el diagnóstico de que el conocimiento humano está, inevitablemente, ubicado de forma socio-histórica y que responde a unas características determinadas de producción.

Además, opina nuestro autor, debemos tener en cuenta que el análisis de la religión como proyección humana efectuado por la S. del C. no es la única perspectiva posible. Podría ocurrir - y es sólo una hipótesis de trabajo - que esas proyecciones no sean únicamente proyecciones y que tuvieran una efectiva correspondencia con la realidad. Se presentaría así un método teológico a considerar, método que consistirá en intentar mostrar que "en, con y debajo del considerable aparato de las proyecciones humanas existen indicadores de una realidad que es verdaderamente otra y que queda fielmente reflejada por la imaginación religiosa del hombre"(231).

Daríamos así paso a una teología de sensibilidad empírica, que parte de lo humano para explorar ahí las huellas de lo divino. Llegamos a lo que podemos llamar un método antropológico para la teología, según el cual se intentan buscar signos de trascendencia en la situación humana empíricamente dada(232).

Berger está convencido de que hay "gestos humanos prototípicos" que constituyen tales signos. Analiza con cierto detenimiento cinco de estos gestos (sus particulares cinco vías de raíz empírico-antropológica, podríamos decir) que son los siguientes: argumento del orden, del juego, de la esperanza, de la evidencia condenatoria de actos llamativamente injustos y del humor(233). No nos interesan en este momento sus contenidos ni la valoración de su fuerza probatoria. Simplemente dejar constancia de que Berger los utiliza como significativos ejemplos de la "fe inductiva"(234) que está postulando: la posibilidad de rastrear, en las diversas formas de la experiencia humana, señales de trascendencia que nos remitan a la existencia de la realidad otra y sobrenatural.

Se trata, en definitiva, de proponer la validez y vigencia de lo que él mismo se atreve a denominar el "lado-noche" de la

vida (235). A juicio de Berger, el hombre contemporáneo se encuentra lamentablemente mutilado por haber cercenado la dimensión misterico-metafísica de su ser. Como gusta repetir recordando a Chesterton, "hemos elevado a nivel de máxima autoridad filosófica el pensamiento de un hombre de negocios cuando reposa adormilado después de una abundante comida" (236).

Por eso una antropología filosófica digna de tal nombre tendrá que recobrar la percepción de las experiencias extáticas (que nos sacan de la rutina cotidiana y nos abren al misterio) con lo que irá reconquistando la dimensión metafísica de la existencia. Berger está convencido de que el método teológico que propone "contribuirá" al redescubrimiento del éxtasis y la metafísica como dimensiones cruciales de la vida humana (237).

La búsqueda de experiencias humanas auténticas, que remitan a lo trascendente, no debe quedar limitada a ninguna religión específica. En todas ellas puede haber sugestivas señales de lo divino y hay que intentar buscarlas allá donde se encuentren. Berger propone, en consecuencia, un fructífero encuentro de tradiciones que supere el desfasado etnocentrismo teológico.

Es consciente de que sus puntos de vista difícilmente encajarían en el seno de ninguna ortodoxia, pero considera más importante establecer las bases para que el rumor de lo sobrenatural -aún presente en nuestra sociedad- pase a ser algo más que un mero rumor (238). El discurso teológico es, pues, todavía posible. Pero ¿qué tipo de discurso? Es lo que diez años más tarde intentará clarificar en la tercera obra de nuestra trilogía.

Berger se esfuerza, pues, en *Rumor de ángeles* en ofrecer pistas que conduzcan a una superación del relativismo en materia religiosa y por extensión -habida cuenta del papel paradigmático atribuible al fenómeno religioso- en otros ámbitos como el cultural y epistemológico.

Aunque sus principales sugerencias ya han sido apuntadas al hilo de la exposición, nos parece conveniente reseñarlas a modo de conclusión con objeto de centrar adecuadamente el debate y análisis posterior.

Desde la óptica bergeriana, es imposible superar del todo el síndrome relativista sin abandonar el estrecho marco de la estructura de pertinencia de la ciencia empírica. Esto significa que, por su propia naturaleza, la S. del C. (tal como Berger la entiende) nos sitúa ante la coyuntura histórica y forzosamente relativa de los diversos sistemas de creencia que hacen referencia a la realidad sobrenatural. La pregunta por la verdad, a la que dichos sistemas remiten, supone el cambio en esa estructura de pertinencia. Dado que, como ya expusimos en la concepción bergeriana de la ciencia, ésta no es ni la única ni la última palabra sobre la realidad, este cambio no es sólo posible sino conveniente y hasta necesario.

El diagnóstico relativista que la S. del C. efectúa sobre las construcciones religiosas es aplicable por las mismas razones a cualquier otro sistema cognitivo del pasado y del presente. También el mito, la filosofía y la ciencia están sometidos a la necesidad de unas adecuadas estructuras de plausibilidad. Sus orígenes, consolidación y mantenimiento son perfectamente explicables a la luz de los análisis sociológicos. En este sentido, la religión no tiene por qué experimentar ningún complejo de inferioridad: no hay conocimiento humano que escape a las reglas del condicionamiento socio-ambiental.

No obstante, el reconocimiento del carácter relativo de las diversas construcciones humanas no debe ser frustrante ni paralizante. Es cierto que contribuirá a la marginación de algunas concepciones demasiado cerradas y dogmáticas de la verdad pero, a juicio de Berger, no tiene por qué implicar la renuncia a ésta. Más allá o, si se prefiere, más acá de las construcciones precarias y relativas se encuentra el mundo de la verdad en sí a la que remiten y por la que podemos y debemos seguir preguntando.

Es cierto, sin embargo, que somos conducidos a una percepción más modesta sobre nuestros intentos de alcanzar la verdad. El método de fe inductiva que Berger propone como modélico puede ser interpretado en esa dirección. Por un lado, se hace preciso mantener la inquietud por la verdad, por el otro, debemos aceptar la marcha de lo conocido a lo desconocido, en medio de la duda y los balbuceos, ayunos de falsas seguridades.

Finalmente, apreciamos en el "encuentro fructífero de las diversas tradiciones" propuesto por Berger un sutil indicador de la superación de un relativismo extremo que defendiera la imposibilidad de romper el caparazón o círculo de nuestra propia tradición cultural. Si se invoca el diálogo es, evidentemente, porque se considera posible.

2.4.3. El imperativo herético.

El título del último trabajo de la trilogía bergeriana que analizamos le viene sugerido por el significado etimológico de la palabra herejía que, conviene recordar, proviene del griego "hairein" (elegir).

El concepto es plenamente apropiado para referirse a uno de los rasgos más destacados de la sociedad moderna. Esta, según hemos visto anteriormente, ha pasado de un régimen de

monopolio simbólico en todos los órdenes (social, político, ideológico, religioso, práctico) a una situación de innegable pluralismo. Este cambio produce, como acertadamente ha visto Berger, un paso del destino a la elección (239). Es decir, en las sociedades tradicionales el hombre nace en el seno de una "constelación de sentido" que le marca, de forma prácticamente inexorable, cada uno de los actos de su vida. Tanto en el terreno profesional como social y religioso sabe perfectamente cuál será su camino. Propiamente hablando no hay opciones, puesto que no existe, ni siquiera se plantea, la posibilidad de elegir. La elección es, además, innecesaria. Lo mismo en el plano socio-estructural que en el de la conciencia individual, cada miembro del grupo está convencido de que el camino que se le ofrece es el único posible.

El advenimiento de la sociedad moderna, con sus múltiples cambios tecnológicos y estructurales, ha repercutido también en los cambios de la conciencia. Si las sociedades tradicionales se caracterizan por la seguridad y la estabilidad, las modernas están marcadas por el ya aludido vértigo de la relatividad (240). Este vértigo responde al hecho de que se va extendiendo cada vez a mayores capas de la población la conciencia del carácter construido, luego precario, de las instituciones humanas. Incluidas, por supuesto, las instituciones religiosas.

El hombre actual ha perdido las viejas seguridades. Vive inmerso en el seno de un pluralismo simbólico y se ve forzado a la elección. Cada vez debe elegir en más numerosos campos de la existencia, incluido el de la experiencia religiosa. Esta no es ajena a los fenómenos de pluralismo y modernidad que hemos venido comentando.

La experiencia religiosa -caracterizada por sus variadas formas de contacto con lo sobrenatural y lo sagrado- ha

perdido en la sociedad actual gran parte de su importancia. Los que practican la religión -ya lo hemos mencionado más arriba- han pasado a ser en muchos lugares una minoría cognitiva, porque las estructuras de plausibilidad de su entorno no apoyan la cosmovisión religiosa.

Muchas personas, psicológicamente débiles, se sienten presionadas por las circunstancias indiferentes a lo religioso del mundo en el que habitan. Y no tienen muy claro de qué manera pueden hoy seguir sosteniendo una opción religiosa sin una interior mala conciencia. Están preocupados por saber cuál es el discurso teológico hoy todavía posible.

Ya sugerimos en su momento que, para Berger, el caso protestante es paradigmático en esta confrontación con la modernidad. Bien porque, como opinaba Weber, el protestantismo contribuyó al surgimiento de la misma modernidad, bien porque le cayó en suerte desarrollarse en aquellos países donde tal modernidad floreció (241).

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en la tradición protestante encontramos suficientes ejemplos que nos sirven de pauta para establecer las posibles opciones que hoy se le presentan al pensamiento religioso.

Según Berger, ante los desafíos provenientes de la modernidad, se nos ofrecen tres modos posibles de respuesta teológica. Tales respuestas, planteadas a modo de tipos ideales weberianos, son las que él llama *deductiva*, *reductiva* e *inductiva* (242). Por lo que hemos visto hasta ahora, parece claro que las preferencias bergerianas se decantan por la tercera opción. Veamos, no obstante, en una síntesis apretada, sus principales consideraciones en torno a estas tres opciones.

La opción *deductiva* es la típica de las posiciones

neo-ortodoxas. En el ámbito teológico protestante (que sirve de pauta paradigmática a Berger) tal opción estuvo representada por la *teología dialéctica barthiana*. (Evidentemente hoy se encuentra presente en todas las actitudes que, dentro de cualquier religión, sostienen un restauracionismo sin más de la tradición religiosa). Esta opción teológica supone una vuelta al "depositum fidei" y una aceptación apriorística de la Revelación de Dios. Se parte del supuesto incontestable de que Dios ha hablado al hombre y no queda sino obedecer y aceptar humildemente su palabra. La fe cristiana, claramente diferente de cualquier otra religión, es inmune a los embates de la relativización, pues se supone que los contenidos de la fe escapan a los procesos humanos de producción del discurso. La autoridad es plenamente reafirmada y los desafíos de la modernidad ignorados.

Desde la perspectiva de Berger son muchas las críticas que pueden hacerse a este tipo de pensamiento teológico. En primer lugar, su actitud totalmente cerrada a aceptar las inevitables mediaciones a que está sometida la fe, le llevan a reclamar un estatus de inmunidad imposible de sostener. Por otro lado, aunque Barth afirma que no hay método por el que la fe pueda ser alcanzada, sino que es simplemente gracia, pura donación divina, es bastante claro que el método que subyace en la concepción neoortodoxa de la fe es el método kierkegaardiano del salto en el vacío, que no tiene más apoyos que el voluntarismo y decisionismo extremos: en la situación de duda y desesperación el individuo confronta una vez más el mensaje contenido en la tradición y, en un esfuerzo existencial, da el salto que le hace decir: sí, creo. He ahí, según Kierkegaard, "el caballero de la fe", que afronta el riesgo de creer sin seguridades. Aunque quizás, podríamos apuntar siguiendo a Berger, tal salto de la fe esté implicando una prematura clausura a la angustia vital, con lo cual la presunta heroicidad de esta actitud quedaría de algún modo en entredicho (243).

Otra opción que ha existido en nuestro siglo es la de confrontación directa con la conciencia moderna. Es más, los cultivadores de dicha postura, han partido de una **veneración epistemológica** a este tipo de conciencia, como si fuera la más encumbrada y lúcida de la historia. Partiendo de este supuesto, se trataba de liberar a la teología de los elementos que "repugnaban" a la conciencia altamente desarrollada del hombre moderno.

Se comienza así un proceso de "**negateo cognitivo**", que conduce a una liquidación y disolución progresiva de los contenidos de la teología. Por eso, Berger la llama **opción reductiva**. En esta opción cabe encuadrar, por ejemplo el famoso programa de **desmitologización** propuesto por **Bultmann**. Según él la perspectiva mitológica del Nuevo Testamento está en agudo conflicto con la conciencia moderna modelada por la ciencia. Se impone, pues, una des-mitologización del mensaje neotestamentario con el fin de que sea asimilable sin problemas por el hombre moderno. El **kerigma** debe ser mantenido pero comunicado de forma no mitológica. Por ejemplo, piensa **Bultmann**, en categorías existenciales. (De hecho, él usa las heideggerianas) (244).

Tampoco esta propuesta convence demasiado a **Berger**. A su juicio, los planteamientos bultmannianos y otros encajables en esta opción (como la fugaz moda teológica de la "muerte de Dios", de tanto eco a finales de los sesenta) conducen a la religión a una auténtica "**liquidación**".

Como se parte de la asunción epistemológica de la superioridad de la conciencia moderna, los contenidos de la fe deben adaptarse progresivamente a ella e ir desterrando cuanto le resulte extraño.

La gran dificultad inherente a este constante proceso de "traducción" o "adaptación" es que sabemos dónde comienza

pero nunca cuál es exactamente su límite(245).

Existen además otras críticas más sustantivas. Los presupuestos bultmannianos parecen desterrar el mito como un conocimiento falso y del pasado. Importantes pensadores de nuestro tiempo de muy diferentes corrientes(Berger cita a Jaspers)sostienen que "el mito es necesario para explorar las dimensiones trascendentes de la existencia"(246). Por tanto, todo intento de desmitologizar una tradición religiosa, resultará -se quiera o no- un empobrecimiento mental y conducirá a la pérdida de la dimensión trascendente. En el mejor de los casos, aceptando la perspectiva de Ricoeur, podremos des-mitologizar pero nunca des-mitificar del todo puesto que, en el fondo, un mito sólo se sustituye con otro(247).

Llegamos así a la tercera de las posibilidades actualmente existentes. La que Berger llama, como ya se había preanunciado en *Rumor de ángeles*, opción inductiva(248).

El término *inductivo* es usado aquí en su sentido más común, es decir, intentando argumentar desde la evidencia empírica. Esto significa dos cosas importantes: tomar la experiencia humana como el punto de partida de la reflexión religiosa y usar los métodos de la historia para descubrir las experiencias humanas que han sido incorporadas en las diversas tradiciones religiosas.

Estos son los presupuestos que ya usó el viejo liberalismo protestante iniciado por Schleiermacher. En este sentido, tal movimiento teológico puede ser considerado como un buen modelo para esta propuesta, de la que Berger se muestra explícitamente partidario. Pero se trata más bien de recuperar su espíritu y metodología, no tanto las respuestas concretas.

Se pretende olvidar en primera instancia las teorizaciones

teológicas para partir del hecho incuestionable de la experiencia religiosa tal como ella se presente en cualquier tiempo y lugar. Así que el procedimiento inevitable es ir de lo humano a lo matahumano y no a la inversa(249). Este modelo inductivo iniciado por Schleiermacher, perfeccionado con las aportaciones de Ritschl y Von Harnack está en la raíz de lo que se ha conocido en el siglo XX como "fenomenología de la religión"(250).

También este modelo puede ser severamente criticado. Hay un cierto riesgo en él de caída en cualquiera de los dos modelos anteriores pero, sobre todo, dada su atención hacia todo tipo de experiencia religiosa hay tres importantes problemas con los que debe confrontarse: el problema de la "falsa" experiencia religiosa, el problema del estatus de la propia religión y el problema de la certeza. Ninguno de estos tres problemas puede responderse de forma clara y rotunda.

El creyente que adhiere a una determinada religión es consciente de las relatividades ínsitas en ella, pero, a pesar de todo, mantiene su convicción de haber encontrado a Dios y haber oído su voz con una "serena certeza", como decía Troeltsch(251).

No obstante, la opción inductiva, traspasada también por las dificultades, es vista por Berger como la única hoy aceptable. Frente a la derecha neoortodoxa significa una reafirmación de lo humano como el único punto de partida para la reflexión teológica y un rechazo de toda autoridad dogmática externa (escriturística, eclesiástica o tradicional). Contra la izquierda reductivista esta posición mantiene el carácter sobrenatural y sagrado de la experiencia religiosa y rechaza la autoridad opresiva de la moderna conciencia secular(252).

En cualquier caso, también en este punto, el creyente debe

realizar su elección y esperar pacientemente el veredicto del tiempo.

Va hemos insinuado que las propuestas bergerianas desbordan los marcos estrictos de una ortodoxia concreta. Las señales de lo divino pueden estar repartidas en las más diversas tradiciones. A él le parecen especialmente significativas y alumbradoras dos de ellas. Mejor, dos círculos o constelaciones de tradiciones: la experiencia "confrontacional" de lo divino, que se obtiene de las religiones monoteístas originadas en el Asia Occidental, y la rica experiencia de "interioridad", derivada de las diversas tradiciones hindúes (253). En este sentido, el reto religioso de nuestro tiempo viene planteado por la posibilidad de hallar una adecuada síntesis entre Jerusalén y Benarés (254). Se trataría de llegar a un "encuentro enriquecedor" que parta de una apertura mental dispuesta a aceptar cuanto de positivo contenga la otra tradición.

Así pues, desde nuestro particular punto de vista, El imperativo herético puede ser leído como una sugerente reflexión sobre el hombre contemporáneo que, progresivamente, va adquiriendo una conciencia desalienada con todo lo que ello implica: constatación creciente del carácter precario y relativo de toda construcción social, paso inevitable del destino a la elección, crecimiento imparable de la sensación del vértigo de la relatividad, aumento del riesgo psicológico y social de la anomia, planteamiento explícito de la pregunta por la verdad etc.

De este modo, la situación de pluralismo simbólico a que en la sociedad contemporánea nos vemos forzosamente abocados no es psicológicamente cómoda para el hombre. Hemos pasado de un rígido esquema donde todo nos venía dado y los caminos estaban inexorablemente trazados a una coyuntura donde

nuestra libertad debe jugar un papel esencial. Ante la pluralidad vigente de constelaciones de sentido el hombre debe elegir. Con todos los riesgos psicológicos que ello comporta.

Esta situación de pluralismo afecta de un modo patente al ámbito de la experiencia religiosa. Durante muchos siglos las definiciones cognitivas y normativas de la realidad han sido soportadas sobre sólidas estructuras religiosas. El fenómeno de la pluralidad y el consiguiente debilitamiento de las estructuras de plausibilidad ha privado a la religión de la solidez de la que durante mucho tiempo ha estado revestida.

El hombre actual está en mejores condiciones que sus predecesores para percibir el carácter construido de los diversos sistemas simbólicos que pretenden acercarnos al mundo de lo sobrenatural. En este particular contexto, no es extraño que surja la pregunta acerca del tipo de opción teológica que hoy puede presentarse como viable.

En la apuesta bergeriana por el modelo inductivo es posible rastrear algunas significativas implicaciones para el problema del relativismo que centra nuestro interés. Ante todo, no puede pasarse por alto el hecho de que Berger presenta su modelo como una opción más entre las varias posibles. En rigor, se trata ni más ni menos que de esc: de una apuesta o elección.

La vigente situación de pluralismo simbólico nos ha conducido a la pérdida de seguridades y garantías absolutas en torno a la validez y verdad de un determinado sistema. Como apunta el mismo Berger, sólo el tiempo podrá decidir lo acertado o equivocado de nuestra opción.

Conviene resaltar, sin embargo, que se trata de una opción motivada, presentada por Berger como una alternativa razonable entre dos posiciones extremas e igualmente rechazables, aunque

por bien diferentes motivos.

Los partidarios del modelo deductivo ignoran o soslayan de hecho las condiciones de producción de todo discurso humano, incluido el religioso. Pretenden una *estrategia de inmunización* para la fe, olvidando que los sistemas simbólicos humanos están inexorablemente encadenados a un complejo entramado de mediaciones culturales. Se asume así el riesgo de practicar una teología de corte dogmático y arrogante, alejada de las condiciones concretas en las que toda humana reflexión emerge.

Los reductivistas, en cambio, desembocan -consciente o inconscientemente- en la concesión de un estatus preeminente a la conciencia secular del hombre moderno, convirtiéndose en partidarios declarados de una visión epistemológica estrecha y cerrada que privilegia lo empírico y cercena importantes dimensiones de la vida, que nos abren al ámbito de lo metafísico, mítico y religioso. Hay un peligro real en esta opción conducente a la des-virtuación de las más genuinas esencias que durante siglos han venido caracterizando a la experiencia religiosa. Al final, puede llegarse, incluso, a una disolución sin más de tal experiencia.

Frente a ambas posiciones, la opción inductiva, con la que Berger se identifica, representa el meritorio intento de seguir postulando la validez y originalidad de la experiencia religiosa, pero busca aproximarse a ella desde "*abajo*", asumiendo las impurezas y relatividades inherentes a toda experiencia auténticamente humana.

En nuestra opinión, las perspectivas abiertas por Berger no dejarían de ser sino unos interesantes apuntes para el ámbito de la reflexión y el debate teológicos si no fuera patente que pueden servir de relevante significación paradigmática para otros campos del discurso humano como el filosófico en

general y epistemológico en particular.

Porque no parece muy forzado presuponer que si sustituimos la búsqueda teológica de lo divino y sobrenatural por una más secularizada búsqueda de la verdad, los tres tipos ideales propuestos por Bergen (deductivo, reductivo e inductivo) pueden dar mucho juego en el terreno de la discusión y análisis del problema relativista. En efecto, a nadie se le oculta que en el empeño filosófico de "atrapar" la verdad ha tenido -sigue teniendo todavía- enorme importancia el modelo deductivo. Podríamos incluir en él esas filosofías dogmáticas y desarraigadas que pretenden reflexionar desde "arriba", despreciando, más o menos olímpicamente, las modestas aportaciones de la ciencia e ignorando las concretas condiciones espacio-temporales que se encuentran en la raíz de sus pretendidamente asépticas reflexiones.

En contrapartida, ha surgido otra variante de discurso epistemológico que se asimila tanto al mundo de los condicionamientos socio-estructurales que, prácticamente, se limita a levantar acta de la multiforme disparidad de sistemas simbólicos alternativos que se disputan la adhesión de los hombres. Se incurre así en un relativismo de facto que soslaya la llamada profunda de la filosofía a la verdad.

Y cabe, frente a los dos, una tercera opción filosófico-epistemológica: la de aquellos que se atreven a partir de la pluralidad de lo existente, de la cuasi-infinita variedad de juegos alternativos para rastrear en ellos señales superadoras de lo relativo, que nos pongan en camino hacia la escondida verdad por la que, pese a todo, el hombre sigue suspirando.

Esta tercera opción, marcada por la modestia, abierta al encuentro enriquecedor de perspectivas, sabedora del frágil apoyo de sus convicciones, que reconoce la pluralidad de

alternativas y se niega a quedar atrapada y encerrada en el horizonte de visión de una sola de ellas, creemos representa bastante bien el talante epistemológico de Peter L. Berger.

2.5. Conclusiones.

De este amplio recorrido por el pensamiento bergeriano podemos recapitular lo siguiente:

1. La obra de Peter Berger globalmente considerada contribuye a enfatizar un drama particularmente desgarrador para un número creciente de contemporáneos: la necesidad de afrontar un compromiso firme con determinados valores, religiosos, políticos, éticos y cognitivos, aun admitiendo su condición íntimamente precaria y relativa.

2. Berger es consciente del carácter construido de todo sistema cognitivo, incluido el científico, y asume el acceso necesariamente interpretativo a la realidad. No renuncia, sin embargo, a la defensa de una objetividad para la ciencia, pretendiendo situarse en una equidistante posición intermedia entre el positivismo y el relativismo radical. Cree además que la ciencia no nos proporciona las últimas claves explicativas de lo real y que, en consecuencia, la pregunta por la verdad debe resolverse desde instancias como la filosofía, ética o teología, sin desconocer por ello que dentro de la misma empresa sociológica es posible hallar elementos superadores de un relativismo estricto y excluyente.

3. La S. del C. bergeriana muestra el inevitable asentamiento de todo conocimiento en la vida cotidiana y su inserción en un específico marco situacional. Se

quiebra así el paradigma epistémico que presentaba a un sujeto abstracto y a-empírico despojado de toda conexión con el mundo de la vida. Advenimos personas en el seno de un orden social construido a través de un complejo proceso de objetivación que necesita para su mantenimiento de unos adecuados mecanismos legitimadores entre los que destacan, de modo muy especial, los denominados universos simbólicos, que funcionan como horizonte genérico de captación y comprensión de la realidad.

4. Pese a la enorme importancia que Berger les concede en su elaboración teórica, los universos simbólicos no son percibidos como enteramente determinantes ya que es posible trascenderlos. Más difícil resulta, sin embargo, sostenerlos de una forma estrictamente individual, pues necesitan el soporte de unas convenientes estructuras de plausibilidad. El apoyo de los otros significantes se hace especialmente imprescindible en sociedades de pluralismo simbólico, donde existe una cerrada competencia entre las diferentes definiciones cognitivas y normativas de la realidad. En esta tesitura el individuo se ve confrontado abiertamente con el problema de la verdad y debe pronunciarse a través de una elección personal por aquella alternativa que le merece una mayor credibilidad.

5. En el conjunto del pensamiento bergeriano, la religión aparece como un ámbito diferenciado y de singular importancia al que nuestro autor aplica el aparato conceptual desarrollado en su S. del C. Esta aplicación muestra con claridad que también la religión debe ser vista como un producto humano que responde en su formación a las pautas del proceso dialéctico de la sociedad. Desde esta perspectiva no se ve libre de una cierta relatividad y precariedad. Ahora bien, el análisis

de Berger subraya asimismo la insuficiencia de este enfoque. Más allá de esta reconocida relatividad, es pertinente preguntarse por la verdad a la que las construcciones religiosas remiten. No contento con ello, Berger ofrece algunos sugerentes caminos para la búsqueda de esa verdad religiosa, excluye algunos métodos teológicos a su juicio no compatibles con las aportaciones de su misma S. del C. y propone el modelo inductivo, inspirado en la teología liberal protestante del siglo XIX, como el único que, en su opinión, puede practicarse hoy con una cierta coherencia.

Así pues, a lo largo de las páginas precedentes, hemos podido familiarizarnos con un pensamiento particularmente rico y evocador que incide, desde diversos prismas de consideración, en toda la amplia problemática relacionada con la cuestión relativista.

Dado que nuestra pretensión en este capítulo ha sido primordialmente descriptivo-expositiva, parece llegado el momento de efectuar una detenida reflexión valorativa sobre las diferentes propuestas hasta aquí realizadas.

CAPITULO 3º:ANALISIS CRITICO DEL PENSAMIENTO BERGERIANO.

Según acabamos de anunciar, abordamos en el capítulo que ahora comienza un riguroso análisis crítico del pensamiento bergeriano que nos permita dilucidar con posterioridad qué tipo de relación cabe establecer entre él y el denominado relativismo epistemológico.

Para ello, nos ha parecido oportuno retrotraernos en primer lugar al horizonte gnoseológico más remoto en que se inscribe la obra bergeriana. Tal horizonte no es otro que el kantismo, como habrá ocasión de aclarar.

Analizaremos a continuación el tema de la comprensión bergeriana de la objetividad científica. En este apartado podremos ver cómo Berger intenta superar, por un lado, la concepción positivista de la misma y, por otro, muestra un especial empeño en que no se le sitúe en la órbita relativista. Berger mantiene a toda costa, al menos en el terreno de las declaraciones, la necesidad de hacer compatibles el acto de la interpretación y la objetividad científica, pues lo contrario supondría excluir a las CC.SS. -que son básicamente las tematizadas por él- del campo de la ciencia. No obstante, las argumentaciones bergerianas para justificar sus puntos de vista no son suficientemente certeras y no se hallan enteramente libres de ambivalencias. Así por ejemplo, su defensa de una estricta asepsia valorativa para las CC.SS. le asocia con algunos planteamientos de indudable raigambre positivista.

El tercer apartado de este capítulo estará dedicado al estudio de las consecuencias epistemológicas derivables de la S. del C. bergeriana. El análisis detenido de cada una de ellas en particular y de todas en general contribuye a abonar la idea de que la pretendida objetividad aséptica y neutral, otrora defendida por las viejas filosofías, se muestra inviable. El conocimiento humano se encuentra ineludiblemente transido de un fuerte e insoslayable componente social, que no

puede obviarse so pena de malinterpretarlo. Pero, en los planteamientos bergerianos, el subrayado de esta dimensión social no conduce de modo necesario a un relativismo radical estricto que se limite a afirmar la pura convencionalidad de todo sistema cognitivo y descarte como improcedentes las preguntas por la validez y la verdad. Más bien, sus reflexiones amplían el horizonte de comprensión de la racionalidad humana y nos invitan a considerar en ella dimensiones ocultas durante mucho tiempo marginadas.

3.1. El trasfondo de Kant: la inevitable limitación del conocimiento humano.

Puede producir una cierta extrañeza que, en el momento de abordar la parte central de nuestro trabajo, nos remontemos hasta Kant. Más todavía si tenemos en cuenta dos trayectorias intelectuales y vitales -las de Kant y Berger- en muchos aspectos tan distanciadas. El primero, un filósofo, preocupado muy especialmente por la teoría del conocimiento, que desarrolla su pensamiento en el contexto de la Ilustración; nuestro autor, un sociólogo, con especiales incursiones en la S. del C. y de la religión, que ha producido su obra en la segunda mitad del siglo XX.

No obstante, desde nuestro particular punto de vista, es posible destacar una cierta conexión de fondo entre los planteamientos básicos de Kant y algunas asunciones bergerianas, frecuentemente implícitas, que conforman el sustrato epistemológico de su obra.

Por otro lado, la conexión de Berger con Kant no debe resultar tan llamativa considerando que hay un hilo conductor ininterrumpido que los enlaza y que nos lleva de Rickert (escuela neokantiana de Baden) a Berger pasando previamente por Weber y Schütz (1).

De los diferentes puntos de contacto que podríamos encontrar vamos a subrayar aquí preferentemente dos: la preocupación temática globalizadora y el marco básico de comprensión de los límites y alcance del conocimiento humano.

Es ya un socorrido lugar común presentar a Kant como el paradigma por antonomasia de intelectual ilustrado. Al decir esto se quiere recalcar la idea de que Kant no es un mero teórico del conocimiento, ni simplemente un especialista centrado únicamente en cuestiones gnoseológicas, sino un filósofo, en el sentido pleno del término, preocupado por una exigencia de clarificación del hombre y la sociedad en el contexto histórico-social que le tocó vivir.

Esta exigencia de clarificación debe ser llevada a cabo, según Kant, mediante el ejercicio de la razón, una razón que se atreva a buscar en sí misma la piedra de toque de la verdad. El filósofo auténtico debe, pues, practicar su disciplina tanto en un sentido mundano o cósmico como académico(2).

En su sentido mundano, a la filosofía le corresponden, entre otras, las siguientes tareas:

- establecer y justificar los principios y límites desde los cuales y dentro de los cuales es posible un conocimiento científico de la naturaleza. Es decir, responder a la pregunta: ¿qué puedo conocer?
- establecer los principios de la acción y las condiciones de la libertad. Es decir, responder a la cuestión: ¿qué debo hacer?
- delinear proyectivamente el destino último del hombre y las condiciones y posibilidades de su realización. Es decir, clarificar la pregunta: ¿qué me cabe esperar?

Al primer interrogante se ha de dedicar la *Metafísica*, al segundo, la *Moral* y al tercero, la *Religión*. Ahora bien, ni las tres preguntas ni las disciplinas filosóficas correspondientes están inconexas, sino que surgen de los fines esenciales de la Razón. De ahí que las tres preguntas puedan y deban ser recogidas en una cuarta que las engloba: ¿qué es el hombre?

Lo que muestra con evidencia que el proyecto total de la filosofía kantiana es el de una clarificación racional al servicio de una humanidad más libre, más justa, más encaminada a la realización de los últimos fines.

En su sentido académico, en cambio, es tarea de la filosofía ocuparse de la interrelación y unidad interna de esos conocimientos para establecer (o al menos buscar) el sistema de todos ellos.

Es obvio, para cualquiera que se haya aproximado con una cierta profundidad a la obra de Kant, que él ha tratado de realizar la labor filosófica en los dos sentidos indicados.

Desde nuestro criterio, intelectual, en la acepción más amplia del término, es aquel que se plantea en su vida las preguntas y tareas que Kant ha atribuido a la filosofía en su sentido mundano. Por eso pueden encontrarse intelectuales fuera del ámbito estricto de la disciplina filosófica.

Pues bien, según nuestra opinión, y en el contexto de lo que venimos diciendo, creemos que Berger puede ser considerado como un auténtico intelectual. Salvadas las distancias de todo tipo que le separan de Kant (circunstancias espacio-temporales, diferente campo de trabajo específico, menor pretensión crítica y fundamentadora...) la obra de Berger se enfrenta también a una amplia temática

que, en cierto modo y a su nivel, confluye en las cuatro famosas cuestiones kantianas.

En efecto, como hemos tenido ocasión de ver en la exposición sintética de su pensamiento, en Berger hay una evidente preocupación por el problema de las variedades y límites del conocimiento humano. En torno a la pregunta del qué puedo conocer podríamos agrupar las consideraciones relativas al conocimiento cotidiano y científico, con sus particulares estructuras de pertinencia, la cuestión por la objetividad y su carácter y, en general, todo el conjunto de sus aportaciones metodológicas que convergen en la constatación de que los métodos de conocimiento científico no agotan el acercamiento a lo real. Hay, pues, otras dimensiones de realidad no susceptibles de ser tratadas científicamente.

Pero la obra de Berger se muestra también particularmente interesada por el mundo de los valores. Las propuestas éticas ocupan un importante lugar en su trabajo. Hay un especial empeño en la clarificación del qué debo hacer, aunque con una mayor incidencia en cuestiones de ética político-social y no meramente individual.

No podemos olvidar tampoco las inquietudes bergerianas en torno a la tercera de las preguntas kantianas: qué me cabe esperar. En tal sentido podríamos recoger sus análisis sobre las perspectivas de futuro, tanto individuales como sociales, de la llamada sociedad moderna pero, sobre todo, su peculiar concepción del fenómeno religioso. Berger, como Kant, piensa que la esperanza humana puede proyectarse "ad intra", en la evolución histórica, y "ad extra" en el mundo de la trascendencia y expectativas religiosas (3).

La adecuada elucidación de todos estos interrogantes contribuirá a una decisiva iluminación de la pregunta que, como bien vio Kant, sintetiza todas las anteriores: qué es el hombre.

Creemos, pues, existen sobrados motivos para considerar a *Berger* un intelectual que, con sus particulares herramientas conceptuales, se empeña en el esfuerzo de buscar respuestas a los interrogantes que los hombres de su tiempo se plantean. Y en este preciso aspecto coincide básicamente con la actitud de *Kant*.

Existe, además, un segundo y más significativo punto de contacto: el marco general de comprensión de los límites y alcance del conocimiento humano.

La preocupación por descubrir los límites del conocimiento es tan característica en *Kant* que puede decirse, con toda exactitud, que la originalidad de su pensamiento empieza a abrirse paso en el momento en que hace de esa labor crítica el centro de su investigación. Así lo ha visto, por ejemplo, *L. Cuéllar*, que en este sentido argumenta(4):

"*Kant* rechaza la pretensión humana de poder alcanzar un conocimiento absoluto y, en esto, su actitud guarda un cierto parentesco con la de los escépticos: se trata de corregir constantemente nuestra confiada creencia de estar en posesión de la verdad absoluta o, lo que es lo mismo, de estar enraizados en lo absoluto. Pero no - y aquí radica la capital diferencia con respecto al escepticismo - para quedar sin asidero alguno, sino para afianzarnos mejor en aquel dominio que *Kant* considera propio y peculiar del hombre, a saber: el mundo fenoménico, en el que rigen las leyes físico-matemáticas.

El llamado "agnosticismo kantiano" se caracteriza por ese autoconocimiento del hombre que es, en definitiva, un reconocimiento de su propia limitación. El hombre ha de reconocer y aceptar esa finitud que, si bien le cierra el paso a lo absoluto e inabarcable de la realidad, no por ello deja de asegurarle

una verdad de carácter universal y necesario -no meramente individual y subjetiva- aunque válida sólo dentro de la esfera de lo fenoménico, única que le corresponde al hombre en propiedad".

El mundo de lo nouménico, de la verdad en sí, queda vedado para la razón humana en su dimensión estrictamente teórica. No cabe, según Kant, un conocimiento objetivo, científico de aquellos ámbitos de realidad que no nos sean sensiblemente dados.

No obstante, no es válido aplicar a Kant una reducción "more positivista" de la razón. Para decirlo con palabras de J. Muguerza(5):

"De acuerdo con los positivistas Kant -que habría negado a la razón la posibilidad de trascender los límites de la experiencia- habría asimismo denegado la racionalidad de toda problemática, incurso en los dominios de la metafísica trascendente. La razón, cuyo poder se halla sobradamente acreditado dentro de los confines de la ciencia, nada podría, en cambio, más allá de esta última: peor, en tal caso, para dicho más allá. Es dudoso que Kant hiciera jamás suya aquella reducción de la razón a la razón científica. Pero, en la extravagante hipótesis de que no hubiera tenido inconveniente en concederla, su conclusión habría sido muy otra: si la razón no es capaz de llegar más allá del conocimiento científico, peor para la razón, pues a Kant no le preocupaba únicamente averiguar qué es lo que el hombre puede conocer, sino también qué debe hacer, qué le es dado esperar y qué es, en suma, el hombre".

Y es precisamente la razón práctica (la otra cara de la razón una e indivisa) la que nos impulsa hacia las verdades

metafísicas, morales y religiosas cerradas al alcance de la teórica. Aunque -todo hay que decirlo- una vez llegados a ese ámbito no nos quepa hablar de seguridades objetivas, científicamente conquistadas.

Hay, pues, una inevitable tensión en el espíritu humano que aspira a un conocimiento total, pero se sabe consciente de sus limitaciones. Podría hablarse, entonces, de un cierto relativismo kantiano, si se entiende por tal la negación de un conocimiento absoluto, que se demuestra imposible. Y no nos referimos sólo al hecho de que Kant sostenga que el hombre no podrá conocer nunca al modo de Dios (afirmación por lo demás obvia) sino a que su postura contribuye a cerrarnos el acceso a las cosas en sí mismas, advirtiéndonos que jamás la conciencia podrá salir del mundo de sus representaciones (6).

Pero, a pesar de este relativismo antiabsolutista, en Kant subsiste la pasión por la objetividad. Desde su óptica particular, lo lamentable es que, en el terreno de la metafísica, no podamos alcanzar la seguridad y universalidad lograda en el campo de las leyes físico-matemáticas. No se trata de renunciar a lo en sí porque no nos es dado "atraparlo", ni mucho menos declararlo absurdo o sin sentido, como cualquier burdo positivismo, sino de evidenciar la limitación en que el conocimiento humano se desenvuelve y la imposibilidad de acceder al mundo nouménico, como no se a través de postulados indemostrables.

Creemos que este planteamiento epistemológico kantiano, que defiende la existencia de dos ámbitos de realidad (fenoménico y nouménico) al que corresponden dos tipos diferenciados de conocimiento (científico y metafísico) es básicamente asumido por Berger. También él habla frecuentemente, apoyándose en Schütz, de diferentes niveles de realidad y diversos modos de acercamiento a ella: aproximación cotidiana, científica, filosófica, ética, religiosa..., cada una con su particular estructura de pertinencia.

La experiencia fenomenológica nos confirma, además, la posibilidad de pasar de una a otra, pero sin olvidar el respeto a las reglas de juego específicas de cada una. La sociología, por ejemplo, se mueve en el nivel de la realidad experiencial y se halla ínsita en la concreción histórica y el relativismo de ésta(7).

Berger, pues, de acuerdo con sus presupuestos metodológicos, que le llevan a considerar la sociología como una disciplina empírica, elude pronunciarse sobre cuestiones metafísicas. Pero, al hacerlo, está implícitamente aceptando los planteamientos kantianos y dando por hecha la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico. Se presupone que hay un mundo de verdades últimas sobre el que el científico empírico no tiene nada que decir. Como él mismo frecuentemente recuerda, la sociología (y podríamos extender la apreciación a cualquier otra ciencia) es un saber agnóstico, es decir, debe renunciar a extraer consecuencias tanto positivas como negativas sobre cualquier cuestión que desborde el ámbito de lo experimental(8).

No hay que confundir tampoco esta actitud bergeriana con ningún tipo de positivismo. Nada más lejos de sus intenciones que declarar carentes de sentido las cuestiones filosóficas, éticas o teológicas. Su propósito es simplemente delimitador. Se trata de establecer con precisión las barreras que, en cada campo, deben ser respetadas y dejar claro que él, qua científico, no puede afrontar cuestiones de "ultimidad", que corresponden por naturaleza al filósofo.

En su calidad de tal, Kant, como ya se ha indicado, había sentenciado negativamente la posibilidad de un conocimiento objetivo de los temas metafísicos. Pero esta respuesta no implicaba en él la caída en un escepticismo total o en un indiferente silencio con relación a dichos temas. Las

cuestiones metafísicas son abordables en el terreno de la razón práctica. No son mera cuestión de *decisionismo* o *emotivismo*, como han sugerido otras posturas (9). Cabe en ellas una cierta *razonabilidad*, si se entiende por tal la capacidad de dar cuenta de las razones que sustentan una determinada posición. Lo que no cabe, desde luego, es la fuerza demostrativa de la comprobación empírica.

Pero, se debe convenir en que, sin llegar a un *decisionismo* puro, en los temas filosóficos, éticos y teológicos factores como la adhesión, elección, persuasión y, en último extremo, algún tipo de *fe* tendrán que representar un importante papel (10).

De donde se desprende que, según Kant, tampoco la filosofía, a la que Berger invocaba como posible árbitro, puede resolvernó con la garantía de la objetividad científica los problemas referentes a la última verdad de las cosas. El fondo último de lo real permanece así inalcanzable y nuestro conocimiento aparece en toda su inevitable relatividad y limitación.

No obstante, subsiste en Kant (y también en Berger) una sed insaciable de verdad (11). Lo que se pone en tela de juicio es que el hombre disponga de las necesarias garantías cognoscitivas como para estar seguro de no haber equivocado el camino.

De cuanto acabamos de exponer pensamos pueden extraerse elementos de juicio suficientes para pensar que algunos importantes presupuestos epistemológicos y metodológicos de Berger permanecen anclados en Kant, con todas las consecuencias que ello acarrea, entre las que señalamos las siguientes:

- una subyacente "veneración" por el modelo de objetividad científica, que se realiza en toda su plenitud

en la ciencia físico-matemática (no se olvide el papel paradigmático que ambas representan en la Crítica de la Razón pura kantiana)(12).

- un indisimulado malestar porque la filosofía, ética y religión no puedan adoptar el seguro camino de la ciencia.

- la defensa explícita de un claro criterio de demarcación entre ciencia y metafísica o, si se prefiere, entre ciencia e ideología.

- un diáfano desmarque respecto del positivismo, porque no se acepta el sinsentido de lo metafísico sino, simplemente, su inaccesibilidad objetiva.

- una asunción de los límites del conocimiento humano (que hemos dado en llamar un cierto *relativismo antiabsolutista*), aunque siga preservándose la necesidad de un conocimiento auténticamente objetivo que, al no poder interpretarse ya como correspondencia con la cosa-en-sí, irá entendiéndose progresivamente como *intersubjetividad*(13).

Es precisamente la cuestión de la comprensión bergeriana de la objetividad, de importantes implicaciones para el núcleo de nuestro trabajo, la que vamos a abordar detenidamente en el próximo apartado.

3.2. La comprensión bergeriana de la objetividad científica.

Creemos conveniente, con el fin de presentar una panorámica a la vez lo más amplia y precisa posible de la visión bergeriana del tema de la objetividad, estructurar este

análisis en tres puntos diferenciados y una brevísima conclusión final.

En el primer punto estudiaremos la problemática suscitada por la dimensión hermenéutica del conocimiento. Es siempre desde el seno de un contexto socio-cultural como se hace posible nuestro acceso a la realidad. Berger nos mostrará que no cabe soslayar -ni en la vida ordinaria ni en la científica- el acto de la interpretación. Esta se presenta, pues, como una necesidad inevitable, que desafía viejos paradigmas de objetividad.

En el segundo, nos plantearemos explícitamente como entiende Berger la objetividad científica, particularmente la de la ciencia social que a él le preocupa más especialmente. Intentaremos mostrar en qué medida logra o no abandonar el esquema positivista del que quiere desmarcarse y si sucumbe o no en la tentación relativista que también pretende superar.

Para concluir, abordamos la cuestión tantas veces debatida de la neutralidad axiológica en la ciencia. Analizaremos los planteamientos weberianos sobre el tema, en los que Berger se inspira, y procuraremos demostrar, con la ayuda de diferentes autores, la inviabilidad de una ciencia social libre de valor.

3.2.1. La dimensión hermenéutica del conocimiento.

La comprensión bergeriana del hombre tiende a subrayar, como hemos tenido ocasión de exponer, un rasgo que adquiere en él una singular importancia: la imperiosa búsqueda de sentido para la vida individual y colectiva(14).

En expresión filosóficamente más pertinente, podríamos decir que el hombre se confronta con el misterio inextricable de lo

real y pretende de algún modo desentrañarlo(15).

Aparecen así los dos polos correlativos que tanto juego han proporcionado en la historia de la filosofía: sujeto/objeto, hombre/realidad en oposición más o menos dinámica, según las diferentes percepciones. El hombre se esfuerza, pues, por adentrarse en los ocultos secretos de la realidad. Cierta paradigma de conocimiento, con el que el sentido humano común se encuentra bastante identificado, ha asumido que el acercamiento a lo real es directo y sin mediaciones. Dicho paradigma ha servido de soporte a las concepciones positivistas del conocimiento y la objetividad, para quienes ésta era incompatible con el acto de la interpretación(16).

Berger adopta explícitamente una posición diferente. Hay en él, al menos en sus declaraciones verbales, reiterados reconocimientos de la necesidad e inevitabilidad de la interpretación en cualquier tipo de proceso cognoscitivo(17). La interpretación es imprescindible tanto en la aproximación ordinaria como científica a la realidad, pues nunca nos es posible una captación directa de la misma(18). En la vida ordinaria, los hechos se incorporan en "estructuras de congruencia y significado"(19). Nacemos y nos desarrollamos en el seno de una determinada colectividad que nos proporciona las pautas interpretativas para la captación y ordenación del mundo entorno.

Tampoco en la aproximación científica nos las habemos con "hechos desnudos". Todo hecho se encuadra en "marcos conceptuales específicos" desde los que adquieren sentido y coherencia(20).

Estas apreciaciones bergerianas confluyen con las aportaciones de la moderna filosofía de la ciencia, que lleva ya un cierto tiempo sosteniendo que "no hay datos sin teoría"

o, en términos de Hanson, que "los hechos están lastrados de teoría" (21).

Además son plenamente coherentes con los desarrollos de su misma S. del C. Desde las perspectivas evidenciadas en ella, es claro que todo individuo adviene persona, en su más pregnante sentido, a través de los procesos de *internalización* y *socialización*. La maduración del individuo es, pues, ineludiblemente social. Es en el seno de una cultura específica, con su peculiar lenguaje, instituciones, creencias, forma de vida, aparato legitimador, definiciones cognitivas y normativas... donde el ser humano entra en contacto con la realidad. El acceso a ésta se encuentra, por tanto, irremediablemente mediatizado.

Como ya vio Kant, en la constitución de lo que llamamos realidad, el sujeto representa un decisivo papel. Pero en la perspectiva bergeriana aparece una importante diferencia. El sujeto que se aproxima a la realidad con pretensiones de conocimiento no es un sujeto trascendental more kantiano, revestido de los atributos de universalidad, ahistoricidad e intemporalidad, sino un sujeto empírico, espacio-temporalmente ubicado y adornado con las herramientas conceptuales que su propia cultura le proporciona.

En este sentido, la interpretación, tal como Berger la concibe, es siempre no pura interpretación sin más, sino "*interpretación-desde*". Y esto tanto cuando el hombre afronta el conocimiento de la vida cotidiana como cuando se mueve dentro de la peculiar estructura del conocimiento científico y otras formas de conocimiento como el filosófico que Berger no tematiza en sus consideraciones metodológicas (22).

Así pues, en la óptica bergeriana, cualquier forma de aproximación a la realidad coincide con las demás en un

aspecto esencial: está marcada por la inexorable mediación de las estructuras interpretativas del sujeto cognoscente. Puede afirmarse, entonces, con rotundidad que para Berger es un hecho el carácter universal de la interpretación, es decir, hay una irrenunciable dimensión hermenéutica en el conocimiento humano(23).

Sin embargo, la nitidez que se desprende de estos iniciales planteamientos bergerianos en torno a la interpretación va adquiriendo algunos tintes de confusión si seguimos con atención el hilo de sus propuestas. Veámoslo con un cierto detenimiento.

Ya se ha indicado que, de entre todas las aproximaciones posibles a la realidad, Berger se refiere explícitamente a la ordinaria y a la científica. Ambas, aunque semejantes por la común presencia del acto interpretador, son diferentes en actitud y en metodología(24). En apreciación de Berger, los rasgos principales que caracterizan a la actitud científica tienen que ver con una mayor distancia frente a la situación estudiada, un mayor dominio de lo que sucede, apertura de espíritu sistemática y disciplinada, control de las propias preocupaciones existenciales. Es decir, se recalca con insistencia la sistematicidad, el distanciamiento y la asepsia valorativa(25).

Parecería, pues, entereverse una inclinación, más o menos sutil, por exonerar al sujeto científico de las limitaciones inherentes a su condición de intérprete marcado por una determinada experiencia vital. Es como si, subrepticamente, se estuviera insinuando que la labor científica puede ser tanto mejor realizada cuanto más se aproxime a un estatus ideal de "pura neutralidad". Se estaría de esta manera postulando un acercamiento "virgen" a la realidad que se presenta como más adecuado para la ciencia que el acercamiento interpretativo.

Nos encontramos entonces frente a un primer atisbo de incoherencia con la formulación general antedicha acerca de la universalidad de la hermenéutica. Incoherencia que puede interpretarse como un significativo síntoma de que nuestro autor no se ha liberado aún del todo de ciertas veleidades positivistas y permanece anclado en un sospechoso objetivismo empiricista.

Pero no basta examinar la actitud; interesa también analizar el primero de los rasgos metodológicos que Berger considera esencial para comprender la pragmática de la ciencia: la conceptualización(26). Conceptualización e interpretación son aspectos perfectamente correlacionados, puesto que ni en la vida ordinaria ni en la científica podemos prescindir de la necesaria mediación de los conceptos. Ahora bien, siguiendo los pasos de Berger, es preciso distinguir entre los conceptos utilizados en las aproximaciones ordinaria y científica a la realidad. Los primeros son, obviamente, menos precisos y rigurosos. Se adquieren en el transcurso del proceso socializador e internalizador del sujeto humano. Gracias a ellos aprendemos a ver y estructurar significativamente las cosas. Funcionan con una finalidad básicamente pragmática, puesto que su principal misión consiste en proporcionarnos el "conocimiento de receta" necesario para el desenvolvimiento normal en la vida cotidiana(27). No es extraño que Berger se refiera a ellos como "cuasi-conceptos"(28), para destacar su carácter primario y espontáneo. Estos "cuasi-conceptos" se corresponden con lo que Schütz(1) quien Berger se inspira también en este punto(2) llamaba las tipificaciones o conceptos de primer orden(29). No cabe, sin embargo, minusvalorar su importancia. Pese a su imprecisión y falta de sistematicidad constituyen el primer eslabón de nuestro acceso a la realidad y ningún otro sistema conceptual, pretendidamente superior, puede, sin graves consecuencias, marginarlos.

Frente o junto a estos pre-conceptos de la vida cotidiana, nos hallamos con los conceptos de la ciencia, a los que Berger atribuye una mayor precisión y rigor, así como una más marcada pretensión explicativa y comprensiva. La experiencia científica, sin el adecuado marco teórico conceptual, no sería sino una experiencia ciega y carente de valor cognoscitivo. Así pues, los conceptos constituyen la insoslayable estructura de mediación entre el científico y la realidad.

Pero, por lo que hace referencia a los conceptos científicos, Berger se introduce en un camino de matizaciones que le lleva a diferenciar netamente entre los conceptos propios de las CC. SS. y los utilizados en el ámbito de las CC. NN. En este contexto, recalca con fuerza el carácter interpretador de las CC. SS. (hasta el punto de que llega a denominarlas ciencias *interpretativas*) (30) y margina peligrosamente el carácter también ineludiblemente hermenéutico de la ciencia natural. Introduce así una segunda quiebra de su rotunda afirmación anterior en torno a la universal condición hermenéutica del conocimiento.

Desde nuestro punto de vista, esta actitud bergeriana es posible porque, en cierto modo, sigue anclado en la excesiva dicotomización de la ciencia que sostuvieron con diversos matices Dilthey, Weber y Schütz (31).

En efecto, Berger continúa afirmando una diferencia *sustancial* entre ciencias naturales y ciencias sociales, tanto por razón del objeto como del método. Las primeras se ocupan del estudio de los fenómenos naturales y expresan sus hallazgos bajo forma de leyes generales que alcanzan por ello una validez universal. Las segundas tienen que habérselas con "sistemas humanos de significado" que, por su misma naturaleza, no pueden ser nunca universales (32). Subraya además que el científico social no trabaja nunca *directamente* sobre

la realidad, sino sobre definiciones o interpretaciones previas de esa realidad(33).

Confluye así con las apreciaciones de Weber, que también reconocía que los conceptos en las CC. SS. funcionan como "tipos-ideales" y constituyen una "traducción" peculiar de las tipificaciones ordinarias(34), y de Schütz que, como en su momento indicamos, destacaba el carácter de "conceptos de segundo orden" propio de los conceptos empleados por el científico social(35).

Nada habría que objetar a esta invocación de la "doble hermenéutica" propia de la ciencia social, si no fuera porque, por contraste, parece insinuarse un olvido de *facto* del carácter interpretador de la ciencia natural. Y este olvido no es, desde luego, consecuente con la concepción bergeriana de la ciencia derivada de sus planteamientos en materia de S. del C. No se puede ignorar que la ciencia, toda ciencia, es "un sistema cognitivo fruto de la construcción social"(36) y que, en consecuencia, todo científico está inserto en unas determinadas coordenadas socio-históricas que no deben obviarse.

Por otro lado, utilizando asimismo afirmaciones bergerianas, no cabe pensar en una ciencia que no esté apoyada en la experiencia cotidiana. También el científico natural parte de una experiencia previa del mundo natural del que pretende hablar en cuanto científico y, en tal sentido, sería posible referirse a una "cierta doble hermenéutica", presente incluso en la ciencia natural(37).

Así pues, sin ánimo de equiparar *totalmente* ciencia social y ciencia natural, no estará de más destacar las importantes convergencias que entre ambas se van explicitando a partir de las reflexiones de la filosofía postempíricista de la ciencia, que asume sin tapujos el carácter interpretativo de

la ciencia natural. Pues hoy tiende a reconocerse que las teorías científicas no son modelos comparados externamente con la naturaleza a través del esquema hipotético-deductivo. Las teorías o modelos son sencillamente el modo como son vistos los hechos. De ahí que, como afirma Mary Hesse,

"el lenguaje de la ciencia natural no es unívoco; es irreduciblemente metafórico e inexacto y formalizable sólo, como enfatiza Feyerabend, a costa de la distorsión de la dinámica histórica del desarrollo científico. La naturaleza es interpretada a través de las construcciones imaginativas de la ciencia. El sentido de ésta está determinado por la teoría. Y es la coherencia teórica más que la correspondencia con los hechos la que proporciona la comprensión del significado o sentido científico de lo investigado" (38).

Es este inequívoco pronunciamiento en torno a la dimensión hermenéutica de la ciencia natural el que se echa de menos en Berger. De ahí que hayamos reiterado que su afirmación inicial acerca de la universalidad de la interpretación se encuentra en la práctica un tanto desdibujada.

No obstante, las insuficiencias señaladas no deben hacernos olvidar sus logros. Berger se alinea con claridad en la órbita mental de aquellos autores que defienden el acercamiento ineludiblemente interpretativo a la realidad. Podríamos decir, sin riesgo de exageración, que, en su perspectiva, la interpretación es una "condición trascendental" de todo conocimiento humano, incluido por supuesto el conocimiento científico (39).

Ahora bien, la defensa de la necesidad de la interpretación arrumba la vieja concepción positivista de la

objetividad. Desde los planteamientos metodológicos bergerianos, no hay lugar para el mito de un conocimiento contrastado directamente con "la realidad" o para un modelo al que apelar a fin de decidir inequívocamente "la" interpretación correcta. No es por ello extraño que los positivistas estén firmemente convencidos de que la postulación de la inevitable dimensión hermenéutica del conocimiento sea incompatible con el mantenimiento de la objetividad tal y como convencionalmente entendida. Desde su óptica peculiar, interpretación, subjetivismo y relativismo son fenómenos necesariamente conectados (40).

Intentaremos, pues, en el próximo apartado seguir el pensamiento bergeriano en su polémica con *positivistas y antipositivistas radicales* con el fin de aproximarnos a su particular manera de entender la objetividad en la ciencia social y discernir en último extremo sus principales aportaciones e insuficiencias.

3.2.2. El problema de la objetividad científica.

Va se indicó en su momento que la *objetividad* es la segunda gran cuestión metodológica que Berger considera esencial dentro de la pragmática científica (41). Es decir, nuestro autor está plenamente identificado con la idea de que la objetividad es un rasgo irrenunciable de la ciencia. Y esto vale, en principio, tanto para las Ciencias Naturales como para las Ciencias Sociales.

No obstante, Berger, en sus consideraciones metodológicas, tematiza explícitamente el problema de la objetividad en el ámbito de las CC. SS. La profundización de esta problemática le llevará -acabamos de aludir a ello- a una confrontación directa con los positivistas y antipositivistas radicales, teniendo en cuenta que ambos

ofrecen posiciones en torno a la manera de entender la objetividad para la ciencia social con las que él no puede sentirse satisfecho.

La oposición positivista a cuanto se relacione con la ineludible presencia de la interpretación en el proceso cognoscitivo es explicable a partir de los presupuestos marcadamente objetivistas que subyacen en su planteamiento. En este sentido, no se puede olvidar que el **paradigma positivista** se muestra como "una concepción del mundo visto como un conjunto de hechos estructurados según leyes, que además son totalmente independientes del sujeto cognoscente y que son capaces de ser captadas descriptivamente" (42).

El ideal de conocimiento coincide, pues, con la descripción más fiel posible de la realidad ya constituida y la objetividad es entendida como pura y simple correspondencia con los datos del exterior. Desde estos supuestos no es extraño que se considere a las ciencias empírico-naturales como el modelo paradigmático de ciencia, dada su mayor capacidad de reflejar con precisión cuasi-matemática los hechos desnudos de la realidad.

Pues bien, es con este positivismo excesivamente elemental, que admite sin problemas la objetividad de la ciencia natural y pone en entredicho el carácter objetivo de la ciencia social, con el que Berger entra en confrontación.

Pero, ¿por qué este positivismo estrecho cuestiona la objetividad de las CC. SS.? Fundamentalmente porque en ellas -de acuerdo con su tradición metodológica más extendida- el carácter interpretativo representa un incuestionable papel (43). Y para cualquier recalcitrante positivista la interpretación abre en la ciencia las puertas al subjetivismo que, a su vez, conduce directamente a la pérdida de la dimensión universal y objetiva del conocimiento con la

consiguiente caída en el tan denostado relativismo. Si ya no es posible una captación directa de la realidad, si no existe un criterio universalmente válido de contrastación, entonces cada cual podrá formular sus propios juicios y la ciencia habrá perdido su sentido más genuino.

Ante este sombrío panorama una doble salida se le ofrece al positivista: bien aceptar como un hecho la presencia de la interpretación en el seno de la ciencia social (lo que conducirá al cuestionamiento de su carácter científico), o bien modificar drásticamente su nervio metodológico. Esta es, a su juicio, la solución más conveniente. Será, pues, necesario que las CC. SS., si quieren seguir siendo aceptadas como disciplinas científicas, adopten la metodología propia de las CC. NN. Y ello porque, desde el estricto esquema de objetividad positivista, objetividad e interpretación se presentan como realidades incompatibles.

¿Cuál es la reacción bergeriana ante estas propuestas? Berger no puede estar de acuerdo con la pretensión positivista de unificar ambos tipos de ciencia bajo la égida metodológica de las CC. NN. porque, a su juicio, ello implicaría la pérdida por parte de las CC. SS. de su rasgo más representativo. (No se olvide que, como ya se ha indicado, Berger está tan convencido del carácter interpretativo de las CC. SS. que llega a denominarlas sin más interpretativas).

Pero, por otro lado, tampoco puede renunciar a la objetividad ya que (y en eso cabe dar la razón a los positivistas) una ciencia sin objetividad no es ciencia.

No habrá, pues, más remedio que compatibilizar los dos aspectos que los positivistas consideran irreconciliables. Hay que sostener simultáneamente el carácter interpretativo de la ciencia social y su pretensión de

objetividad. Pero, naturalmente, *Berger* se verá obligado a reconocer que la objetividad de la ciencia social no puede ser la misma que la de la ciencia natural (44).

Queda, de esta forma, abierta la vía para un doble tipo de objetividad: una objetividad propia de la ciencia natural (sobre la que *Berger* guarda un significativo silencio que suena a asentimiento tácito de las tesis positivistas) y otra específica de la ciencia social, cuyas coordenadas de comprensión nuestro autor clarificará más adelante.

Puede decirse, entonces, que en esta confrontación *Berger* se muestra excesivamente condescendiente con los positivistas o, en otros términos, no se desmarca suficientemente de ellos. En primer lugar, se ha dejado introducir en su planteamiento de fondo al cuestionar únicamente la objetividad en la ciencia social. La ciencia natural aparece intocada en esta confrontación. Ello nos retrotrae a una situación epistemológico-metodológica anterior a la reflejada en el apartado precedente. En él quedaba claro que tanto las propuestas bergerianas como las de los filósofos post-empiricistas de la ciencia y los desarrollos de la tradición hermenéutica propiamente dicha contribuían a evidenciar el carácter universal de la interpretación. No hay conocimiento humano (cotidiano o científico) ni, en consecuencia, ciencia alguna (natural o social) que pueda soslayar el acto interpretativo.

Ahora bien, si la razón para cuestionar la objetividad de la ciencia social es que ésta aparece necesariamente ligada a la interpretación, habrá que ser coherente y someter también a juicio la objetividad de la ciencia natural.

En segundo lugar, una vez que este cuestionamiento de la objetividad científico-natural se produzca, se hará progresivamente insostenible el modo positivista de

entenderla. En efecto, las mismas corrientes de pensamiento más arriba mencionadas han contribuido al desmantelamiento de los supuestos que soportan el paradigma positivista de objetividad. Desde estas nuevas aportaciones ya no es posible seguir hablando de hechos desnudos y descripciones puras de la realidad o de comienzos absolutos en el conocimiento (45).

En consecuencia, hay un progresivo desplazamiento de la noción de objetividad entendida como correspondencia con los hechos (objetividad absoluta) a una comprensión más moderada de la misma (objetividad relativa o intersubjetividad) (46).

De igual modo, se va produciendo un acuerdo creciente en torno a la unificación básica del método científico (conservando algunas diferencias significativas) pero no bajo el imperio exclusivo de la explicación científico-natural sino en una enriquecedora síntesis explicativo-comprensiva (*Erklären-Verstehen*) (47).

El desconocimiento u olvido explícito de estas y otras decisivas líneas de argumentación hace que la confrontación que en este punto Berger mantiene con los positivistas aparezca como un tanto desfasada. Lo cual no deja de resultar cuando menos llamativo si tenemos en cuenta que las consideraciones metodológicas bergerianas que nos sirven de referencia básica están escritas en 1961 (48).

En unas coordenadas similares de obsolescencia hay que situar su confrontación con los que él denomina *antipositivistas radicales o relativistas*. Con ellos converge en la defensa del carácter ineludiblemente interpretativo de la ciencia social y en la afirmación explícita de que en ella no pueden adoptarse los métodos estrictos de las CC. NN., como proponen los positivistas.

Los antipositivistas a los que Berger se refiere se muestran convencidos de la presencia irrenunciable de

valoraciones subjetivas en la elaboración de las CC. SS. Tienen, por tanto, plena conciencia de que en ellas no es posible adoptar la objetividad característica de las CC. NN.

Pero -y aquí aparece claro también su anclaje en el paradigma positivista de objetividad- su propuesta es que ya que, por un lado, en las CC. SS. no puede darse la objetividad de las CC. NN. y, por otro, la interpretación es algo inevitable en la tarea de las CC. SS., no existe más forma de resolver el "impasse" que la renuncia de éstas a su carácter objetivo. Lo cual equivale en el fondo al reconocimiento por parte de los relativistas de que no existe más variante de objetividad que la positivista.

Como en sus momento indicamos, Berger emerge en esta confrontación como paladín de una posición intermedia. No está dispuesto a aceptar la solución antipositivista porque, en definitiva, viene a implicar -por las causas apuntadas con anterioridad- el abandono del carácter científico para el estudio de los fenómenos sociales; pero es preciso darles la razón en su apreciación de que, en ocasiones, los intereses extracientíficos interfieren en el acto de la interpretación y dificultan el logro de una auténtica objetividad(49).

Nuevamente se advierte aquí en Berger una cierta añoranza -más o menos soterrada- por el ideal de conocimiento puro, directo y sin mediaciones. Es por ello que no puede evitar considerar la interpretación como un cierto "estorbo" en el camino hacia una objetividad auténticamente tal.

No obstante, su posición es más matizada que la de los antipositivistas radicales. Una cosa es que ciertos intereses extracientíficos y subjetivos dificulten la objetividad (esto debe ser aceptado como un riesgo ineludible de la actividad científica) y otra que la imposibiliten. Berger no está dispuesto a defender esta postura extrema y se muestra

ferviente partidario tanto del principio teórico como de la posibilidad práctica de una ciencia social objetiva(50).

Llegados aquí el camino que se abre ante nosotros es el de clarificar de qué modo entiende Berger la objetividad para la ciencia social que, dados sus planteamientos, no puede ser la misma que la postulada por los positivistas en el ámbito de la ciencia natural. Excluida la captación directa de los hechos, pues los fenómenos sociales están sujetos, como ya se ha indicado, a una doble hermenéutica hay que acceder a una nueva comprensión de la objetividad. Berger la busca, y acaba por encontrarla, de la mano de A. Schütz y sus análisis fenomenológicos. Ellos le dan pie a la consideración de que la conciencia humana es capaz de moverse en diferentes "esferas de realidad" y puede desplegarse en un haz de diversos "regímenes atencionales" o "actitudes"(51).

En el apartado anterior tuvimos ocasión de referirnos más detenidamente a dos de ellas que también aquí pueden resultar de interés para nuestros propósitos: la actitud ordinaria y la científica. Cada una de estas actitudes tiene su propia estructura de relevancia o pertinencia, marcada por una serie de rasgos específicos. Pues bien, la actitud científica (que en este momento nos incumbe de modo particular) se caracteriza, según quedó reseñado, por los siguientes rasgos: mayor distancia mental respecto a la situación de estudio que en la actitud ordinaria, dominio más preciso de lo que sucede, apertura de espíritu sistemática y disciplinada, control de las propias preocupaciones existenciales, confrontación explícita con lo que se analiza... (52).

Es precisamente el cultivo consciente de todos estos rasgos el que proporcionará la dosis de objetividad necesaria para abordar el estudio de la sociedad. Vemos, pues, que -más o menos imperceptiblemente- la comprensión bergeriana de la

objetividad va experimentando un significativo giro en relación al paradigma positivista. Las propuestas de Berger ya no hacen residir la objetividad en la descripción pura y captación directa de los datos del exterior, sino más bien en la utilización correcta de una adecuada metodología: la propia de la estructura científica de pertinencia. Es, por tanto, el respeto a una determinada pragmática o reglas de juego el que nos situará en el camino de la auténtica objetividad(53).

Esto no significa, sin embargo, que Berger ignore el hecho de que, en la elaboración de la ciencia, los datos empíricos también desempeñan una relevante función. Los científicos ponen en juego un determinado cuerpo de conocimiento teórico que, para recibir la oportuna validación, debe encontrarse en relación dialéctica con unos datos concretos y debe aplicarse a la explicación de unos hechos específicos(54). Teorías y datos se interpenetran, pues, necesariamente y de modo dialéctico.

De esta forma se sortea favorablemente un doble peligro: el de un excesivo idealismo o constructivismo carente de base empírica y el de un estrecho positivismo empeñado en aferrarse ciegamente a los datos brutos, sin tener en cuenta la función de la misma teoría en la constitución de dichos datos. Debe quedar claro, entonces, que no cualquier teoría es admisible, pues tendrá que ser contrastada a la luz de un cierto criterio pragmático, pero también que es posible la existencia de diferentes teorías alternativas que expliquen de manera suficientemente convincente un determinado conjunto de fenómenos(55).

Se descarta así, definitivamente, el modelo de objetividad entendido como representación exacta. En este sentido, las propuestas bergerianas nos conducen a la superación de esa objetividad positivista que más arriba hemos denominado "fuerte" y nos introducen en una comprensión nueva que

suscita más bien resonancias de intersubjetividad(56). Porque nuestro autor, al colocar la fuerza de la objetividad en el aspecto metodológico, está indirectamente insistiendo en su dimensión supraindividual. De esta manera, se soslaya el tan temido riesgo de subjetivismo. En efecto, no por pura casualidad el mismo Berger se encarga de recordarnos que uno de los rasgos básicos de la estructura de pertinencia científica es su carácter público. La ciencia no es simplemente una tarea de hombres geniales aislados en sus torres de marfil, sino que queda institucionalizada en lo que Peirce, a quien Berger cita expresamente, llamó la "comunidad de investigadores"(57).

Por ello puede reconocerse que la objetividad, no como ideal, sino como realidad experimental, es el resultado de la interacción permanente entre el científico aislado y la comunidad de científicos.

Además de su carácter público, Berger enfatiza muy especialmente la dimensión abierta y acumulativa de la ciencia. Las sugerencias metodológicas de Popper le llevan a destacar la disponibilidad permanente que deben mostrar los científicos para encontrar posibles datos refutadores de las teorías ya admitidas con el fin de que el progreso no se detenga. Se insinúa así un progreso indefinido en la ciencia. No obstante, esta admisión del carácter permanentemente abierto de la ciencia no debe interpretarse como un argumento contra la reivindicación de la objetividad. Al contrario, como el mismo Berger reconoce, "es precisamente porque se mantiene el ideal de la objetividad por lo que se hacen necesarias las revisiones"(58).

Frente a los positivistas, que en un determinado momento podrían sentir la tentación de detener la investigación en torno a un problema concreto por considerar haber encontrado la solución definitiva, la clave arquimediana del mismo, y frente a los relativistas, que podrían verse abocados a

aceptar acríticamente cualquier explicación por juzgarlas todas equiparables en su dimensión estrictamente subjetiva, la propuesta de Berger, en esta ocasión tras las huellas de Popper, nos remite a la tarea de una revisión permanente y pública que nos haga capaces de superar la caída en cualquier pernicioso dogmatismo o relativismo(59).

Hay, pues, en Berger una rotunda apuesta por una objetividad para la ciencia social, apoyada en la correcta utilización de la estructura científica de pertinencia, que se presenta como una tercera vía entre el empeño positivista de asimilar la metodología de las CC.SS. a la de las CC.NN. y la renuncia expresa del relativismo a la objetividad de las ciencias humanas por creerla incompatible con su carácter interpretativo.

¿Qué podemos decir críticamente de esta propuesta bergeriana de objetividad para la ciencia social? Desde luego, cabe encontrar en ella junto a algún señalado logro varias notables insuficiencias. Intentaremos en las páginas que siguen hacernos eco tanto de los unos como de las otras, aunque, en honor a la verdad, haya que reconocer que el capítulo de estas últimas será forzosamente más amplio.

En relación con los aspectos favorables puede señalarse, en primer lugar, el esfuerzo bergeriano por mantener la especificidad metodológica de las CC.SS. frente a los intentos positivistas de subsumirlas en el ámbito de las CC.NN. Es verdad que quizás esa insistencia en los aspectos diferenciales le ha proporcionado una cierta ceguera respecto a la dimensión hermenéutica de la ciencia natural, pero también lo es que sus aportaciones sobre la ciencia social han podido servir a otros para extraer sugerentes perspectivas con vistas a abordar la revisión de las ciencias empírico-naturales que él no ha acometido.

En segundo lugar, hay que destacar su especial empeño en

subrayar que si la ciencia social quiere seguir siendo considerada como una disciplina científica en toda regla no puede, de ningún modo, renunciar a la objetividad. En este sentido es particularmente meritoria su oposición a los relativistas. La aceptación de una interpretación meramente subjetivista sería intrínsecamente destructiva para la ciencia que, si algo persigue, es la consecución de la universalidad y objetividad en el conocimiento. No puede aceptarse, pues, el juego libre y anárquico de las interpretaciones porque conduciría a un relativismo profundamente perturbador.

Berger aporta además su peculiar contribución a esa larga cadena tendente al surgimiento de una nueva comprensión de la objetividad para la ciencia y el conocimiento. Si ya no es posible la captación directa de los hechos, hay que abandonar la vieja objetividad, que se pretendía absoluta, e ir dejando vía libre a una objetividad más abierta, que busca no tanto la fidelidad imposible al dato puro sino el intercambio de las diversas interpretaciones con miras al acuerdo común e intersubjetivo.

Finalmente, es digno de encomio el propósito bergeriano de superar toda postura dogmática e intolerante, así como su denodado afán por diferenciar planos y distinguir las características propias del acercamiento ordinario y científico a la realidad, intentando no mezclar sus estructuras específicas de pertinencia. Aunque quizás, como veremos pronto al analizar sus insuficiencias, en este excesivo afán delimitador pervivan viejos vestigios de la objetividad positivista.

No se puede olvidar, en efecto, que la propuesta bergeriana de objetividad se asienta sobre las bases del análisis fenomenológico, tal como es interpretado por Schütz. Y tras las teorizaciones de éste, emerge siempre la sombra omnipresente de su maestro Husserl. Berger bebe, pues, directamente en la

tradición fenomenológica y sus insuficiencias de fondo serán las que diversos autores de otras corrientes contemporáneas han achacado a esta tradición(60).

Así por ejemplo, Habermas ha visto bien que tras el análisis fenomenológico se encuentra una cierta creencia ingenua de que con él se llega a la "auténtica actitud objetiva", a la "pura contemplación" del fenómeno social(61). Los fenomenólogos tienden a pensar que el único interés que guía a la ciencia es el puro conocimiento y que, en consecuencia, las teorías científicas son desinteresadas e inmunes a cualquier otra motivación.

Siguiendo este presupuesto, hemos podido ver cómo Berger enfatiza el carácter no interesado del conocimiento científico. Desde sus consideraciones metodológicas se extrae la impresión de que la ciencia social puede ser objetiva porque en ella sólo cuenta el interés de la contemplación o la ciencia pura(62). Su reiterada insistencia en la diferencia entre la aproximación ordinaria y científica a la realidad se mueve en esta misma dirección. Así como la aproximación ordinaria está "manchada", dada su inevitable conexión con prejuicios, inclinaciones e intereses del sujeto, la aproximación científica queda libre de todos esos impedimentos merced a la "puesta entre paréntesis" o "epojé" de todos los elementos distorsionantes. El científico se acerca así al examen de los fenómenos sociales despojado de todo interés personal y de todo prejuicio perturbador. De esa manera, su labor podrá ser perfectamente objetiva.

No es consciente Berger de que, al defender este modelo, se está aproximando subrepticamente al esquema positivista de objetividad que pretendía abandonar. Pues, entre otras cosas, el acto de la interpretación, con todo lo que implica, tiende a ser marginado y vuelve a ocupar un primer plano el ideal de conocimiento puro y sin mediaciones.

De esta manera, "la clase científica" adquiriría el privilegiado papel de clase epistemológicamente elegida. Con lo que se produciría una cierta conexión de fondo con la teoría mannheimiana de la "intelligentsia libre de intereses" como criterio último de objetividad (63).

En otro orden de cosas -también tras las huellas de la fenomenología- se aprecia en las consideraciones metodológicas bergerianas un olvido bastante claro de las condiciones socio-históricas en que la ciencia tiene forzosamente que desenvolverse. Este olvido es particularmente significativo porque prescinde de sus propias aportaciones en materia de S. del C. En ésta Berger concibe a la ciencia "como un sistema cognitivo fruto de la construcción social y como un mecanismo conceptual para el mantenimiento de universos simbólicos" (64). Aquí, en cambio, el aspecto social queda sensiblemente reducido al carácter público de la práctica y control metodológicos, pero hay una marginación explícita de las circunstancias socio-culturales que se encuentran a la base del surgimiento de las diversas teorías, de las razones de los cambios y alternativas, del papel de los conflictos de clase o de las luchas por el poder. En definitiva, de todo lo que interviene en la situación biográfico-histórica de los hombres que hacen ciencia, bien aisladamente considerados, bien como comunidad de investigadores (65).

En consecuencia, la lectura de las reflexiones bergerianas en torno a la objetividad produce la impresión de que, tras el proceso de conocimiento, no hay más que "fenómenos de conciencia", pero no "fenómenos sociales" con todas las complejidades a ellos inherentes (66).

En estas coordenadas el recurso a la intersubjetividad queda, en cierta forma, viciado y reducido a sus aspectos más estrictamente técnicos y formales al sustraerlo de la "totalidad social" en el seno de la cual debe plantearse.

En efecto, el problema de la objetividad científica no puede resolverse de una manera puramente instrumental. Quizás uno de los defectos más destacados de la tradición fenomenológica y también del mismo Popper -del que, como hemos visto, Berger asimismo recibe influencias- sea el de haber aislado excesivamente el campo de lo científico de las demás dimensiones de la vida cotidiana ignorando que, en la elección de un determinado método científico, subyace la preferencia por una concreta "forma de vida" con su correspondiente modelo de racionalidad y objetividad.

Tal vez estas insuficiencias hubieran podido ser debidamente subsanadas si -como apunta Jay Mechling-, en lugar de inspirarse en Popper, Berger hubiera tomado como interlocutores más directos a los autores contemporáneos más estrechamente alineados en la tradición de la ciencia social interpretativa (67).

Así pues, las perspectivas bergerianas no acaban de despegarse con suficiente fuerza del paradigma positivista del que pretenden desmarcarse. Hay demasiadas incoherencias que abonan la idea de que Berger mantiene la añoranza por un conocimiento sin mediaciones y se advierte también un exceso de desconfianza respecto a las posibilidades últimas de compatibilizar objetividad e interpretación, por cuanto en la práctica todo lo que va asociado con ésta tiende a ser descartado o desactivado. Da la sensación de que Berger no se muestra muy convencido de poder sortear el "fantasma del relativismo" en la ciencia social a no ser que seamos capaces de controlar todos los factores subjetivos que pugnan por adherirse en cualquier acto o proceso de conocimiento.

De ahí el empeño bergeriano por remarcar la asociación de la objetividad con la neutralidad axiológica, aspecto que conscientemente hemos soslayado en este apartado y que, dada su amplitud, complejidad y trascendencia, abordaremos en el siguiente.

3.2.3. Objetividad y neutralidad axiológica.

El tema de la neutralidad axiológica en la ciencia social, la famosa "Wertfreiheit" o ciencia social "libre de valoraciones" y su relación con la objetividad ha suscitado durante mucho tiempo encarnizadas polémicas (68).

Hay quienes, con ánimo de encontrar los antecedentes genéticos del problema de la relación entre ciencia y valor, se remontan nada menos que a las conocidas disputas medievales entre fe y razón. No cabe duda de que es posible encontrar ahí algún interesante punto de contacto. Pero, sin ir tan lejos, las reflexiones sobre el asunto pueden ser contextualizadas en la llamada "Methodenstreit" o "disputa del método" planteada en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX.

Tal disputa contribuyó enormemente a poner sobre la mesa de las consideraciones intelectuales temas como la diferenciación entre el mundo natural y humano, la relación entre ciencias naturales y ciencias histórico-culturales, la polémica positivismo-historicismo, la explicación causal (Erklären) frente a la comprensión (Verstehen) y, en definitiva, el problema de los valores y su papel en la investigación científica (69). Aspecto este último de gran importancia para nuestro trabajo pues, para algunos, la presencia de los valores en la ciencia es una puerta abierta al subjetivismo y relativismo.

Las propuestas bergerianas sobre la neutralidad axiológica derivan de Max Weber. Se hace, pues, imprescindible retrotraerse a la visión maxweberiana del problema para evitar confusiones y malos entendidos y situar, en sus límites adecuados, las afirmaciones de Peter L. Berger. Utilizaremos para ello como referencia básica algunos interesantes estudios al respecto (70).

Entre 1903 y 1918 Weber publica sus ensayos metodológicos, recogidos póstumamente bajo el título *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, que vieron la luz en 1922(71).

La actitud común a todos los ensayos implica una aceptación parcial y un rechazo también parcial de los supuestos positivistas e historicistas. De ahí que se haya sostenido que la solución weberiana ha sido un intento de síntesis superadora entre positivismo e idealismo luchando contra las superficialidades del positivismo y contra los cánones del pensamiento idealista(72).

Va en el ensayo de 1904 sobre "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" se plantea Weber el problema de cuál es o ha de ser la relación de la ciencia social con los valores. La respuesta es prolija y complicada, de ahí que no sea extraño que, en ocasiones, se le malinterprete. Por eso, se impone un tratamiento mínimamente fiel de la cuestión que nos permite distinguir al menos cuatro planos diferentes (73).

El primero nos lleva a considerar que, según Weber, cabe un estudio científico-técnico de los valores que se ocupe de los valores en tanto que "siendo" y no de los valores "valiendo". Este estudio se orientaría a la profundización de la correlación entre medio y fines, de la producción de determinadas consecuencias etc. Se trataría en suma de una especie de "asesoría científica de los centros de decisión"(74).

En el segundo plano Weber subraya con fuerza la cesura o hiato insalvable entre ser y deber ser, poniendo de relieve su radical heterogeneidad. Weber insiste en que el nivel del ser (de los hechos) es el específico de la ciencia, mientras que la opción por un valor es asunto del homo volens (con la

ayuda de la filosofía), pero no es incumbencia de una ciencia que haya alcanzado el estado de "madurez" que se le requiere (75).

Parece bastante claro que, si la posición weberiana en torno a los valores acabara aquí, su postura sería equiparable a la de los positivistas. De ahí que algunos le hayan endosado sin más este apelativo. Pero, indudablemente, la reflexión weberiana es más compleja.

Hay un tercer plano en el que Weber sostiene la proposición de la inevitable presencia en la investigación de los valores profesados por el investigador. Esto, reconoce, es una de las debilidades humanas. Ante tal hecho, mantiene una doble reacción. Por un lado, no resignarse a la confusión entre hecho y valor. Por otro, no caer en la indiferencia moral o neutralidad ética.

Para resolver esta aparente aporía se impone un imperativo de explicitación que nos lleva a diferenciar conocimiento y juicio valorativo. Hay un deber científico referido a los hechos y un deber práctico referido a los ideales (valores). Ambos son obligatorios aunque diferentes. Esta diferenciación de planos y la explicitación permanente de los valores mantenidos hará posible la objetividad científica que permitirá, incluso a alguien completamente ajeno al universo valorativo en cuestión, el reconocimiento de la validez de cierto ordenamiento conceptual de la realidad empírica (76).

Y llegamos al cuarto plano, el más importante, problemático y complejo, en apreciación de M. Beltrán. Este plano podría sintetizarse en la idea de que la ciencia social necesita constantemente de los valores de un modo instrumental. El punto de partida del razonamiento weberiano sobre esto es la inabarcabilidad de los fenómenos por los que la ciencia social se interesa. La realidad histórico-social es inabarcable por la infinitud de causas concurrentes y por la

propia "mudez" de las cosas acerca de su relevancia. ¿Cómo puede, entonces, la ciencia social escapar al caos de lo particular y articular algún tipo de conocimiento?

Weber responde que seleccionando una parte finita de entre la masa caótica de eventos. Pero, lógicamente, se selecciona una parte significativa de la realidad. Partimos, pues, siempre de unos supuestos previos: aquellos que son significativos para el investigador. Ahora bien, lo significativo adquiere condición de tal por su relación con ideas de valor. Aparece así el razonamiento *rickertiano* según el cual es la relación de valor la que permite seleccionar el objeto del conocimiento científico. Weber se separa, no obstante, de *Rickert* en que, según él, lo seleccionado como significativo no tiene por qué responder a valores generalmente reconocidos, sino a la perspectiva personal del investigador.

La investigación así realizada es, pues, *unilateral* pero no *arbitraria* y será válida si produce resultados. De este modo, la relación de valor adquiere un valor *instrumental*, por cuanto hace posible el inicio de la investigación. En este sentido, como acertadamente apunta *Lam de Espinosa*, el conocimiento así logrado es *subjetivo* (pues necesita la referencia a valores) y *objetivo* (porque a partir de esos valores hipotéticamente aceptados el resto se deduce lógicamente) (77).

Intentando, pues, matizar y sintetizar cuanto antecede, podríamos puntualizar lo siguiente: con los positivistas, Weber comparte la afirmación de que cabe un estudio científico de los valores en el sentido apuntado en el plano primero y que la ciencia no puede fundamentar o deducir juicios de valor. Pero se separa claramente de ellos cuando reconoce y lamenta que el científico no puede desprenderse completamente de sus propios juicios de valor y cuando, con el historicismo reconstruido de *Rickert*, acepta la relación de valor para ordenar la realidad empírica

seleccionando los datos significativos y constituyéndolos en objeto de investigación(78).

Llegados a este punto se nos plantea una primera e importante cuestión: ¿en qué medida participa Berger de esta percepción weberiana del problema de la neutralidad axiológica? Intentaremos ir la clarificando en la medida de nuestras posibilidades. Para poder comprobar el grado en que Berger acepta los planteamientos weberianos sobre el tema nada mejor que ir recorriendo los planos que, según el análisis que hemos seguido, Weber distingue en la relación entre ciencia social y valores.

El primer plano hacía referencia a la posibilidad de abordar un estudio científico-técnico de los valores. Las CC.SS. en general y la sociología en particular podrían actuar como una especie de asesoría científica de los centros de decisión con vistas a dilucidar cuáles son los medios más adecuados para conseguir unos objetivos determinados.

Este estudio científico-empírico de los valores es perfectamente aceptable dentro de los esquemas teóricos de Berger que, con frecuencia, se expresa incluso en términos parecidos. Recordemos, a modo de ejemplo, una cita significativa:

"El sociólogo no puede hacer recomendaciones excepto en una forma de "si...entonces" que, en sí misma, constituye un proceso interpretativo: "Si quiere Ud. conseguir el objetivo x, entonces estos hallazgos míos pueden serle de utilidad a la hora de determinar una acción práctica concreta"(79).

No existe, pues, por parte de Berger ningún tipo de objeción a que el científico social adopte una perspectiva de estudio que le lleve a la consideración de los valores existentes en una determinada colectividad ya que, en tanto que

"valores-siendo", adquieren el grado de "coseidad" durkheimiana que los hacen posibles objetos de investigación.

Lo que no pertenecerá a ese estudio empírico de los valores y, por tanto, no podrá darse dentro de la estructura científica de pertinencia es la toma de decisiones sobre qué medidas concretas deben ser tomadas en una determinada situación. Una tal toma de decisiones sería desechada tanto por Weber como por Berger.

Lo cual nos lleva directamente al segundo de los planos indicados en el que Weber mostraba un especial empeño en presentar el hiato insalvable que se produce entre el campo de los hechos (objeto de consideración de la ciencia) y el campo de los ideales o valores (terreno de la ética, política etc.) En este punto concreto la identificación de Berger con Weber es también total. Como quedó claro al exponer la visión bergeriana de la ciencia y la sociología (80), una de las obsesiones permanentes de su obra es precisamente la demarcación de las diversas estructuras de pertinencia. Las críticas más fuertes que Berger realiza a los paradigmas positivista e ideológico de comprensión de la ciencia social derivaban del hecho de que, según él, ambos modelos saltaban por alto, aunque de diferente modo, dicha separación (81).

Más matizada debe ser la exposición sobre las discrepancias y coincidencias acerca del tercero de los planos. Recordemos que, según Weber, se da una inevitable presencia en la investigación de los valores profesados por el investigador. Weber reconoce este hecho como una indudable limitación humana. Parece, pues, -implícitamente al menos- estar añorando un cierto ideal positivístico de objetividad por el cual se nos permitiera el acceso a lo real sin ningún tipo de interferencias y con la mayor asepsia y neutralidad posibles.

Esta preocupación es patente también en Berger. Al hablarnos

de la neutralidad axiológica acepta que

"en la vida ordinaria las interpretaciones de las personas están condicionadas por sus valores y que, en principio, tal cosa es cierta también de los sociólogos. Después de todo, estos son miembros de la sociedad y participan de sus valores. Evidentemente, en muchos casos estos valores nos darán los motivos por los cuales un sociólogo comienza a interesarse por un problema" (82).

Así pues, ambos reconocen la dificultad -por no decir imposibilidad- de obviar la presencia de los valores incluso en el ámbito de la interpretación científica. Sin embargo, consideran su ausencia deseable porque, desde sus peculiares puntos de vista, eso favorecería la objetividad en la investigación.

En cualquier caso, dada la insoslayable presencia de los valores, se impone una doble actitud que también Berger acepta: no resignarse a la confusión hecho-valor, tan frecuente en múltiples escuelas de pensamiento, y no caer en la indiferencia moral o neutralidad ética. Defender una ciencia social exenta de valoraciones no significa para ninguno de los dos autores una indiferencia ante los problemas sociales, y menos aún, un descarado cinismo (83). El científico puede y debe asumir compromisos socio-políticos, pero ha de tener muy claro que no lo hace como científico sino como ciudadano comprometido con unos determinados ideales. Berger respeta al pie de la letra y con una obsesión excesivamente reiterativa el consejo weberiano de que el autor debe mantener siempre al lector perfectamente informado de cuándo habla en un sentido o en el otro (84).

No obstante, aunque creemos que también en este tercer plano la coincidencia Weber-Berger es sustancial, se puede detectar en éste una mayor predisposición, en el conjunto de su obra, a

aceptar con relativa facilidad la posibilidad de "suspender" los propios valores en el curso de la investigación. Al fin y al cabo, Berger plantea esta posibilidad como un mero salto de estructura de pertinencia. Y este salto es siempre viable, como lo muestra el análisis fenomenológico sobre los diferentes estados de conciencia realizado por Schütz(85).

Desde nuestro punto de vista, puede hablarse de un cierto "mecanicismo" en esta actitud bergeriana. Para él parece resultar bastante sencillo que, una vez que alguien penetra en la estructura de pertinencia científica, se vea revestido de un especial "halo de neutralidad" por el cual los propios valores son "suspendidos" en el curso de la interpretación. Pero, sin ir más lejos, su propia S. del C. está mostrando la dificultad -si no imposibilidad- de saltar más allá de la propia sombra y despojarse de los valores que nos han constituido como personas.

Sin embargo, es el cuarto de los planos indicados el que nos parece más olvidado en las consideraciones metodológicas bergerianas. Quizás por ello las reflexiones de Berger en torno a la neutralidad axiológica tienen un sesgo más marcadamente positivista que las del mismo Weber. Recordemos que éste, siguiendo a Rickert, aceptaba la inevitable presencia de los valores al menos de un modo metodológico-instrumental. La "relación de valor" es imprescindible en el investigador para poder seleccionar y acotar la parte de la realidad social que será objeto de estudio. De este modo la relación de valor ofrece una función heurística.

También Berger reconoce -acabamos de verlo en una reciente cita(86)- el papel que los valores representan en los motivos por los que los científicos comienzan a interesarse por un problema pero, posteriormente, hay un significativo silencio a este respecto.

Así pues, su empeño por evidenciar la dimensión objetiva de la investigación sociológica subrayando el hecho del dominio o "suspensión" de los propios valores en el curso de la investigación es notablemente más destacado que la insistencia en la necesaria presencia de los valores, al menos en el momento de seleccionar e iniciar el proceso investigador. Y, por supuesto, ignora el carácter marcadamente social de esta relación de valor al marginar la idea de que el sujeto científico es un sujeto inmerso en un contexto social y recibe sus pautas valorativas del seno de la sociedad y cultura donde su vida se desarrolla. Con lo que vuelve a desconocer una vez más las aportaciones de su misma S. del C. De este modo, prefiere apostar por una determinada comprensión de la objetividad para ahuyentar los riesgos de una perniciosa caída en el subjetivismo relativista.

Clarificada, pues, la posición de Berger, estamos en condiciones de plantear una pertinente segunda cuestión: ¿conducen efectivamente las propuestas weberianas y, en su nivel, las bergerianas a una ciencia social libre de valor?

La conclusión de M. Beltrán respecto a Weber es que el "avalorismo" propugnado por él no sería tal. "Puesto que -dice textualmente- en la medida en que Weber consigue convencer al estudioso de que la ciencia social requiere la utilización de relaciones de valor para delimitar su objeto, en la misma medida le convence de la imposibilidad del avalorismo" (87).

Esta misma conclusión es aplicable -salvando los matices anteriormente señalados- a los planteamientos de Berger. El hecho de que en ellos el papel de la "relación de valor" esté menos recalcado no invalida su presencia absolutamente necesaria, pues sin ella no sería viable ni siquiera la posibilidad de iniciar la empresa científica. Si por neutralidad axiológica se entiende, entonces, la total ausencia de los valores en el proceso completo de la investigación

científica, tal neutralidad es meramente quimérica.

Hay, además, otro aspecto, hasta ahora no reseñado, en el que el mismo Berger reconoce que los valores tienen algo que ver con la ciencia. Es aquel que, como indicamos en su momento (88), dice relación con la práctica misma del método científico. Allí se reconocía la existencia de indudables valores humano inherentes a los procedimientos científicos, tanto en las CC.NN. como en las CC.SS. Valores entre los que Berger destacaba la humildad, honestidad, respeto, paciencia, buena voluntad y solidaridad. Una práctica científica que careciera de ellos se tornaría perfectamente imposible.

Parece, pues, claro que la neutralidad axiológica en su sentido más estricto, es decir, la absoluta independencia entre ciencia y valor, puede ser expresamente descartada tanto en Weber como en Berger.

Pero ¿no será posible la defensa de una neutralidad axiológica más moderada referida fundamentalmente, tal como Berger lo reconoce en alguna ocasión, a la "suspensión" o "dominio" de los propios valores en el transcurso de la investigación en aras a conseguir una más plena objetividad? (89). La respuesta a esta pregunta requiere una atención más especial.

Ante todo, este específico planteamiento parece estar presuponiendo un concepto de objetividad que se sitúa en la órbita de la concepción positivista de la misma. Se trataría de ubicarse ante los datos que la realidad nos ofrece con el máximo grado de neutralidad, como puros y pasivos receptores, de forma que, en las adecuadas condiciones de distancia y frialdad, pudieran esos datos ser reflejados en nuestra mente. Esta manera de enfocar el problema atenta, en primera instancia, contra posiciones reiteradamente sostenidas por el mismo Berger -a las que ya hemos hecho referencia-

según las cuales es imposible soslayar el acto interpretativo y es ilusorio pretender comprender la objetividad como un acceso directo a los datos del exterior(90).

Se presupone en ella, además, que la presencia de valores en el sujeto que realiza la investigación científica es perturbadora para lograr una auténtica visión objetiva y que, por tanto, esos valores deben ser, al menos, dominados. Al defender esta posición se incurre en la postulación de un sujeto ideal, a-empírico, a-histórico e intemporal, que se confrontaría virginalmente con los diversos estímulos del medio ambiente para poderlos captar con una total asepsia. Sólo un sujeto traspasado por la más completa neutralidad axiológica podría acceder al conocimiento verdaderamente objetivo.

Dado que el ideal de la neutralidad axiológica se asienta sobre supuestos que hunden sus raíces en el positivismo, la mejor forma de contrarrestarlo será desmontar esos supuestos que le sirven de fundamento. Para ello nos parecen enormemente ilustrativas unas palabras de J. Muguerza que, ya en 1972, escribía lo siguiente:

"Como se sabe la sociología crítica americana de nuestros días heredera de Wright Mills, pero asimismo emparentada, más o menos de lejos, con la sociología crítica europea, no piensa ya que la sociología pueda ser "value-free", esto es, hallarse libre de valores. En los tiempos de Weber e incluso hasta hace pocos años esa idea habría escandalizado a los metodólogos -tanto especiales cuanto generales-. Hoy se hallan curados de espanto, o debieran estarlo cuando menos. En primer lugar, hoy se está al cabo de la calle de que no cabe hablar de puros datos empíricos independientemente de tal o cual contexto teórico cuya delimitación será siempre selectiva. En segundo lugar, se empieza a estar de vuelta de la creencia en

la viabilidad de algún criterio estricto de demarcación entre ciencia y metafísica, distinción que, a lo sumo, se ve hoy sustituida por la existente entre teorías -científicas o no- dogmáticas y no dogmáticas: una teoría científica pudiera ser dogmática si se la considera invulnerable a cualquier género de contrainstancias, como acontece -con más frecuencia de lo que uno se imagina- en el dominio de la ciencia normal; en cambio, una teoría metafísica propuesta con conciencia de su provisionalidad no sería dogmática en sí misma, como tampoco habría de serlo una ideología que se sabe ideología y no pretende presentarse como lo que no es.

En tercero y último lugar, la distinción entre elementos estrictamente científicos e ideológicos o metafísicos dentro de una misma teoría no siempre es fácil de establecer, lo que inclina cada día más a los metodólogos a declararse en pro de una concepción holista de las teorías según la cual serían éstas en bloque -o incluso el todo de la ciencia del momento, con su correspondiente cosmovisión aneja- lo que habría que enfrentar con la experiencia y no sus elementos aisladamente considerados.

Pedir en estas condiciones que la sociología se halle "libre de valores" -cuando probablemente no lo alcancen a conseguir ciencias más evolucionadas que la propia sociología- pudiera no pasar de un pío deseo, que el academicismo estructural-funcional reinante convertiría a veces en impío al ponerlo al servicio de la renuncia al compromiso político por parte del científico social" (91).

Este largo texto transcrito es lo suficientemente clarificador como para necesitar algún tipo de comentario. Si acaso, cabría matizar que, desde 1972 hasta aquí, hay un creciente consenso en el ámbito de la filosofía de la ciencia

en torno a la aceptación de las afirmaciones que ya entonces Muguerza realizaba.

Descartada, pues, la posibilidad de una ciencia social libre de valor (la afirmación se extendería hoy a cualquier tipo de ciencia) una última y decisiva pregunta puede ser planteada: ¿equivale el rechazo de una ciencia social libre de valor a la renuncia a la objetividad científica? O, dicho todavía de otra forma: ¿supone un tal rechazo la aceptación del relativismo en el seno de la ciencia?

La pregunta es importante porque incide de modo directo en la problemática central de nuestro trabajo. Creemos que al final del mismo podrá quedar suficientemente contestada. De momento, nos contentamos con adelantar algunas líneas maestras.

No cabe duda de que, desde el paradigma positivista de objetividad, ambas cuestiones deberían ser respondidas de modo afirmativo. Ello es así por la identificación que dicho paradigma establece entre objetividad y captación directa de los hechos. Dado que, además, desde este paradigma no se concibe otra alternativa a su modelo que la defensa del relativismo, cualquiera que asuma la presencia de los valores en la actividad científica estará dando entrada al subjetivismo relativista en la ciencia. Ya hemos dejado claro que, en sus declaraciones metodológicas explícitas, Berger no se suma ni al positivismo ni al relativismo. Su empeño ha sido el de mantener una equilibrada posición intermedia. Pero mucho nos tememos que los análisis realizados a lo largo de éste y otros apartados muestran con bastante claridad que -más allá de sus declaraciones- nuestro autor no ha podido liberarse de algunos lazos que le siguen atando al positivismo. Quizás su excesiva obsesión por no ser acusado de relativismo le ha jugado una mala pasada.

Sin embargo, creemos, como se irá justificando a través del

trabajo, que la intuición bergeriana es correcta; cabe encontrar una tercera vía que, superando la caduca objetividad positivista, apoyada en supuestos ontológicos y epistemológicamente inaceptables, no incurra en el extremo opuesto: el también rechazable relativismo. La clave consistirá en advenir -intentando armonizar todas las sugerencias derivadas de la S. del C. del mismo Berger y las aportaciones que otras orientaciones filosóficas contemporáneas van poniendo sobre la mesa- a un nuevo tipo de objetividad que no tenga inconveniente en aceptar, con todas sus consecuencias, el carácter inevitablemente hermenéutico de todo conocimiento y la imposibilidad de desprenderse de toda la "carga existencial" (valga la expresión para significar todo el cúmulo de mediaciones socio-culturales) a la hora de entrar en confrontación con los datos empíricos.

¿No cabe, entonces, reconocer algún atisbo de razón a la propuesta bergeriana de controlar los propios valores en el transcurso de la investigación? Desde luego que sí. Pero no por la línea de un vaciamiento de la propia estructura valorativa, sino por la de una apertura franca a la intersubjetividad y confrontación libre de interpretaciones.

Porque debe quedar claro que la interpretación propugnada por la hermenéutica y algunos desarrollos de la filosofía post-empiricista de la ciencia no es, por supuesto, solipsista. Cada interpretación de la realidad estará obviamente realizada desde una peculiar constelación interpretativa; será el intercambio y la contrastación con otras diferentes, el que dará la medida de la aproximación a una cierta objetividad y, en su caso, a la verdad.

3.2.4. Conclusión.

Después de este amplio recorrido por la comprensión bergeriana de la objetividad científica parecen pertinentes

algunas consideraciones a modo de conclusión.

Como se ha subrayado en varios momentos de la exposición, es constatable un cierto desfase entre algunos desarrollos de la propia visión sociológica bergeriana, particularmente en materia de S. del C., y sus asunciones metodológicas explícitamente asumidas. Por ejemplo, su visión de la ciencia como un fenómeno inmerso en el proceso de la dialéctica social, sus reiteradas declaraciones acerca de la inevitabilidad del acto interpretador, parecerían converger en una posición sobre el tema de la objetividad más en consonancia con algunos desarrollos filosóficos del momento.

Si siguiéramos la línea insinuada por R.J. Bernstein, también Berger podría ser "leído" como uno de los autores que han contribuido al advenimiento de un nuevo paradigma de objetividad y racionalidad(92). Aunque quizás -habría que subrayar- más por las derivaciones que cabe extraer del conjunto de su obra que por sus supuestos metodológicos confesados. Estos -como hemos podido apreciar en las páginas precedentes- se mueven aún en una sospechosa ambivalencia, pues Berger no acaba de desprenderse totalmente de algunos supuestos positivistas que dice combatir.

El no reconocimiento explícito de la necesidad de interpretación en toda ciencia (también la empírico-natural) y su empeño en una neutralidad axiológica claramente imposible pueden ser evidentes síntomas de ello.

No obstante, debe reconocerse que Berger se ha liberado, al menos, de una comprensión de la objetividad en un sentido fuerte o absoluto para la ciencia social. En su lugar, se va abriendo camino a lo largo de sus reflexiones el entendimiento de la objetividad de forma progresivamente relacionada con el sugerente concepto de intersubjetividad.

La constatación del carácter público del método científico

y su control por parte de la comunidad de investigadores nos libran de la caída en un estéril y peligroso relativismo. Aunque también sea cierto que la renuncia a la comprensión positivista de la objetividad como acceso directo a la realidad nos priva de la seguridad y fundamentación absoluta por la que durante tanto tiempo hemos suspirado.

El hombre contemporáneo debe, pues, afrontar el desafío de saber que, en el mejor de los casos, su conocimiento no tiene más apoyos y garantías que las derivadas de lo que hemos dado en llamar una "objetividad abierta" (93).

3.3. Las consecuencias epistemológicas de la S. del C. bergeriana.

Hay una interesante confesión en el prefacio de *La construcción social de la realidad* en la que Berger y Luckmann reconocen que, en el proyecto inicial del libro, estaban comprometidos un tercer sociólogo y dos filósofos (94). No sabemos qué habría dado de sí el trabajo si esta colaboración prevista se hubiera llevado a cabo. Pero es posible sospechar que las cuestiones metodológicas -conscientemente soslayadas en la obra- hubiesen encontrado un adecuado acomodo.

Va hemos apuntado que Berger y Luckmann, de acuerdo con su firme propósito de mantener a la S. del C. como disciplina empírica, no consideran procedente el tratamiento de problemas epistemológicos. Es esta una toma de postura que analizaremos críticamente en el próximo apartado. Pero la marginación voluntaria de cuanto tenga que ver con la epistemología no significa que nuestros autores ignoren que su particular visión de la disciplina acarrea importantes consecuencias para esa rama central de la filosofía.

Por eso, en la presente sección, intentaremos abordar las

implicaciones que, desde nuestro punto de vista, pueden extraerse, en el terreno epistemológico, de la teorización bergeriana en materia de S. del C. para clarificar posteriormente en qué medida esas implicaciones nos sitúan en la órbita de un cierto relativismo epistemológico o, más bien, abren sugerentes perspectivas en el camino de una comprensión diferente de la racionalidad, objetividad y verdad.

3.3.1. La imposible marginación de la epistemología.

Desde su nacimiento como disciplina autónoma en la década de los veinte, la S. del C. ha contribuido de manera muy especial a la toma de conciencia del carácter social del conocimiento. Quizás por ello, en la actualidad, ha quedado un tanto superada la consideración estrictamente individual del mismo.

De igual modo, ya casi nadie piensa que la problemática con él relacionada sea incumbencia exclusiva de la filosofía. Otras disciplinas empíricas -singularmente la sociología y psicología- lo han situado también en el centro de sus preocupaciones (95). Ahora bien, desde que esta pluralidad de disciplinas ha entrado en juego, se ha producido un cierto consenso, más o menos explícito, en el reparto de funciones: las cuestiones relativas a la justificación, validez, objetividad, racionalidad y verdad se han atribuido, como es obvio, a la teoría del conocimiento o epistemología. Permanecen, por tanto, como objeto de reflexión para la filosofía.

A las ciencias empíricas como la psicología y sociología les ha correspondido, en cambio, el estudio de la génesis y causas de aquello que los diferentes grupos sociales consideran como conocimiento, así como la descripción más exacta posible de la manera como el conocimiento está

distribuido en el seno de la sociedad.

Esta dicotomización de funciones ha tenido vigencia a lo largo del presente siglo y sigue viva todavía en numerosos pensadores tanto del campo de la filosofía como de la ciencia(96). Para nosotros encierra una importancia especial, pues representa también la posición básica de Peter L. Berger.

Sin abandonar los límites estrictos de la S. del C., tal vez los antecedentes causales de esta toma de postura puedan encontrarse en Mannheim. Recordemos que éste atribuye a la S. del C. una doble función. Por un lado, la entiende como una teoría preocupada por analizar la correlación entre pensamiento y existencia. Por otro, como un método de investigación histórico-sociológico que intenta descubrir las formas concretas que esta correlación ha ido adquiriendo a lo largo de la historia de la humanidad. Pero, a su vez, la vertiente teórica puede adoptar dos nuevas formas: la primera, como estudio empírico de las relaciones conocimiento-sociedad y la segunda, como investigación epistemológica que plantea el problema de la verdad y validez del pensamiento condicionado(97). Mannheim concibe estos dos aspectos como separables aunque complementarios y su labor teórica personal afronta los dos, pese a las indudables dificultades que ello le acarrea.

Pues bien, la particular reducción a la que Berger, según expusimos en su momento, somete al objeto de la S. del C. le lleva a prescindir lisa y llanamente de las consideraciones epistemológicas por juzgar que desbordan el marco estricto de una disciplina que pretende permanecer como empírica.

En la Introducción de *La construcción social de la realidad* hay un significativo texto en el que Berger y Luckmann exponen las razones que les mueven a sostener esta posición y que, por su importancia metodológica, transcribimos a

continuación:

"Incluir cuestiones epistemológicas referentes a la validez del conocimiento sociológico dentro de la Sociología del Conocimiento es algo así como querer empujar el coche que uno mismo conduce.

Ciertamente que la Sociología del Conocimiento, como toda disciplina empírica que reúne pruebas acerca de la relatividad y la determinación del pensamiento humano, tiende hacia cuestiones epistemológicas que conciernen a la sociología misma, así como a cualquier otro cuerpo de conocimientos científicos...

Lejos de nuestro ánimo soslayar todas esas cuestiones. Todo lo que sostenemos aquí es que tales cuestiones, de por sí, no forman parte de la disciplina empírica de la sociología.

Corresponden, en realidad, a la metodología de las Ciencias Sociales, cometido que atañe a la filosofía y que por definición es distinto de la sociología, la cual es por cierto objeto de tales investigaciones.

La Sociología del Conocimiento, junto con aquellas otras ciencias empíricas que son perturbadoras de la epistemología "alimentará" con problemas esta investigación metodológica. Pero no puede resolver estos problemas dentro de su propio marco de referencia" (98).

He aquí, pues, toda una declaración programática en la que Berger y Luckmann subrayan con énfasis tres puntos fundamentales:

1. Es inevitable que la S. del C. tienda al planteamiento de cuestiones epistemológicas.

2. Es incoherente intentar resolver dichas cuestiones, por ejemplo, la de la validez del conocimiento, dentro de una disciplina de carácter empírico.

3. Hay que diferenciar estructuras de pertinencia. Por tanto, debe señalarse con claridad que las cuestiones epistemológicas corresponden al ámbito de la metodología de las CC. SS., que sigue siendo cometido de la filosofía.

De este modo, nuestros autores han dado un paso que les sitúa más allá de la línea establecida por Mannheim. Mientras éste admitía dos funciones teóricas legítimas dentro de la misma S. del C. (estudio empírico e investigación epistemológica) Berger y Luckmann excluyen esta última y la reenvían directamente al ámbito filosófico. La reducción de que hemos hablado en diferentes lugares ha quedado así consumada.

En consecuencia lógica es posible alinearlos, con todo derecho, en una concepción de la S. del C. que León Olivé, en diversos trabajos sobre el tema, denomina "estrecha" (99). Esta concepción divide tajantemente las reflexiones acerca del conocimiento en filosóficas y científicas.

La S. del C. debe ocuparse de los problemas de explicación causal de las creencias, pero no de la justificación del conocimiento, tarea ésta que, por su misma naturaleza, corresponderá a la filosofía.

Evidentemente, Berger y Luckmann no están solos en esta toma de postura. Hay una larga tradición en S. del C. que les apoya, dentro de la cual podríamos citar autores pertenecientes a diversas corrientes filosóficas y sociológicas: Parsons, Merton, Durkheim, Gurvitch... Hasta el mismo Mannheim podría ser incluido en ella si tenemos en cuenta que, como hemos dicho, sus consideraciones aceptan sin problemas la separabilidad entre lo empírico y lo epistemológico, aunque él personalmente se haya ocupado de ambos aspectos (100).

Más recientemente, la llamada Escuela de Edimburgo, con

Barnes y Bloor a la cabeza, se mueve también en el marco de una S. del C. estrecha, habida cuenta de su obsesión permanente por diferenciar dos perspectivas en el conocimiento: la sociológica, que lo entenderá como "creencia aceptada y compartida" y la filosófica, que tenderá a verlo como "creencia justificada y verdadera" (101). Desde su peculiar punto de vista, el sociólogo debe ocuparse de lo que la gente considera conocimiento, no del juicio evaluativo sobre lo que merece ser tomado como tal. Hay, pues, en ellos una pretensión constante de separar lo empírico y lo filosófico y en ella coinciden perfectamente con los presupuestos metodológicos de Berger y Luckmann.

Hay que aclarar, no obstante, que las propuestas de Barnes y Bloor van más lejos. En efecto, diversas manifestaciones de ambos autores contribuyen a poner de relieve que no se trata sólo de separar Sociología y epistemología o, en otro plano, credibilidad y validez. Diríase que, en sus reflexiones sobre el conocimiento, la pregunta por la validez es simplemente denegada o, cuando menos, descartada. Puesto que, según ellos, no existen criterios de racionalidad universales e independientes de contexto, no cabe plantearse la cuestión de la verdad, pues su posible respuesta será siempre la de una verdad relativa a unos determinados criterios: los de la cultura que, en un momento dado, se erija en juez de las demás. Habría que concluir así en la equiparación epistemológica de todos los sistemas de conocimiento y creencia. Cada uno será verdadero en el marco de la cultura y modo de vida en el que se asienta.

He aquí, pues, una rotunda formulación de un relativismo epistemológico cuya defensa no parece poder justificarse desde los principios programáticos que Barnes/Bloor habían establecido: no entrar en cuestiones epistemológicas, no plantear cuestiones en torno a la validez (102).

Nos ha parecido oportuno reflejar aquí esta posición porque

así la postura bergeriana se presenta, por contraste, más claramente definida. Podríamos decir que, también en este punto, los planteamientos bergerianos vuelven a representar una posición intermedia entre otras dos. Una, la de Barnes/Bloor -a la que acabamos de referirnos- que, so pretexto de no mezclar lo sociológico y lo filosófico, acaba formulando explícitamente una tesis relativista de carácter epistemológico; otra, la de León Olivé -aún por clarificar- que, frente a todas las variantes de S. del C. estrecha, propone una S. del C. amplia, en la que se considere la inseparabilidad y mutua interdependencia entre los aspectos sociológicos y filosóficos, empíricos y epistémicos (103). Es cierto, dice Olivé, que cabe aceptar con Berger/Luckmann

"la distinción entre Sociología del Conocimiento, teoría del conocimiento o gnoseología, y metodología o, más a mi gusto, filosofía de las ciencias sociales. Pero quiero insistir y defender la idea de que estos tres campos están tan estrechamente relacionados que cualquier intento de desarrollar uno de ellos con un aceptable nivel de coherencia conduce necesariamente a plantearse cuestiones dentro de los otros. Y más aún, que ese coherente desarrollo de cada uno de ellos, y de los tres entre sí, supone un marco teórico que deben compartir. Ese marco teórico es propiamente una teoría de la sociedad, dentro de la cual los conocimientos son vistos como elementos constitutivos de las sociedades y, por lo mismo, la cabal comprensión de problemas como los de justificación y validación de conocimientos, así como problemas de objetividad y verdad, debe darse dentro de ese mismo marco teórico. Esto significa que la gnoseología debe desarrollarse como parte integral de una teoría de la sociedad" (104).

Nuestra percepción personal sobre el problema de la

separabilidad o imbricación entre cuestiones meramente sociológicas y filosóficas se aproxima a la sensibilidad reflejada en este texto de Olivé. Creemos que, aunque cabe una delimitación con propósitos clarificadores, -y no cabe duda de que esa es la pretensión última de propuestas como la de Berger- en el fondo los análisis estrictamente sociológicos no pueden prescindir de supuestos teóricos, de carácter filosófico-epistemológico, sobre los que apoyarse. De ahí lo razonable de la posición de Olivé cuando proclama:

"Sociología del Conocimiento= teoría de la sociedad+teoría del conocimiento+análisis sociológicos, donde las dos primeras deben formar una unidad que informará y condicionará el contenido y la forma de los últimos"(105).

La misma elaboración teórica que en materia de S. del C. Berger/Luckmann realizan es una buena muestra del acierto de la concepción oliveriana. En efecto, más allá de sus declaraciones verbales en torno a la estricta separación entre lo empírico y lo epistemológico, Berger/Luckmann se ven obligados a echar mano de unos determinados presupuestos teóricos que sitúan a la base de sus desarrollos posteriores. Así por ejemplo, en el pórtico de *La construcción social de la realidad* nos encontramos con unos -así llamados por los propios autores- "prolegómenos filosóficos"(106).

El hecho de que en algún momento declaren que "su utilización tiene poco que ver con la epistemología"(107) no deja de ser una excusa injustificada, cuando no una flagrante contradicción metodológica. Pues ellos saben muy bien que, sin el recurso al análisis fenomenológico de la experiencia cotidiana heredado de Schütz (que supone la adopción de una determinada filosofía), su elaboración teórica posterior no hubiera sido posible o, al menos, sería notablemente diferente.

Por tanto, son los supuestos básicos, de carácter teórico, los que hacen viables unos u otros análisis empíricos, que no podrán ser nunca meramente descriptivos, pues precisamente la misma S. del C. va a mostrar la imposibilidad de una descripción pura e incontaminada, no influida por los valores y circunstancias en que el sujeto cognoscente se desenvuelve(108).

Hay que hacer notar además que los presupuestos filosófico-epistemológicos no se hallan presentes únicamente en el punto de partida. Todo el desarrollo teórico por el que Berger y Luckmann describen el doble proceso dialéctico según el cual el hombre crea la sociedad y la sociedad crea al hombre sería inexplicable sin la adopción de unas precisas asunciones filosóficas y metodológicas derivadas de Gehlen, Marx, Weber, Durkheim y otros.

Es, pues, suficientemente patente que la interdependencia entre lo teórico y lo empírico es constante y que, en la práctica, resulta más difícil de lo que parece deslindar ambos aspectos. El empeño bergeriano en realizar esa tajante distinción sigue inscribiéndose, a nuestro juicio, en una cierta herencia positivista de la que no acaba de desprenderse enteramente.

Sin embargo, es preciso recalcar con fuerza que el propósito de Berger/Luckmann es fundamentalmente delimitador y que, en ningún momento, incurren en una radicalización semejante a la que estaba implicada en la posición de Barnes y Bloor. Para nuestros autores, las cuestiones epistemológicas mantienen su plena especificidad y vigencia. Ellos mismos reconocen que su enfoque es no-positivista, si el positivismo se entiende como posición filosófica que define el objeto de las CC.SS. de manera de alejarlas de sus problemas más importantes(109). Y algunos de estos problemas, en el ánimo de Berger/Luckmann tienen que ver con aspectos epistemológicos relacionados con la validez o verdad de los conocimientos socialmente

aceptados. Sólo que la limitación inherente a una disciplina que quiere permanecer empírica, como su S. del C., no le permite afrontarlos. Pero sí le es dado, como se ha señalado más arriba, "alimentar" con sus aportaciones esa problemática.

Pues bien, la convicción básica que late en este trabajo es la de que -aunque la S. del C. bergeriana no ha logrado, en la línea sugerida por Olivé, una integración plenamente armónica de los factores filosóficos y empíricos con vistas a producir una S. del C. amplia, por haber marginado conscientemente los problemas epistemológicos- posee, en cambio, el innegable mérito de estar impregnada de interesantes perspectivas que pueden contribuir a un esclarecedor debate en torno a conceptos tan ricos en toda la tradición filosófica como los de racionalidad, objetividad, relativismo y verdad. Es precisamente la profundización de estas perspectivas e implicaciones epistemológicas derivadas de la S. del C. bergeriana la tarea que nos ocupará en los próximos apartados de nuestro estudio.

3.3.2. El mundo de la vida (Lebenswelt) como presupuesto básico del conocimiento.

Desde los presupuestos metodológicos que inspiran la S. del C. de Berger/Luckmann hay una cierta lógica en la elección del análisis fenomenológico de la vida cotidiana como punto de arranque para toda su elaboración sociológica posterior.

Por un lado, de acuerdo con la ampliación a la que quieren someter el objeto de la disciplina según la cual ésta debe ocuparse de todo lo que en una sociedad se considere conocimiento, nada más apropiado que referirse, en primera instancia, al conocimiento más elemental y básico: el que se realiza en la vida ordinaria.

Por otra parte, su obsesión por no mezclarse con supuestos y cuestiones de carácter epistemológico les permite acudir a un método, el fenomenológico, juzgado por ellos como "puramente descriptivo y como tal empírico" (110). Acabamos de hacer alusión en el apartado precedente a la contradicción que esto encierra que es, sin embargo, explicable desde la ya comentada ingenuidad objetivista que anima algunos principios básicos de la tradición fenomenológica, muy particularmente su pretensión de poder acceder a una contemplación y descripción totalmente puras.

En cualquier caso, es claro que los análisis de la vida cotidiana que Berger y Luckmann realizan en los prolegómenos de su obra básica están tomados de su maestro Schütz que, a su vez, se inspira en la tradición fenomenológica husserliana. Es, pues, obligada una breve referencia a ésta para contextualizar adecuadamente todo lo que en este punto tenga que decirse.

Es sabido que Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* desarrolla y otorga una gran importancia al concepto de *Lebenswelt* (mundo vital, mundo de la vida) (111). Según Husserl hay en Kant un "supuesto" no expresado que recorre de forma subyacente toda su obra: el de un mundo vital circundante que se da por válido sin más. En Kant, pues, el mundo de la vida no es temáticamente explicitado.

Ahora bien, Husserl piensa que este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción o investigación. Por eso, dado que él plantea la fenomenología trascendental como una ciencia de fundamentos últimos, no puede soslayar el análisis pormenorizado del mundo de la vida. En todo caso, piensa Husserl, el problema del *Lebenswelt* es básico para llegar a una ciencia auténticamente objetiva.

Precisamente el hecho de que las ciencias hayan olvidado

que han surgido o emergido de un determinado *Lebenswelt* muestra uno de los aspectos, si no el fundamental, de la crisis de la ciencia europea.

Desde la peculiar perspectiva husserliana, el *Lebenswelt* es como la suma de "fronteras" y "horizontes" en los cuales emergen y se constituyen los hechos mundanos. Pero justamente porque no es un hecho, sino un "horizonte de hechos", no es comparable al "mundo natural", que no es sino uno de los elementos del *Lebenswelt*. Este no es dado de una vez para siempre, sino que se desarrolla históricamente y puede tener diversas "formas" y "estilos". Pero no hay que llamarse a engaño. El *Lebenswelt* no es lo que aparece "primero" en la experiencia natural; tiene que ser, por así decirlo, "reconquistado" de tal experiencia por medio de una "reducción" (obviamente en el sentido fenomenológico del término). De este modo, el estudio del *Lebenswelt* es una fenomenología y su reducción precede a todas las demás reducciones fenomenológicas o, si se quiere, el "desentrañamiento" del *Lebenswelt* precede, en el orden del saber, a la reducción trascendental fenomenológica (112).

No tiene, pues, nada de casual que en este horizonte ideológico que subraya la imperiosa necesidad de acceder al *Lebenswelt*, Schütz, en prosecución de Husserl, se embarque en un detallado análisis fenomenológico del mundo de la vida cotidiana, básicamente asumido en sus líneas maestras por Berger y Luckmann.

No pretendemos en estas páginas una relación pormenorizada de dicho análisis, que puede seguirse esquemáticamente en la exposición realizada sobre la S. del C. (113), sino subrayar algunas ideas que nos sirvan para valorar adecuadamente la incidencia de una tal toma de postura en torno a la comprensión del conocimiento humano. Así por ejemplo, el análisis fenomenológico schütziano, que nuestros autores

siguen fielmente, descubre que en el acto de conocimiento de sentido común de un hecho de la realidad social hay una serie de presupuestos y abstracciones muy complejo. Conocer en la vida cotidiana supone experimentar un mundo organizado de cosas. Precisamente por ello los hechos nos aparecen con sentido, familiares y en referencia a otros semejantes o desiguales. Conocemos siempre típicamente, es decir, no las cosas singulares y aisladas, sino formando conjuntos de tipos, clases, modos de ser(114).

El fenomenólogo nos descubre, además, que conocemos desde una situación biográficamente determinada, lo cual significa la referencia a un marco histórico-social y cultural y a una serie de intereses pragmáticos personales. Aparece así una dimensión fundamentalmente pragmática en el conocimiento, que subraya la importancia de lo que llamábamos el "conocimiento de receta"(115).

Schütz comparte el análisis heideggeriano del hombre como "ser-para-la-muerte", con la ansiedad fundamental que ello conlleva. Para superar esta ansiedad el hombre se esfuerza denodadamente por crear un orden que le proporcione seguridad. Se explica de esta forma, al menos en parte, la obsesión tanto schutziana como bergeriana por el imperativo del orden, obsesión que podemos situar a la base del carácter conservador de la obra de ambos(116).

Pero no sólo conocemos desde una precisa situación biográfica. Debe, además, recalcar el hecho de que nuestro conocimiento es selectivo. De los casi infinitos aspectos de un hecho sólo nos fijamos en aquel o aquellos que nos interesan, dada nuestra situación biográficamente determinada.

Este conocimiento de sentido común de la vida cotidiana es fundamentalmente social. Es a la vez estructuralmente social, ya que supone la reciprocidad de perspectivas, y genéticamente social, puesto que sus contenidos nos han sido

dados básicamente a través de la socialización(117).

El instrumento que recoge, sedimenta y transmite el conocimiento social es el lenguaje ordinario. El nos proporciona la comprensión significativa del mundo que nos rodea y el acceso a los semejantes que comparten ese mundo con nosotros(118).

Así pues, si el análisis fenomenológico está en lo cierto, no hay acceso a los datos a través de la pura observación. Ni siquiera de una observación guiada por una teoría. Antes de todo eso está ya un sujeto social en un mundo estructurado de sentido mediante la socialización, las interacciones y la comunicación(119). De esta manera, todo hecho será captado en el mundo de la vida(*Lebenswelt*). Este es un mundo dado desde el comienzo al actor y cognoscente. Es un mundo "nuestro", no privado sino intersubjetivo y es esta intersubjetividad, que penetra todas las realidades de lo cotidiano, la que se da como presupuesto inevitable de nuestro conocer(120). Olvidar que los datos se nos dan siempre a través de esta experiencia ineludible es condenarse a un objetivismo, que no conduce sino a una esterilidad cognoscitiva.

Parece claro, entonces, desde la perspectiva evidenciada por el análisis fenomenológico, que, como decía Jaspers, "vivimos y pensamos siempre dentro de un horizonte"(121) y es siempre desde él desde donde se realiza cualquier acto concreto de conocimiento.

Las aportaciones de Schütz, asumidas como plenamente válidas por Berger y Luckmann nos sitúan, pues, ante un conocimiento que funciona siempre típicamente, que se realiza desde una situación biográfica determinada, con una dimensión eminentemente pragmática, dotado de un carácter selectivo, social por su misma naturaleza, que se sedimenta y transmite a través del lenguaje y que se apoya de modo necesario en un mundo vital(*Lebenswelt*) intersubjetivamente compartido.

Características todas ellas lo suficientemente importantes como para que ninguna reflexión epistemológica seria pueda ignorarlas o subestimarlas.

Hay quien puede pensar, sin embargo, con un cierto ánimo de relativizar o restar trascendencia a las consideraciones precedentes que el anclaje ineludible de todo conocimiento humano en el mundo de la vida cotidiana es exclusivo de la tradición fenomenológica y que, por tanto, podrían obviarse sus consecuencias si no se parte de dicha tradición. Nada más lejos de la verdad. También en otros ámbitos del pensamiento existe un creciente convencimiento acerca de la decisiva importancia del trasfondo vital en que necesariamente se ubica todo conocimiento. A título de ejemplo, nos permitimos recordar aquí la sugerente reflexión wittgensteiniana sobre la "Lebensform" o "forma de vida" (122).

En efecto, el último Wittgenstein encuentra la clave del sentido del lenguaje en su funcionamiento práctico, en su inserción en una determinada "forma de vida". Para él, lenguaje y vida forman una unidad. Wittgenstein irá profundizando cada vez más en la riqueza vital del lenguaje ordinario con su diversidad de expresiones y funciones, irreductibles a un único modo de expresión, significado y función. El empeño de encontrar el lenguaje perfecto que dé cuenta de todo cuanto hay está condenado al fracaso. Porque existirán tantos juegos lingüísticos como formas de vida. La red de las palabras y expresiones se envuelven en la maraña social, política, cosmovisional de cada grupo lingüístico. El lenguaje nace pegado a la praxis vital. Se aprende un lenguaje cuando se aprehende un mundo social en el proceso de socialización. Hablar un lenguaje es abrirse a una forma de vida. La consecuencia principal de esta concepción es que no hay comprensión del lenguaje sin comprensión de la forma de realidad social junto a la que crece y varía. Por ello, la pretensión de una lengua neutra, universal y perfectamente definida aparece como el mito de la razón absoluta y pura en

versión lingüística. Nos movemos siempre en "juegos de lenguaje". Y no existe ningún juego que deba ser privilegiado(123).

Así pues, tanto la perspectiva fenomenológica como la wittgensteiniana nos remiten a un planteamiento del conocimiento humano asociado inextricablemente a la praxis vital u horizonte más amplio en el que se inscribe. El mismo conocimiento científico, particularmente el conocimiento de los hechos sociales, no parte nunca de un nivel cero. Porque, como vimos en las consideraciones sobre este problema de Schütz y Berger, antes de que el científico social utilice teoría alguna ya sus datos están estructurados significativamente por el conocimiento de la vida cotidiana(124).

Se puede juzgar, por tanto, como un acierto que Berger y Luckmann sitúen todo el bloque de sus reflexiones en torno a la S. del C. sobre los más básicos cimientos del conocimiento en la vida ordinaria. Aunque conviene reiterar que, al hacerlo, están ya asumiendo unos determinados presupuestos filosóficos.

Sin embargo, es preciso aclarar que este acierto global no está exento de algunas insuficiencias, derivadas en buena parte de la fuente ideológica que les sirve de inspiración. Y es que, a nuestro juicio, el análisis fenomenológico schuttziano de la vida cotidiana, del que Berger y Luckmann participan incurre en un cierto "angelismo", en el sentido de que tiende a subrayar los aspectos más positivos de la vida social y margina peligrosamente sus elementos distorsionantes.

Para tomar conciencia de esto bastaría recordar algunos de los conceptos-clave que se deslizan a lo largo de dicho análisis y que ocupan un destacado papel: orden, organización, significatividad, intercambio, intersubjetividad...

Nada se dice, por el contrario, de factores desgraciadamente presentes en la experiencia de nuestra vida cotidiana como desorden, caos, confusión, incomunicación, manipulación, dominación... que suscitan justamente las resonancias opuestas.

Un análisis completo del conocimiento y de sus condiciones de producción no puede prescindir ni de unos ni de otros. Por ello la descripción schutziano-bergeriana aparece en este aspecto unilateral y sesgada.

En cualquier caso, y a modo de síntesis, podemos subrayar lo siguiente: a partir de las reflexiones realizadas en este apartado se va mostrando con mayor fuerza la inviabilidad de un esquema epistemológico que responda a un paradigma objetivista del conocimiento; los más temerosos considerarán incluso que las perspectivas aquí esbozadas abren la vía a un imparable y pernicioso relativismo cognoscitivo. Sea de ello lo que fuere (habrá ocasión de irlo clarificando), lo que de momento podemos constatar es que este análisis de la vida cotidiana contribuye a mostrar la importancia de la intersubjetividad, lenguaje, temporalidad e historicidad como suelo nutricional inevitable donde debe asentarse y desde donde debe ser auténticamente comprendido el complejo fenómeno del conocimiento humano.

3.3.3. La construcción social de la cultura.

Tras las consideraciones del apartado anterior nos situamos directamente en el núcleo central del la S. del C. bergeriana, en el que la preocupación básica de nuestro autor gira en torno al estudio de la dialéctica del proceso social por el que el hombre crea la sociedad y la sociedad crea al hombre.

Intentamos aquí analizar los aspectos más sobresalientes de la primera parte de ese proceso y descubrir las implicaciones

más destacadas para nuestro trabajo.

El carácter construido de toda sociedad y cultura es evidenciado por Berger a través de un detenido análisis que incluye seis pasos fundamentales a los que ya hicimos referencia: externalización, habituación, institucionalización, objetivación, reificación y legitimación (125). No estará de más sintetizar de modo sumamente esquemático la conexión básica entre ellos. Por la externalización, que se apoya en la insuficiente dotación biológica del hombre, éste vuelca su actividad al exterior buscando completar lo que genéticamente le falta. Pero una actividad repetida con una cierta constancia se convierte en hábito. Las acciones habitualizadas por diferentes tipos de actores devienen, a su vez, una institución. Poco a poco, las instituciones, en sus comienzos siempre transidas por la rudimentariedad y precariedad, se van consolidando, es decir, se objetivan. Hasta tal punto que, con el tiempo, adquieren para los miembros del grupo que vive inmerso en ellas el carácter de realidad contundente e inamovible. En ese momento, dichas instituciones no sólo están objetivadas sino reificadas: el mundo cultural, al principio vacilante, ha alcanzado una consistencia similar al mundo de la naturaleza. Para que esta percepción de solidez no decaiga con el paso del tiempo se hace necesaria la legitimación, que alcanza su máximo grado de plenitud por medio de los universos simbólicos. Una vez lograda la legitimación, el mundo social constituido adquiere plenas garantías de subsistencia a través de diferentes generaciones.

Aunque todos los pasos que conforman el proceso reseñado son de singular importancia, podemos subrayar la existencia de un concepto-clave en la determinación bergeriana de un orden social: el de universo simbólico. Su significación dentro de la S. del C. de Berger/Luckmann es tan decisiva y omniabarcante que tendremos que retornar a él en diversos lugares de nuestra exposición.

En el presente epígrafe concentraremos nuestra atención en el hecho de que tanto los universos simbólicos como los diferentes mecanismos conceptuales creados para su mantenimiento se inscriben en el proceso global de creación de la cultura por parte del hombre. Son, pues, construcciones sociales con el consiguiente riesgo de convencionalismo y relatividad que ello puede acarrear.

Recordemos que el universo simbólico es el grado supremo y más complejo de legitimación y que es definido dentro de la S. del C. bergeriana como "todo cuerpo de tradición teórica que integra zonas de significado diferentes y abarca el orden institucional en una totalidad simbólica" (126). Esta definición merece un cierto comentario.

En primer lugar, vale la pena destacar que se trata de un "cuerpo de tradición teórica". Como tal, habrá sido elaborado, pues, por algún grupo de expertos. La distribución social del conocimiento nos indica que no todos los miembros de la sociedad pueden acceder a la construcción de conocimientos teóricos. Esta tarea recae normalmente en grupos más bien reducidos de "intelectuales especializados" (sacerdotes, teólogos, filósofos, científicos, según las épocas y sociedades) que, de esta forma, detentan un control muy preciso sobre las ideas que en una determinada sociedad se ponen en circulación.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el universo simbólico integra zonas de significado diferentes. Podríamos decir que funciona al modo de una típica *Weltanschauung*. A través de él los miembros de la colectividad que adhieren a ese específico universo logran una visión "enteriza" de la realidad (127). Sus conocimientos quedan estructurados e integrados en una concreta "constelación de sentido" (128).

Finalmente, puede subrayarse su carácter simbólico, es decir de referencia a realidades que no son las de la experiencia

cotidiana, pero que no por ello dejan de tener fuerza como realidad. También las ideas y constructos sociales pueden alcanzar, en cierto sentido, el grado de consistencia de la "coseidad" durkheimiana (129). Cabría recordar aquí la reiterada afirmación bergeriana, recogida, a su vez, de W.I. Thomas, según la cual "si una persona define una situación como real, es real en sus consecuencias" (130).

Los universos simbólicos aparecen dotados de algunas singulares características, entre las que pueden señalarse las siguientes:

- forman la matriz de todos los significados socialmente objetivados y subjetivamente reales: tanto la historia de la sociedad como la biografía individual transcurren dentro de un universo.
- además de dar sentido a la historia y a la biografía, ellos mismos son históricos: se producen socialmente en un momento de la historia, aunque se presenten a la conciencia humana como una totalidad externa y coercitiva sobre ella.
- legitiman -explican y justifican- la biografía individual y el orden institucional, debido a su carácter nómico u ordenador: dan sentido a la experiencia del individuo e integran el orden establecido en un todo significativo (131).

De estas características nos interesa subrayar aquí muy especialmente la de la historicidad. En un momento dado, los universos simbólicos, creados con el objeto de asentar un determinado orden social, adquieren un considerable grado de solidez. Se muestran ante sus miembros con una consistencia tal que no parece que jamás vayan a ponerse en entredicho.

Sin embargo, los universos simbólicos también pueden volverse problemáticos. Esto ocurre de forma especial con ocasión de fuertes convulsiones sociales, de la presencia de

grupos significativos con definiciones alternativas de la realidad o de confrontación generalizada entre culturas con universos simbólicos diferentes(132).

En esos momentos de problematicidad la solidez del propio universo recibe un duro golpe y surge la necesidad de "mecanismos conceptuales" que los refuercen. De este modo, puede decirse que los mecanismos conceptuales son legitimaciones de segundo orden, o sea, legitimaciones de legitimaciones(133).

Va se indicó en su momento que, históricamente, los mecanismos conceptuales más utilizados han sido el mito, la teología, la filosofía y la ciencia. Cada uno de ellos constituye un peculiar sistema cognitivo, con características diferenciadoras bien definidas(134). Pues bien, lo que aparece claro en este contexto es que también estos sistemas cognitivos -que muchas veces han sido considerados como perfectamente independientes y autónomos en su funcionamiento- responden a una dinámica de *originación social*. Dicho de otra manera, no podrán ser debidamente comprendidos si no se profundiza en las bases sociales que están en la misma raíz de su constitución. A este respecto, Berger y Luckmann nos recuerdan:

"Tiene importancia destacar que los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos son en sí mismos productos de la actividad social, como lo son todas las formas de legitimación, y rara vez pueden entenderse separados de las demás actividades de la colectividad de que se trate"(135).

Queda así superada -por improcedente- la percepción del mito, la teología, la filosofía e incluso la misma ciencia como actividades asépticas e incontaminadas.

Tanto los universos simbólicos en general como los

mecanismos conceptuales que los sostienen en particular son, pues, parte integrante de la primera fase de la dialéctica social por la que el hombre crea la cultura. Es más, no parece descaminado pensar que, en cierto modo, universos simbólicos y mecanismos conceptuales pueden ser percibidos como una especie de "microcosmos" en los que se reproduce, a una escala más reducida, la dinámica del proceso social descrita reiteradamente por Berger.

Consideremos por un momento -y de forma necesariamente esquemática- cómo nace y se consolida un cuerpo de tradición teórica, de cualquier género que sea. Un teórico aislado o un grupo de ellos genera una determinada explicación sobre un aspecto total o parcial del universo. Estamos en la fase creativa o externalizadora. Esta explicación es puesta en conocimiento de una colectividad más amplia que, bien la rechaza como desacertada o simplemente la ignora, o bien la recibe más o menos abiertamente como una explicación convincente. Si ocurre esta última posibilidad, entramos en un proceso de institucionalización de la teoría elaborada que, con el transcurso de un cierto tiempo y vencidas las reservas iniciales, adquirirá un estatuto de objetividad en el seno de la colectividad que la ha asumido.

Si posteriormente es puesta en cuestión, pueden crearse los oportunos mecanismos de legitimación que la hagan aceptable durante un nuevo período, hasta que llegue un momento en que sus quiebras o falta de adhesión sean tan generalizadas que deba ser sustituida por otra.

No hace falta demasiada perspicacia para tomar conciencia de que, en los párrafos precedentes, pueden encontrarse indudables concomitancias con la descripción kuhniana de la evolución y desarrollo de las teorías científicas. Lo cual es un buen indicativo de que existe un evidente paralelismo entre la concepción de los paradigmas en Kuhn y la de los universos simbólicos y mecanismos conceptuales en Berger (136)

Ahora bien, de cuanto venimos diciendo puede derivarse una primera y decisiva consecuencia: un universo simbólico o un determinado sistema cognitivo (teológico, filosófico, científico) puede establecerse, consolidarse o venirse abajo no sólo por razones estrictamente "objetivas", que se refieran al mayor o menor grado de correspondencia con los hechos o a una más plena validez para dar cuenta de los problemas que persigue solucionar, sino por la fuerza de los apoyos sociales de todo tipo que lo sostengan, porque cuente o no con las adecuadas estructuras de plausibilidad. En este sentido, la posición de Berger y Luckmann es inequívoca:

"De cualquier manera, las simbolizaciones sumamente abstractas (vale decir, las teorías muy alejadas de la experiencia concreta de la vida cotidiana) son ratificadas por un apoyo más social que empírico" (137).

Y en otro lugar matizan con más precisión las características de este "apoyo social":

"Específicamente, el éxito de los mecanismos conceptuales particulares se relaciona con el poder que poseen los que los manejan. El enfrentamiento de universos simbólicos alternativos implica un problema de poder: ¿cuál de las definiciones conflictuales de la realidad habrá de "quedar adherida" en la sociedad? Dos sociedades que se enfrentan y cada una de las cuales pose universos en conflicto desarrollarán mecanismos conceptuales destinados a mantener sus respectivos universos. Desde el punto de vista de la plausibilidad intrínseca, las dos formas de conceptualización parecen ofrecer escaso margen de opción al que observa desde fuera. Sin embargo, la cuestión de cuál de las dos prevalecerá dependerá más del poder que de la habilidad teórica de los legitimadores respectivos" (138).

Se subraya, pues, de forma rotunda la incidencia de factores no estrictamente cognitivos en la adopción de un determinado sistema teórico. Pero, conviene no pasar por alto la observación de nuestros autores de que la fuerza de los apoyos sociales en la aceptación de una concreta teoría es mayor en la medida en que ésta se encuentra más alejada de la posibilidad de contrastación con los datos empíricos. Por ello, no pueden ser equiparados en este aspecto los universos simbólicos en general y cada sistema cognitivo en particular.

En cualquier caso, la teorización bergeriana en torno a la sociedad como realidad objetiva nos proporciona el instrumental conceptual necesario para explicar de modo convincente el ciclo evolutivo que pueden experimentar los universos simbólicos, ciclo en el que cabe diferenciar las siguientes fases: origen, precariedad, mantenimiento, consolidación, cuestionamiento, nueva precariedad y disolución.

Esto naturalmente en el caso de un universo que haya recorrido su evolución histórica completa. En pura hipótesis, podríamos pensar en una construcción teórica que no conozca nunca el declive, pero esta hipótesis parece estar desmentida por la experiencia. Lo que ocurre es que la ascendencia social que puede alcanzar una determinada cosmovisión es tan grande que, cuando está en su apogeo, se hace difícil imaginar cómo aquella construcción, tan sólidamente asentada, pueda venirse abajo.

No cabe duda, empero, de que en el comienzo todo universo simbólico se encuentra revestido de una intrínseca precariedad. La más sofisticada construcción teórica que podamos pensar puede quedar sumida en el olvido si no es acogida en el seno de una colectividad que le proporcione las convenientes estructuras de mantenimiento. Por el contrario, una construcción teórica y normativa más débil puede salir a flote si cuenta con el grado suficiente de apoyo social.

En ocasiones ocurre, incluso, que un determinado sistema se establece como claramente hegemónico. En el terreno de la ciencia, Kuhn hablaría entonces de la entrada en un período de ciencia normal. En él se cuenta con un paradigma unánimemente aceptado (139). Pero, por supuesto, este fenómeno no es privativo de la ciencia. También los demás sistemas cognitivos, el teológico y el filosófico por ejemplo, han tenido momentos de generalizada aceptación de un paradigma dominante a cuyo trasluz eran juzgados todos los demás (140). Y ya hemos visto con anterioridad cómo, según Berger, un rasgo central de las sociedades premodernas ha sido el de poseer un régimen de monopolio simbólico, es decir, de aceptación generalizada y sin fisuras de un único universo simbólico.

Ahora bien, la experiencia histórica suele confirmar que las hegemonías no son imperecederas en ningún ámbito de la vida y tampoco, desde luego, en el cognoscitivo. Por razones diversas, llega un momento en el que comienzan a surgir brechas en el paradigma dominante. Sus definiciones teóricas y normativas son sometidas a revisión y su buena estrella inicia un sensible declive. Entretanto, algún sistema alternativo que se había venido gestando emerge triunfante. Los planteamientos anteriores son arrumbados y un nuevo ciclo comienza.

Si toda esta descripción, sobremanera esquemática aunque ilustrativa, acerca del origen, consolidación y disolución de los universos simbólicos y mecanismos conceptuales guarda alguna semejanza con lo que acontece en la realidad (y creemos que innegablemente así es) la S. del C. de Berger y Luckmann parece conducir la cuestión de la objetividad, tal y como habitualmente concebida, a una espinosa coyuntura. Porque la impresión que, de forma más inmediata, inunda nuestra mente es que la objetividad queda, prima facie, convertida en un asunto de puro convencionalismo social.

En otras palabras, la S. del C. en cuanto disciplina

empírica nos sitúa ante el fenómeno de la relatividad y precariedad de los universos simbólicos y sistemas cognitivos, todos ellos construcciones sociales y, por tanto, producto humano. Desde una análisis meramente científico (nivel en el que pretende moverse la S. del C. bergeriana) no hay más remedio que reconocer su pluralidad, así como las leyes y mecanismos que explican su surgimiento y desaparición. En este estricto nivel, todos son aceptables si sirven para desempeñar las funciones para las que fueron creados por una determinada colectividad.

La permanencia en este nivel científico de análisis y la negación expresa a afrontar la cuestión de la objetividad y validez de los sistemas cognitivos desde otras instancias se presenta como tremendamente perturbadora pues contribuye a conceder un peso excesivo a la idea de que las mayorías o ciertas minorías con determinados poderes pueden llegar a establecer como "verdadero" cualquier principio cognoscitivo o normativo. Quedarían así abiertas las puertas para lo que algunos calificarían, sin género de dudas, como un peligroso y destructivo relativismo(141).

Ahora bien, una tal toma de postura sólo es posible desde supuestos próximos a los ya mencionados de Barnes y Bloor que no se limitan únicamente a sostener la estricta separación entre los planos sociológico y filosófico, sino que avanzan un paso más y llegan a una identificación de facto entre aceptabilidad, objetividad y validez(142).

De esta forma, en las propuestas de estos autores, la percepción sociológica del conocimiento(como creencia aceptada y compartida) se convierte en excluyente de la filosófica(creencia justificada y verdadera). La objetividad se equipara con la aprobación social y la validez e, incluso, la verdad son marginadas como conceptos puramente vacíos, al no ser posible encontrar criterios de justificación

y racionalidad universales y libres de contexto(143).

Según afirmación de Barnes, ni siquiera en la ciencia, considerada tradicionalmente como el ámbito del conocimiento más objetivo, podemos decir que una teoría que se impone lo haga porque en efecto sea una mejor explicación racional(144). Y sigue argumentando:

"El abandono del "realismo progresivo" en la ciencia nos está indicando que los diversos universales reales postulados en diferentes tiempos y en diferentes culturas y contextos deben ser considerados igualmente como invenciones de la mente sostenidas en la medida en la que son instrumentalmente valiosas en las situaciones en las que se encuentran"(145).

Se adviene de esta forma a una comprensión del conocimiento de un modo instrumental, predictivo y dependiente siempre de situaciones concretas. En definitiva, nos encontramos dentro de la concepción que, un poco más arriba, hemos denominado convencionalismo.

Convencionalismo que, sin embargo, y en apreciación ahora de Bloor, no se debe confundir con una completa arbitrariedad. Este autor piensa que, de ninguna manera, las convenciones son meramente arbitrarias, como peyorativamente comentan los adversarios de su posición. A su juicio, también las convenciones están sometidas a ciertas constricciones y limitaciones como son, por ejemplo, la credibilidad social y la utilidad práctica(146). Son estas limitaciones las que hacen que no todas las teorías alcancen la misma acogida social. Aquellas que son capaces de suscitar credibilidad y reportan algún tipo de utilidad práctica son las que se establecen como triunfantes y pasan a constituir el bagaje del conocimiento colectivo.

No obstante, hasta el mismo Bloor reconoce que existe una

cuestión de fondo que puede ser planteada: la aceptación de una teoría dentro de un determinado grupo social ¿la vuelve sin más verdadera? Y se ve en la obligación de responder que no. No hay nada en el concepto de verdad, dice, que permita que la creencia compartida convierta a una idea en verdadera. Aunque, acto seguido, vuelve a sus posiciones y argumenta que si la pregunta es formulada de otra manera, a saber: la aceptación de una determinada teoría, ¿la convierte en el conocimiento de un grupo o en la base para su comprensión y adaptación al mundo?, entonces la respuesta sólo puede ser positiva (147).

De este modo, Bloor se reafirma en su comprensión del conocimiento como convención y consenso social (si bien no meramente arbitrario y caprichoso) pero no cierra del todo las puertas a la pregunta por la verdad, que sitúa, sin embargo, a un nivel diferente en el que se niega a entrar.

Y es que, pese a su relativismo confesado, le resulta muy difícil, si no imposible, descartar con rotundidad la dimensión de verdad que, se quiera o no, emerge siempre con más o menos fuerza. Otra cosa es que, por imperativos de uno u otro carácter, se renuncie a su consideración.

Esta última afirmación nos permite retornar a los planteamientos bergerianos, en torno a los cuales podemos preguntarnos: ¿en qué medida dichos planteamientos convergen y difieren en este punto con los de los representantes de la Escuela de Edimburgo aquí aludidos?

Desde nuestro punto de vista, el capítulo de coincidencias se agota en la idea de que, inicialmente, tanto Barnes/Bloor como Berger/Luckmann se refieren a una doble perspectiva en la consideración del conocimiento: la sociológica y la filosófica (148). Pero ya a partir de aquí las diferencias se hacen patentes. En efecto, según ha quedado argumentado, Barnes y Bloor desembocan en seguida en la ignorancia práctica de

de esa doble perspectiva. Apoyándose en la idea de que no caben criterios de racionalidad universales y no dependientes de un determinado contexto cultural marginan la pertinencia de la pregunta por la verdad y hacen a la objetividad sinónima de las creencias aceptadas y compartidas dentro de un determinado grupo social.

La actitud bergeriana es rotundamente contraria a cualquier planteamiento reduccionista de esta índole. Sencillamente porque -una vez más- no se deben mezclar estructuras de pertinencia. La simple aceptación por parte de una colectividad de un universo simbólico o sistema cognitivo no lo convierte por ello en objetivo y verdadero. Hay que retener la diferencia entre el "conocimiento" en sentido sociológico y el conocimiento en sentido filosófico (149). El sociólogo, piensa Berger, debe limitarse a levantar acta de lo que existe, de aquello que la gente toma como conocimiento, sin preguntarse por lo acertado o desacertado de su aceptación. Corresponde al filósofo cuestionar y, en su caso, resolver si esos conocimientos aceptados como tales, lo son o no efectivamente.

Es decir, la pura convención o consenso social en torno a qué sea o no conocimiento puede ser criterio válido en el terreno sociológico, pero no en el filosófico. Puesto que cabe perfectamente pensar en la posibilidad de una colectividad que adopte unánimemente un determinado punto de vista que sea, sin embargo, objetivamente equivocado.

Además, los presupuestos de Barnes/Bloor tienden a equiparar en su nivel de convencionalismo tanto las teorías cosmovisionales más amplias como las propias de sistemas cognitivos tan dispares como la teología, filosofía o la ciencia. Nuevamente se producirá aquí una rechazable mezcla de planos que Berger considera claramente diferenciados. Pues mientras, según su criterio, la validez de las teorías científicas podría ser contrastada mediante la confrontación dialéctica con los datos empíricos (150), y no cabría

hablar, por tanto, de puro convencionalismo, en una teoría filosófica o teológica y, más aún, en un completo universo simbólico no es posible ese nivel de contrastación con lo empírico y el criterio de decidibilidad en torno a su posible validez y objetividad no puede ser el mismo (151).

Por otro lado, Berger discreparía de la explícita negación por parte de Barnes/Bloor de criterios universales de racionalidad. En apoyo de esta idea -y sin perjuicio de ulteriores profundizaciones- podemos tener en cuenta lo siguiente:

En primer lugar, según nuestro autor, el hecho de haber nacido en un determinado contexto cultural, con su correspondiente universo simbólico predominante, no nos encierra inexorablemente en él. Caben fenómenos como la alternación y conversión (de los que nos ocuparemos más a fondo en el próximo apartado) que muestran palpablemente la posibilidad de trascender el propio universo simbólico (152).

En segundo lugar, Berger constata que, pese a la multiforme variedad de órdenes sociales humanos, es posible defender con coherencia la existencia de una sola humanidad. Es esta "comunidad de especie" la que, en último extremo, posibilita las comparaciones e intercambios culturales (153).

De esta forma se descarta una total y estricta inconmensurabilidad que nos obligara a permanecer enclaustrados en el seno de nuestro propio orden social y, más allá de la relatividad ínsita en cada una de las organizaciones culturales creadas por el hombre, es pertinente la pregunta por una verdad que no sea con exclusividad la verdad relativa a un específico marco conceptual (154). Ahora bien, las coordenadas de comprensión de esta nueva verdad que pretende ser universal pero que, simultáneamente, se reconoce socio-culturalmente condicionada tendrán que ser clarificadas en otro lugar de nuestro trabajo.

En definitiva, la ubicación bergeriana de los universos simbólicos y los mecanismos conceptuales para su mantenimiento dentro del proceso dialéctico global por el que el hombre crea la cultura orienta nuestra atención a su ineludible dimensión social con toda la carga de convencionalidad y precariedad que ello comporta. No nos fuerza, sin embargo, a una conclusión necesariamente relativista en torno al contenido de verdad que cada sistema teórico pueda encerrar. Tras cada construcción humana, más o menos frágil o consolidada, es posible rastrear indicios de objetividad y verdad. Sólo que su descubrimiento no estará a cargo de la S. del C., sino que corresponderá, según Berger, a la filosofía, ética o teología(155).

3.3.4. Las raíces socioculturales del conocimiento humano.

Las diversas "epistemes"(156) tradicionalmente vigentes a lo largo de la historia de la filosofía han solido caracterizarse por un planteamiento bastante abstractificado del problema del conocimiento.

Los dos factores juzgados imprescindibles como parte integrante del proceso cognoscitivo -sujeto y objeto- eran analizados desde una perspectiva más bien ahistórica y atemporal(157).

Es mérito, aunque no exclusivo, de la S. del C. haber contribuido a subrayar el hecho de que el conocimiento, como cualquier otro proceso humano, está atravesado por los diversos condicionamientos que afectan a la vida del hombre en sociedad.

Dentro de esta dinámica general de la disciplina, la teorización sociológica de Berger/Luckmann no podía constituir una excepción. Las reflexiones ya apuntadas acerca del anclaje de todo conocimiento en el mundo de la vida cotidiana(*Lebenswelt*) sirven como imprescindible telón de

fondo a las consideraciones que a continuación se exponen.

Según Berger, y de acuerdo con el proceso dialéctico global de la sociedad reiteradamente aludido, no es posible una correcta comprensión del fenómeno humano sino en el ámbito de una determinada constelación socio-cultural ni, inversamente, cabe explicar la cultura si no se parte de su creador.

Pero la condensación de la atención reflexiva en las fases de externalización-objetivación-legitimación (perspectiva adoptada en el apartado precedente) contribuye a reforzar unidimensionalmente el papel activo del sujeto humano sobre los mundos culturales. Estos aparecen como construcciones suyas y, por tanto, susceptibles de ser manipulados y controlados con una cierta facilidad.

A los efectos de este apartado, que pretende justificar el carácter socio-culturalmente ubicado del sujeto cognoscente que afronta el acto de conocimiento, es más decisiva la insistencia en la fase de *internalización*. No se olvide que, en el esquema bergeriano, el mundo cultural construido inicialmente por el hombre es *objetivado* por procedimientos diversos y, finalmente, *internalizado*.

Al comienzo de sus reflexiones sobre el mundo como realidad subjetiva, Berger realiza una afirmación que, a primera vista, puede resultar chocante: "el individuo no nace miembro de una sociedad". Y, acto seguido, puntualiza: "nace con una predisposición hacia la sociedad y luego llega a ser miembro de una sociedad" (158).

Por tanto, desde su óptica peculiar, la adquisición de la condición de miembro de una sociedad es un *proceso* y, como tal, algo lento y costoso, que se lleva a cabo a través de la *internalización*. Gracias a ésta accedemos a la comprensión de los propios semejantes y aprehendemos el mundo como una realidad ordenada y significativa (159).

Visto desde la dimensión ontogenética, el proceso de internalización puede ser denominado socialización, la cual, como ya se indicó, reviste dos formas fundamentales: primaria y secundaria. Vamos a detenernos un momento en ellas con objeto de explorar sus principales matices e implicaciones.

Como puede presuponerse, las denominaciones de primaria y secundaria tienen que ver, ante todo, con el orden cronológico en que se realizan. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; la secundaria, en cambio, es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de la sociedad(160).

Resulta además que, en la apreciación de Berger, esta primacía de la socialización primaria no es sólo cronológica. Hay muchas e importantes razones para otorgarle una destacada preeminencia. En efecto, las consideraciones de Berger/Luckmann en torno a la socialización primaria se abren con un párrafo enormemente ilustrativo:

"Se advierte a primera vista que la socialización primaria suele ser la más importante para el individuo y que la estructura básica de toda socialización secundaria debe asemejarse a la de la primaria. Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos.

Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no sólo dentro de una estructura social objetiva sino también dentro de un mundo social objetivo. Los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización. Seleccionan aspectos del mundo según la situación que ocupan

dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales, biográficamente arraigadas. El mundo social aparece "filtrado" para el individuo mediante esta doble selección" (161).

Así pues, mediante la socialización primaria interiorizamos en nosotros el mundo de los "otros significantes". La feliz expresión de G.H. Mead, recogida reiteradamente por Berger, subraya la dimensión psicológica de nuestra conexión social: aceptamos como nuestro el mundo de aquellas personas que despiertan en nosotros un cierto interés. Pero, indudablemente, al hacerlo, encarnamos en nosotros mismos sus criterios cognoscitivos y normativos y aprendemos a ver con sus ojos. De ahí que, con rigor, no podamos decir que captamos el mundo o la realidad, sino aquella porción o sección de mundo o realidad que los otros significantes nos ofrecen. Y no se debe perder de vista la decisiva observación de que, en la socialización primaria, los otros significantes se nos imponen. Por lo tanto, las perspectivas de visión no son inicialmente elegidas, sino que nos vienen dadas. Conviene asimismo destacar el hecho de que la socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se encuentra toda ella transida de aspectos afectivos y emocionales. Quizás por ello todo nuevo conocimiento posterior, aunque no en tan alto grado, se produce también dentro de unas coordenadas afectivas que no pueden obviarse si no queremos arriesgarnos a malinterpretarlo.

La socialización primaria nos sumerge en un proceso de identificación con los roles y actitudes de los "otros significantes" y, como efecto-rebote, va proporcionando el sentido de nuestra propia identidad. Puede afirmarse, entonces, que, como reconoce Berger, el "yo" es una entidad reflejada; en cierto modo, cada individuo llega a ser lo que los demás le consideran (162).

Pero, como ya se ha sugerido, el individuo no sólo

interioriza "roles". También -y de forma muy importante- internaliza el "mundo" de los otros. De ahí que la internalización implique un aspecto no sólo psicológico, sino sociológico y, por lo que vamos analizando, con trascendentales consecuencias en el orden filosófico-epistemológico.

Así pues, la sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización y esta cristalización se corresponde con la internalización del lenguaje(163). Este emerge en la vida de cada individuo como el contenido y el instrumento más importante de socialización. A través del lenguaje recibimos el mundo sedimentado de los otros. No ya sólo de los otros significantes sino, incluso, del "otro generalizado", es decir, aprendemos a hacer nuestra la manera de ver y actuar de toda una determinada colectividad(164).

Sin olvidar que la internalización de un orden social conlleva no sólo la interiorización de los elementos más puntuales de dicho orden, sino sus aspectos más omniabarcantes y expresivos, más concretamente, su universo simbólico y mecanismos de legitimación. El individuo queda así inmerso en una determinada cosmovisión a cuyo través capta el mundo y los hechos adquieren significatividad. El sentido de todo lo humano y lo divino será percibido desde las pautas interpretativas que el universo simbólico en cuestión le proporciona. En cierta forma, el universo simbólico actúa a modo de un "gran esquema" desde el que se accede a la realidad(165). Es el suelo, la base y el contexto ineludible sin el que resultaría imposible advenir a ningún tipo de conocimiento más específico.

Dado que la internalización es el proceso por el que un individuo se apropia del mundo objetivo de la colectividad en la que se halla inserto, se supone que ese proceso concluirá en el momento en que la realidad objetiva y la subjetiva (el mundo interiorizado en la conciencia) se vuelvan simétricas. Si

esto ocurriera, podría decirse que la socialización habría sido perfecta. Berger considera, sin embargo, que esta simetricidad nunca llega a producirse del todo. Lo cual encierra, desde nuestro punto de vista, una faceta digna de ser enfatizada: no nos encontramos completamente condicionados por nuestro contexto situacional; sus pautas interpretativas, cognoscitivas y normativas no son del todo determinantes.

Es más, en opinión de Berger, existen elementos de la realidad subjetiva que no son fruto de la socialización. Por ejemplo, dice él, la conciencia de nuestros propios estados corporales y ciertos aspectos de la biografía subjetiva no son enteramente sociales (166).

Juzgamos de sumo interés estas matizaciones bergerianas porque puede verse en ellas una sugerente vía de escape a un excesivo encorsetamiento del hombre por parte de los factores socio-culturales que, desde su nacimiento se le imponen. Berger se niega a aceptar una completa imposición y fundamenta su postura en la dimensión de *excentricidad* que la antropología filosófica alemana de la primera mitad de siglo percibe en el hombre como uno de sus rasgos más decisivos. Desde ella, no cabe hablar de una esencia humana ni biológica ni culturalmente clausurada (167).

Pero el hecho de que no se produzca un *total* determinismo no debe implicar admitir con una cierta ingenuidad, como a veces se hace, que podamos prescindir fácilmente de nuestros condicionamientos sociales. Estos se encuentran irremediablemente ahí, insertados en nuestra naturaleza biológica y formando parte irrenunciable de la *esencialidad* dinámica del ser humano. En este sentido, las epistemologías tradicionales y, frecuentemente, las modernas, han incurrido en un olvido real de las condiciones concretas que modelan el conocimiento. El sujeto con el que nos las habemos en el proceso cognoscitivo no es un sujeto abstracto, formado al

margen de toda circunstancia. Un sujeto así no deja de ser más que una pura fantasía de algunos viejos epistemólogos de salón.

Según Berger/Luckmann, los contenidos específicos que se internalizan en la socialización primaria varían de una sociedad a otra. Hay algunos sin embargo, entre los que nuestros autores citan el lenguaje, ciertos esquemas motivacionales e interpretativos y los rudimentos del aparato legitimador, que son comunes a toda la humanidad (168). Por ello, no sería desacertado afirmar que estos elementos comunes constituyen una especie de "entramado estructural a priori" con el que el sujeto aborda el conocimiento de lo real. Cabría hablar, entonces, de una cierta confluencia de estos planteamientos bergerianos, por un lado con la vieja teoría del apriori kantiano y, por otro, con los más recientes postulados de la ciencia cognitiva y la teoría de esquemas (169).

Con la importante diferencia, por lo que a Kant se refiere, de que aquí los contenidos concretos de esos elementos estructurales están abiertos a la pluralidad socio-cultural de las diferentes colectividades humanas tanto en el espacio como en el tiempo. Se desemboca así en lo que en algún otro lugar hemos denominado la "empirización del sujeto trascendental kantiano" (170).

En definitiva, mediante la socialización primaria se construye el primer mundo objetivo y subjetivo del individuo. Este mundo es visto por el sujeto como incuestionablemente real y es revestido desde el comienzo de una innegable solidez y contundencia. Probablemente, piensa Berger, este protorrealismo resulte beneficioso tanto ontogenética como filogenéticamente (171). Y quizás contribuya a explicar el afán excesivo del hombre por buscar, a lo largo de toda su vida, seguridades semejantes a las de la infancia. De ahí también el vértigo de la relatividad que tan

fácilmente sobreviene cuando se tiene la sensación de haberse quedado des-fundamentado. Y, más temprano o más tarde, esta sensación llega a producirse. Porque la mayor parte de las veces no es posible vivir indefinidamente con los contenidos internalizados en la socialización primaria. En toda sociedad con una mínima distribución social del conocimiento se llevan a efecto las socializaciones secundarias que, evidentemente, también están preñadas de trascendentales consecuencias.

La socialización secundaria internaliza, sobre la base del mundo asumido en la primaria, nuevas realidades y conocimientos parciales, ligados normalmente a la división social del trabajo y los roles en el seno de una colectividad(172).

Esta mutua imbricación entre ambos tipos de socialización provoca en ocasiones problemas de coherencia, pues más de una vez los conocimientos internalizados en una no encajan armónicamente con los de la otra. Se produce, entonces, un choque entre definiciones cognitivas y normativas más o menos discrepantes, que se saldará a favor de aquellos contenidos internalizados a los que el sujeto atribuya un mayor acento de realidad. Normalmente, serán los de la socialización primaria, en el supuesto de que sea ésta la que continúe constituyendo el armazón básico de su cosmovisión.

Pero, indudablemente, no hay nada que establezca que esto tenga que ser así de modo inevitable. Pues si bien es cierto que los mundos y submundos internalizados a través de las diferentes socializaciones pueden mantenerse en la conciencia subjetiva si cuentan con el apoyo de unas adecuadas estructuras de plausibilidad, también lo es que pueden darse fenómenos como la alternación, a la que Berger/Luckmann se refieren, de una manera muy gráfica, como un fenómeno de "permutación de mundos"(173).

A nuestro juicio, hay que situar este fenómeno de la alternación en relación con la no-simetría entre realidad subjetiva y objetiva a la que, un poco más arriba, hemos aludido.

En efecto, si la socialización primaria o, en su caso, la secundaria nos condujeran a un determinismo total, no cabría admitir la existencia de ningún tipo de "hueco" por el que pudiéramos sortear nuestro definitivo enclaustramiento en un mundo dado. Ahora bien, una prueba fehaciente de que este hermético enclaustramiento no se produce es la presencia de un fenómeno como el de la alternación, que no significa solamente una pequeña discrepancia con el mundo en que hemos sido socializados, sino un distanciamiento completo. Hasta tal punto que el sujeto que la experimenta puede en adelante otorgar su confianza y credibilidad a definiciones cognitivas y normativas radicalmente contrarias a las que hasta ahora habían merecido su adhesión.

Es, por tanto, posible el intercambio de mundos y queda excluida en la teorización sociológica bergeriana la vía de una inconmensurabilidad tan cerrada que no nos permitiera trascender el estrecho caparazón de los criterios, intereses y puntos de mira de nuestra propia constelación cultural.

Históricamente, el ejemplo más representativo de lo que puede ser una auténtica alternación ha sido el caso de la conversión religiosa (174). En ella se manifiesta de modo suficientemente patente el rasgo central de la alternación al que acabamos de referirnos: la transformación de mundos. El neoconverso se adhiere a una nueva fe, a una nueva cosmovisión. Su mundo mental comienza a ser, desde ese mismo instante, un mundo enteramente diferente. No deja de ser ilustrativo a este respecto que el término griego que en teología denomina el concepto, *metanoia*, signifique precisamente eso: un cambio de mente.

Pero la alternación no es un fenómeno exclusivo del ámbito religioso. También en la vida secular se encuentran otros procesos similares entre los que Berger cita, a modo de ejemplo, el adoctrinamiento político y los procesos de psicoterapia(175). Y, sin llegar tan lejos, la vida cotidiana de cada individuo conoce multitud de resocializaciones, de características más suaves que una alternación propiamente dicha, por las que se transforman parcialmente criterios cognitivos y pautas normativas adquiridos en el transcurso de la socialización primaria.

Así pues, del análisis que venimos efectuando en estas páginas dos líneas de reflexión deberían retenerse como fundamentales:

1. No es posible una visión del mundo que no se encuentre irremediablemente traspasada por la **mediación**. El esquema de un acercamiento **virgen** a lo real pierde su fuerza teórica cuando se examinan las condiciones concretas en que todo acto de conocimiento se desenvuelve. Queda superado así lo que algún autor ha denominado, con una expresión sumamente plástica y afortunada, "**el dogma de la inmaculada percepción**"(176).

2. Los esquemas interpretativos con los que accedemos a la realidad, adquiridos por medio de la socialización en el seno de una constelación cultural específica, son **condicionantes** pero no **determinantes** y no gozan de ninguna patente de perdurabilidad vitalicia. Es cierto que somos moldeados por los criterios cognoscitivos y normativos de un determinado orden social, pero también lo es que no nos encontramos enteramente aprisionados en ellos. Se debe, por tanto, concluir que la teorización sociológica bergeriana no nos conduce, de modo necesario, a un **relativismo conceptual** estricto y excluyente(177).

Estas dos líneas maestras vuelven a presentarnos a un Berger nuevamente equidistante entre el positivismo y el relativismo. Quizás sea posible, profundizando en ellas, advenir a una comprensión diferente del conocimiento y la verdad que, sin renunciar a su carácter culturalmente ubicado, mantenga vivo el imperativo de objetividad y universalidad.

3.3.5. Una nueva concepción del conocimiento.

Desde su nacimiento como disciplina autónoma, la S. del C., al radicalizar los planteamientos del marxismo y el historicismo, contribuyó de modo notable a subrayar el carácter dependiente del pensamiento respecto al contexto social en que se origina. No es extraño, pues, que aparezca ligada, ya en sus mismos comienzos, al *síndrome relativista* (178).

Puede decirse, sin riesgo de exageración, que sus cultivadores más clásicos (Scheler y Mannheim) experimentaron en carne propia un auténtico drama intelectual al haberse visto obligados a armonizar sus aportaciones concretas como sociólogos del conocimiento con la pasión por la verdad, que seguía constituyendo una de sus más arraigadas características (179).

En Berger el problema no se hace tan explícito, pero no está, ni mucho menos, excluido. Ha quedado ya suficientemente patentizado que la concepción sociológica por él sostenida no le permite afrontar, *qua* sociólogo, cuestiones epistemológicas y, menos aún, aquélla que puede considerarse central en toda epistemología: la de la verdad.

Adentrarse en la epistemología significa, según su criterio, abandonar la estructura de pertinencia sociológica y

preguntarse -ya en un plano filosófico- qué concepción del conocimiento y la verdad emerge tras las aportaciones de la S. del C. Pues bien, esta es precisamente la perspectiva que adoptaremos en las páginas siguientes.

Es sabido que algunos autores pretenden mantener una necesaria correlación entre S. del C. y relativismo(180). Desde luego, queda descartada al menos la existencia de una verdad entendida como la descripción privilegiada de la auténtica realidad. Según su punto de vista, en el mejor de los casos, habrá que hablar de descripciones plurales realizadas en el seno de constelaciones culturales diversas. Y, dada la imposibilidad de adoptar un criterio único de evidencia y racionalidad, resultará inviable dilucidar cuál de esas descripciones puede ser calificada con el apelativo de verdadera. Todas lo serán igualmente puesto que no es posible contrastarlas mediante un baremo neutral de conmensuración(181).

Es claro que Berger no estaría dispuesto a asumir un planteamiento de este género, entre otras cosas porque, como ya hemos indicado en otro lugar, presupone una mezcla desafortunada de estructuras de pertinencia. Bajo capa de una formulación sociológica se introduce una propuesta de innegable dimensión filosófica: la equiparación epistemológica de las diferentes descripciones de la realidad(182). Y, evidentemente, el espíritu metodológico de nuestro autor se manifiesta como rotundamente contrario a este tipo de intersección de planos. Según él, de la S. del C. en cuanto tal no es posible extraer un pronunciamiento ni a favor ni en contra de la verdad última de los diversos sistemas cognitivos.

Berger no desconoce, sin embargo, que la S. del C. desafía a la filosofía con una especial virulencia. No es posible, pues, seguir cultivando ésta como si nada hubiera

ocurrido. En concreto, deberán ser sometidas a una profunda revisión ciertas maneras excesivamente *des-historizadas* y *a-temporales* de enfocar las cuestiones epistemológicas y muy particularmente aquellas que, de uno u otro modo, afectan al problema de la verdad.

Es fácil apreciar que existen determinadas formas de practicar la filosofía encuadrables en lo que hemos denominado "**modelos deductivos**" (183), que se sitúan en una comprensión del conocimiento previa a los desarrollos de toda S. del C. En consecuencia, tienden a percibirlo desde un prisma estrictamente individual y alejado de las condiciones socio-históricas de su producción. Tales modelos, como sugeríamos entonces, pretenden, consciente o inconscientemente, una "**estrategia de inmunización**" para la filosofía, según la cual ésta se vea libre de las limitaciones de un discurso auténticamente humano. Olvidan que todos los sistemas simbólicos están inexorablemente encadenados a un complejo entramado de mediaciones culturales y creen poder "**atrapar**" la realidad de una forma directa e inmediata.

Es quizás un modelo así de filosofía el que se encuentra presente en la mente de Berger cuando dice que es preciso el recurso a la filosofía, ética o teología para tener la posibilidad de hallar un arbitraje **definitivo** que nos saque de dudas respecto a la verdad última de cualquier sistema simbólico (184).

Pero debe quedar claro que, desde su S. del C., un modelo de esa naturaleza se muestra imposible. Puesto que, parafraseando sus propias palabras, no existe truco mágico alguno que nos permita soslayar la inevitable presencia de la mediación cultural en el proceso cognoscitivo (185). Y esto afecta, indudablemente, a cualquier variante de conocimiento, incluido el filosófico.

Hay que abandonar, por tanto, todo "**modelo deductivo**" junto con la visión epistemológica a ellos asociada y acometer la

elucidación de las nuevas características que para una adecuada comprensión del conocimiento y la verdad se derivan de la S. del C. bergeriana. A tal fin utilizaremos los elementos más significativos que Berger ha ido poniendo a nuestra disposición en los apartados precedentes. A su trasluz, el conocimiento humano aparece revestido de una serie de rasgos entre los que -sin ánimo de exhaustividad- pueden destacarse los siguientes:

1. El conocimiento humano posee una dimensión eminentemente activa.

El paradigma clásico de conocimiento, inspirado en la aprehensión visual y la representación pictórica, al que podemos denominar *contemplativo*, interpreta el conocimiento auténtico como pura correspondencia con la realidad. Según este esquema, es el individuo aislado el que conoce y en cada acto cognoscitivo se produce una aprehensión meramente *pasiva* de la realidad.

En esta misma línea, se entiende la percepción como independiente de intereses, expectativas y experiencia previa. Se presupone, además, que cualquier individuo puede verificar la verdad de un determinado conocimiento: basta que compare su adecuación con la realidad (186).

Pues bien, frente a este modelo *contemplativo*, la S. del C. bergeriana se alinea con todos aquellos que subrayan el papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo. No por casualidad el mismo título de su obra central, *La construcción social de la realidad*, destaca esa perspectiva. Desde las aportaciones sociológicas de Berger, no es posible sostener la idea de mera contemplación y registro pasivo de una realidad ya previamente constituida. Y no lo es ni siquiera en el plano de la captación de los llamados datos empíricos, puesto que el sujeto no se acerca a ellos de modo aséptico y

virginal. Nuestra percepción de la realidad empírica se encuentra ya culturalmente y socialmente mediatizada. Percibimos en función de expectativas, intereses y experiencias previas forjadas en el seno de una concreta forma de vida.

En todo acto de conocimiento se produce, pues, una peculiar dialéctica entre nuestros esquemas mentales (de innegable raigambre social) y los datos de la realidad espacio-temporal. Por consiguiente, cualquier explicación del conocimiento que no quiera adolecer de unilateralidad deberá tener presente el hecho de esta permanente interacción.

Berger se sitúa de este modo en la órbita de un modelo epistemológico en el que la realidad es "construida" y no simplemente "dada". Cabe hablar, entonces, de su encuadramiento en un cierto idealismo, aunque no lo adopte en su forma más radical (187).

2. El conocimiento es fundamentalmente social.

En el ámbito del pensamiento existe hoy un consenso cuasi-generalizado en torno a la aceptación de la dimensión social del conocimiento (188). Es precisamente esta dimensión la más explícitamente tematizada en los desarrollos de la S. del C. bergeriana. En ella hemos podido apreciar cómo este carácter social atraviesa los dos momentos de la dialéctica general del proceso cultural humano. El conocimiento es producto del hombre pero, simultáneamente, el hombre es modelado y conformado como hombre merced al conocimiento internalizado en el transcurso de su desarrollo ontogenético.

El primer momento (el hombre como producto cultural) subraya el carácter condicionado del mundo mental humano. Nuestros esquemas perceptivos e interpretativos son esquemas en buena

parte sociales. Internalizamos como conocimiento aquello que es asumido como tal dentro de unas determinadas coordenadas socio-culturales.

Por otro lado, el conocimiento adquiere su consolidación y mantenimiento, también de una manera social, mediante las estructuras de plausibilidad. Sin ellas ningún sistema cognitivo puede perdurar. El apoyo social, en ocasiones bajo forma de poder e influencia, constituye una baza decisiva en el asentamiento duradero de un cuerpo concreto de conocimiento. Es más, la fuerza de lo social en el ámbito cognoscitivo emerge con tal pujanza que algunos llegan a identificar conocimiento con *convención social* en torno a un determinado punto de vista. De tal forma que llega a ponerse en entredicho el concepto mismo de la verdad (189).

3. El conocimiento se estructura en sistemas cognitivos diversos con estructuras de pertinencia diferenciadas.

El análisis schutziiano del conocimiento cotidiano recogido por Berger evidenciaba que, entre otras cosas, conocemos siempre *típicamente*, es decir, no cosas singulares y aisladas, sino conjuntos de tipos, clases, modos de ser... (190).

Puede verse esto como un claro indicio de la presencia de una tendencia globalizadora en nuestro conocimiento que nos lleva, según apuntaba ya el mismo Kant, a una búsqueda permanente de síntesis progresivamente más omniabarcantes. De ahí que el conocimiento humano se estructure en sistemas simbólicos que, en apreciación de Berger, conforman un amplio arco que se extiende desde los más pretenciosos y generales (cosmovisiones, mitología, filosofía) hasta aquellos otros que persiguen la explicación de un sector más específico de lo real (ciencia). Como ha quedado indicado, todos ellos participan de un marcado carácter social. Pero, según Berger, no pueden ser radicalmente equiparados. No todos están

unidos en su grado de convencionalidad, pese a que haya voces que así lo postulen(191).

Berger, por el contrario, se esfuerza en mantener la especificidad de las diferentes estructuras de pertinencia. Más en concreto, no es posible sostener para todos ellos un criterio idéntico de verdad. Y así, mientras nuestro autor, en consonancia con una larga tradición filosófica y científica, cree que en el ámbito de la ciencia puede aceptarse el criterio pragmático y la contrastación entre teorías y datos empíricos como pauta normativa para diferenciar conocimientos falsos y verdaderos, no considera factible que pueda ser aplicado ese mismo criterio en el caso de los universos simbólicos y sistemas cognitivos como el teológico o filosófico más alejados en principio de esa posibilidad de contrastación.

4. Conocemos siempre desde una situación biográficamente determinada.

A diferencia de la epistemología tradicional que ponía un especial énfasis en rodear el proceso cognoscitivo de unas peculiares características de neutralidad y distanciamiento, las reflexiones bergerianas tienden a subrayar el carácter biográficamente determinado del sujeto cognoscente. Biografía que, lógicamente, se encuadra en el seno de una concreta constelación cultural. Sin el soporte de una cultura no es posible constituirse como persona.

Sin embargo, el subrayado de lo biográfico añade un dato de indudable interés, puesto que, en la perspectiva de Berger, hay aspectos de la biografía que no son enteramente sociales(192). Podríamos decir, entonces, que la pertenencia a un mismo universo cultural equipara nuestros esquemas y, por tanto, nuestra percepción de la realidad. Pero nuestra biografía, estrictamente individual e intransferible, tiende a

mantener algunos rasgos plenamente originales. Hasta el punto de que, profundizando esta línea de pensamiento, existiría un cierto riesgo de relativismo no ya sólo cultural sino incluso individual y subjetivo. Es cada individuo particular el que está en condiciones de acceder a una determinada concepción de lo real, de algún modo *incommensurable* con la del otro.

Esta perspectiva no dejaría de suscitar inquietud si en la teorización bergeriana no dispusiéramos de elementos que nos permiten superar el estrecho círculo del propio yo y de la propia cultura. Pero conviene retener, con objeto de alcanzar una adecuada comprensión del conocimiento y la verdad, que superar el círculo no debe significar, ni mucho menos, ignorarlo.

5. Existe una íntima conexión entre conocimiento y lenguaje.

Desde el prisma de visión bergeriano, el lenguaje puede ser comprendido como la condensación de la cultura de una determinada colectividad; en él se encuentra plasmada la sabiduría y el conocimiento acerca del propio mundo (193). De ahí que deba ser considerado como el instrumento fundamental que recoge, sedimenta y transmite el conocimiento socialmente originado. Por eso existe una inextricable relación cognitivo-lingüística que no puede ser obviada, so pena de falsear las verdaderas dimensiones del conocimiento humano. Este se encuentra siempre lingüísticamente mediatizado de tal forma que no nos es dado hablar de un conocimiento en estado puro, sino de actos o procesos cognitivos tamizados necesariamente por el filtro de unas determinadas categorías lingüísticas.

La importancia del lenguaje en la captación y constitución de la realidad ha sido tan extremada por algunos pensadores que les ha llevado a defender posiciones próximas o

equivalentes a un expreso relativismo de carácter lingüístico(194).

Nuevamente en la teorización bergeriana no es posible descubrir una postura tan radical. En última instancia, no se debe olvidar que es precisamente el lenguaje el que nos hace acceder al mundo de los otros, el que interioriza y legitima de algún modo los conocimientos socialmente compartidos. Merced al lenguaje estamos, pues, capacitados para trascender el aquí y ahora espacio-temporal, para tender puentes entre diferentes zonas dentro de la realidad e integrarlas en un todo significativo.

Y no hay que pensar que esta trascendencia del propio mundo sea sólo intracultural. Puesto que si, en definitiva, son posibles fenómenos como la alternación y conversión quiere decirse que estamos en condiciones de adentrarnos en el mundo mental y cognitivo de otras cosmovisiones y formas de vida con sus correspondientes simbolizaciones lingüísticas. Por tanto, tampoco el lenguaje nos encierra, de modo inexorable, en la red enmarañada de sus propias coordenadas, aunque nos obligue a asumir su inevitable mediación en todo aquello que diga relación con el conocimiento y la verdad.

6. Nuestro conocimiento es necesariamente perspectivístico.

Es esta una afirmación que se desprende de modo lógico de cuanto venimos diciendo. Dado que el conocimiento humano presenta un carácter biográfica y lingüísticamente determinado, es claro que la perspectividad aparece como otro de sus rasgos fundamentales. Perspectividad que, en las epistemologías tradicionales, ha sido asociada al subjetivismo, al menos grupal, y al relativismo, pero que, a la luz de la S. del C. bergeriana, debe ser aceptada como un componente esencial de todo sujeto cognoscente(195).

De ahí la inadecuación y "artificialidad" de cualquier modelo teórico que pretenda hacer viable el ideal de un conocimiento aperspectivístico y la necesidad de alumbrar una comprensión de la verdad que no eluda los desafíos planteados por la constatación de la dimensión necesariamente selectiva del conocimiento.

7. El conocimiento humano es un proceso permanentemente abierto.

Hemos hecho notar con anterioridad que, según Berger, el conocimiento humano se estructura y organiza en universos simbólicos y sistemas cognitivos diferenciados. Pues bien, si hay un dato que se patentiza con fuerza en la S. del C. bergeriana es el de que todos esos sistemas simbólicos responden a un proceso dialéctico semejante por muchas razones a la trayectoria dinámica experimentada por cualquier ser vivo: nacimiento, desarrollo, apogeo, declive, disolución y posterior surgimiento de un sistema simbólico alternativo. De tal modo que estos bloques de conocimiento se suceden unos a otros sin solución de continuidad.

Algo parecido ocurre si consideramos el conocimiento no en sus estructuras socialmente objetivadas, sino en el fuero interno de cada persona. El niño internaliza, a través de la socialización primaria, determinados conocimientos. Pero la tarea de asimilación no concluye o, al menos, puede no concluir nunca. Sucesivas resocializaciones irán modificando su universo mental y el mundo irá siendo captado, según vaya evolucionando, a la luz de nuevos esquemas y perspectivas.

Advenimos así a la comprensión del conocimiento humano como un proceso en constante transformación. Queda de alguna forma invalidado el viejo ideal de un conocimiento exhaustivo y de una vez por todas.

Berger no ignora los grandes costos psicológicos que esta inestabilidad cognoscitiva puede acarrear. Pero piensa que debe ser aceptada como uno de los componentes básicos de nuestro ser-en-el-mundo. Al fin y al cabo, esta inestabilidad no es sino otra de las facetas de la ya aludida excentricidad plessneriana (196).

3.3.6. Una comprensión diferente de la verdad.

Esta nueva manera de comprender el conocimiento -reflejada a través de los rasgos que sintéticamente hemos ido recogiendo en estas páginas- está impregnada de trascendentales consecuencias en orden a dar a luz un modelo diferente de verdad.

No se debe olvidar que muchos filósofos siguen sosteniendo respecto a ésta alguna versión más o menos estricta de la vieja "teoría de la copia" (una proposición es verdadera sólo en el caso de que corresponda a los hechos). Los que así piensan creen que sólo existe una vía alternativa a esta posición: la negación de la objetividad de la verdad y la capitulación ante la idea de que todos los puntos de vista son subjetivos y, por tanto, relativos (197).

A lo largo del trabajo nos hemos encontrado con autores que, de una u otra forma, asumen sin tapujos una posición epistemológica claramente relativista. No creemos, sin embargo, que sea ésa la única salida posible. Y no es, desde luego, la que deba desprenderse, de modo necesario, de la S. del C. bergeriana.

En consecuencia, la cuestión que en este momento se nos plantea adquiere esta formulación: ¿es posible advenir a una comprensión de la verdad que, superando el objetivismo positivista, se vea libre de la caída en el relativismo?

Y, ante el caso de una presumible respuesta afirmativa, cabe ulteriormente preguntar: ¿cuál es el rostro y las características de esa nueva verdad?

Desde luego, no podemos encontrar en Berger una contestación directa y explícita a estas cuestiones porque ello supondría rebasar los límites que, como sociólogo del conocimiento, se ha autoimpuesto. Pero ya hemos indicado que nuestro cometido es extraer las consecuencias epistemológicas de sus reflexiones sociológicas procurando completar una tarea inacabada. En este sentido, debe sostenerse que la S. del C. bergeriana contribuye, por un lado, a la ruptura de la vieja epistemología y, por otro, al advenimiento de una concepción de la verdad más acorde con las características del conocimiento a las que nos hemos venido refiriendo. Son algunos de los aspectos esenciales de esta nueva comprensión de la verdad los que, acto seguido, comentamos:

1. La construcción social de la verdad.

La clásica noción de la verdad como correspondencia o adecuación con la cosa adquiere plena vigencia en el marco de lo que hemos denominado un poco más arriba **paradigma contemplativo de conocimiento**.

La S. del C. bergeriana, al favorecer la quiebra de este modelo, hace también saltar por los aires su correlativo concepto de verdad. Entre otras buenas razones, porque se trata de una verdad excesivamente desconectada de la **totalidad social** que le otorga su sustentamiento y sentido (198).

De esta forma, Berger nos introduce en una perspectiva más socializada y englobante de consideración del tema de la verdad. A fin de cuentas, conviene no olvidar que ésta no es sino el concepto-clave de la epistemología, parte central a su vez del discurso filosófico, el cual constituye, según lo

reiteradamente analizado, un sistema cognitivo fruto de la construcción social humana.

Desde este punto de vista parece, pues, explicable que se produzca un marcado cambio de acento en las cuestiones relativas a la verdad. Y que términos como el de adecuación o correspondencia, tradicionalmente ligados a ella, vayan siendo progresivamente sustituidos por otros que hacen referencia a la aceptabilidad o consenso social (199).

Ahora bien, esta sustitución en curso no se halla exenta de riesgos. Algunos de los cuales se encuentran claramente conexiónados con el síndrome relativista, siempre acechante desde el momento en que se abandona la interpretación objetivista del conocimiento. En efecto, si nos situamos dentro de las coordenadas tendentes a percibir la verdad como "mera aceptabilidad racional en el seno de un grupo social", podemos legítimamente preguntar: ¿es suficiente con que una colectividad acepte un determinado hecho o explicación racional del mismo para convertirlo por ello en verdadero?

Obviamente, la respuesta es negativa para todo aquel que, como Berger, siga sosteniendo la pertinencia de la distinción entre credibilidad y validez (200). Lo cual no significa, sin embargo, que, en la discusión en torno a la verdad, la idea de la aceptabilidad social pierda su decisivo peso específico. Al contrario, a la luz de la S. del C. bergeriana, la verdad aparece siempre enmarcada en un determinado contexto sociocultural. De modo que es posible afirmar que toda verdad emerge, toma cuerpo y se consolida merced al apoyo proporcionado por unas estructuras de plausibilidad socialmente originadas y compartidas. Aunque también sea cierto, en sentido inverso, que, desde la óptica de Berger, no todo conocimiento socialmente aceptado tiene por qué ser verdadero. Así pues, la aceptación o consenso social es condición necesaria pero no suficiente para la verdad. Esta exige un "algo más" irreducible a la mera credibilidad

social. De ahí que, en la teorización bergeriana, sea posible mantener la diferencia entre conocimiento simplemente "objetivado" y conocimiento objetivo o verdadero (201).

La profundización de esta línea de pensamiento, obviada por nuestro autor en consonancia con sus imperativos metodológicos, nos permite considerar que no sería del todo desacertado situar sus insinuaciones, apenas esbozadas, en la onda del hilo argumental que, en torno al espinoso problema de la verdad, mantienen, entre otros, autores como Putnam y Olivé, que se refieren a ella como "la aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales" (202).

Es este decisivo matiz de las "condiciones epistémicas ideales" el que proporciona a la "simple aceptabilidad racional en un contexto dado" la necesaria garantía para no incurrir en un peligroso relativismo que acepte la pura convención o consenso social como criterio último y definitivo de verdad. Para expresarlo en palabras del propio Olivé:

"Lo que me parece interesante de un enfoque epistémico de la verdad, centrado en condiciones ideales, es la manera en que escapa del relativismo: la verdad es más que intersubjetiva, es interesquemática. Lo verdadero es justificable para cualquier sujeto, sea cual sea el marco conceptual del que parta, siempre y cuando se permita una discusión racional" (203).

Se subrayan en este significativo párrafo dos importantes ideas:

- la verdad, entendida como aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales, no queda relativizada a los esquemas y puntos de vista de una colectividad dada. Si esta relativización se produjera, nos encontraríamos con tantas posibles verdades como constelaciones culturales y marcos

conceptuales diversos existan en el mundo. Pero en el concepto epistémico de verdad aquí propuesto está incluida una intrínseca llamada a la universalidad que nos empuja a salir no ya sólo de nuestro propio yo, sino del propio esquema conceptual. De ahí que la verdad se presente no sólo como intersubjetiva, sino como interesquemática.

- La trascendencia del propio universo mental y cultural que capacita a cualquier sujeto para asentir el predicado de una proposición verdadera se realiza en el transcurso y por la mediación de una discusión racional.

Nos aproximamos de este modo a la concepción habermasiana de la verdad como consenso en el contexto de una situación ideal de habla(204) y aparece rotundamente enfatizado el estrechísimo contacto que cabe establecer entre verdad y lenguaje, del que inmediatamente nos hacemos eco.

2. El ámbito de la verdad es el lenguaje.

Como hemos tenido ocasión de comprobar en diferentes lugares, la decisiva centralidad del lenguaje en el proceso global de la dialéctica cultural humana no pasa desapercibida para Berger.

El lenguaje no es sólo la expresión y condensación quintaesenciada de una determinada cultura, sino el nivel más espontáneo de legitimación(205). Dar nombre a las cosas equivale, en cierto modo, a introducir un primer atisbo de cosmización en el caos amorfo de los fenómenos. Lenguaje, conocimiento y realidad se articulan así en una trabazón sin fisuras. Porque, siguiendo la vieja tradición neokantiana presente en el trasfondo de la teorización bergeriana, no podemos olvidar que el lenguaje no es mero medio de expresión de la realidad ya captada o, correlativamente, de la verdad ya conocida, sino modo de

articulación del mundo y medio privilegiado de descubrir lo aún no conocido.

Más en concreto, podríamos afirmar, de acuerdo con el cassireriano W.M. Urban, que si bien la realidad excede los límites de nuestro lenguaje, sin embargo la verdad queda incluida dentro de los límites de nuestro mundo simbólico-lingüístico: lo que no puede expresarse, tampoco puede declararse como verdadero o falso (206). De este modo, la verdad y falsedad no se refieren inmediatamente a una realidad en sí, sino a una realidad siempre ya mediada, como sentido humano interlingüísticamente constituido, en base a una expresión idiomática de carácter representativo-simbólico (207).

Desde este horizonte teórico, pierde consistencia la clásica noción correspondentista de la verdad y ésta emerge como una "verdad de lenguaje", o sea, ganada en y por un consenso generalizado que, para su validez, ha de estar apoyado en una racionalidad no meramente local o grupal sino universal. En este contexto el lenguaje puede ser visto, en consonancia con Hamann, como "órgano y criterio de la razón" (208) y, utilizando una certera expresión de Ortiz-Osés, como "el locus verificacional de la verdad" (209), es decir, como el baremo de contrastación crítica mediante el que sometemos a juicio público intersubjetivo, e incluso interesquemático, la verdad o falsedad de los diversos sistemas cognitivos. De todos ellos, incluidos los que, por su grado más elevado de abstracción y generalización, encierran un mayor riesgo de puro convencionalismo y arbitrariedad.

En consecuencia, tanto los universos simbólicos más omniabarcantes como las ciencias más estrictas y los variados sistemas de carácter filosófico o teológico deben pasar -para su convalidación intersubjetiva- por el tribunal de nuestra racionalidad crítico-dialógica, una racionalidad que, por sus

mismas características, no puede ser abstracta ni absoluta, sino concreta y relativa o, mejor aún, interrelativa, o sea, crítico-social(210).

No podemos, pues, esperar de este tribunal crítico-lingüístico un arbitraje definitivo que, al viejo modo positivístico, despeje para siempre nuestras dudas por haberlas contrastado con el algoritmo de conmensuración últimamente decisivo. Una tal forma de contrastación no es viable ni siquiera para las afirmaciones de la ciencia natural ya que, como puede deducirse del famoso principio de la subdeterminación de Quine, las teorías científicas nunca están determinadas lógicamente por los datos a los que se refieren y, por ende, siempre existirán varias teorías alternativas que se adapten a los datos de una manera más o menos adecuada(211).

En este sentido, el criterio de demarcación que Berger, un tanto popperianamente, establece entre la decidibilidad de la verdad de las teorías científicas y de otro tipo de teorías podría ser revisado. Puesto que, en línea con lo que se acaba de insinuar, hoy tiende a reinterpretarse la verificación -incluso la de las proposiciones científico-naturales- como verificación interlingüística y comunicacional. Para decirlo con palabras de F. François: "las afirmaciones se comparan con otras afirmaciones y no directamente con la experiencia(212).

Ahora bien, la pertinencia del principio de subdeterminación y del carácter interlingüístico de la verificación no tiene por qué conducirnos -como sugieren algunos recientes sociólogos de la ciencia(213)- a la conclusión de la pura convencionalidad de cualquier tipo de teoría, incluidas las científicas, ni a la total equiparación metodológica de éstas con las cosmovisionales, teológicas y filosóficas. Pues aunque sea cierto que ni siquiera en el ámbito de las ciencias empíricas puede admitirse una contrastación directa con la experiencia que resuelva, de forma definitiva, la dimensión de

verdad o falsedad de una determinada teoría, también lo es que, de hecho, existe en ellas un criterio pragmático que opera como criterio intersubjetivo de aceptabilidad. No puede sostenerse, entonces, una visión radicalmente idealista de las construcciones científicas. Estas se ven, de algún modo constreñidas por los elementos de la realidad meramente física (214).

Es un criterio operativo de la misma o similar naturaleza el que se echa de menos en otros sistemas cognitivos como la filosofía, teología, ética o estética y esta ausencia explica, al menos en parte, la dificultad de lograr acuerdos comunes en la esfera de estos saberes.

¿Cómo decidir, entonces, la verdad o falsedad de sus teorías y proposiciones? ¿Cómo llegar a conclusiones razonablemente universales? He aquí dos importantes preguntas de difícil, si no imposible, solución.

Evidentemente, aquellos sociólogos del conocimiento y filósofos de la ciencia que no tienen reparos en aceptar el carácter relativo y convencional de las mismas construcciones científicas tendrán aún mucho menos inconveniente en admitir la relatividad de los otros sistemas cognitivos no científicos. Con mayores razones, si cabe, habrá que reconocer que todo en ellos es cuestión de pura convencionalidad y de institucionalización de unas determinadas creencias con preferencia a otras. Desde su punto de vista, la discusión racional con miras a un acuerdo intersubjetivo que nos haga capaces de afirmar la validez o improcedencia de una específica cosmovisión y su correspondiente juego lingüístico pierde así su razón de ser. Habrá que resignarse, entonces, a la renuncia al carácter universal de nuestra razonabilidad.

Hay quien, por el contrario, -y en esta línea encajarían las perspectivas bergerianas- busca conscientemente, y a pesar de las dificultades inherentes a un tal propósito, evitar el

relativismo del "todo vale", esforzándose en examinar diferentes clases de criterios de aceptabilidad aplicables a los sistemas simbólicos más alejados del mundo de la experiencia empírica.

Así por ejemplo, Mary Hesse cree que los criterios para la creencia y aceptación de cualquier sistema simbólico de carácter general tienen que ver con la coherencia interna y la correspondencia con la experiencia humana, considerando que en este contexto la experiencia incluye no sólo la llamada experiencia empírica, sino la personal, emocional, social y moral, que desborda por tanto la experiencia puramente "objetiva" vigente en el criterio pragmático. De ahí que, en estos sistemas simbólicos, las evidencias no se obtienen desde el mundo natural observable, sino desde la historia, la sociedad y sus valores (215). Pero deberemos remitirnos al ámbito del lenguaje y la discusión racional abierta para juzgar lo adecuado o inadecuado de tales experiencias y evidencias.

En consecuencia, el lenguaje crítico se convierte en el interpretante en última instancia decisivo de la validez y pertinencia de nuestros conocimientos. Y dado que, por su misma naturaleza, el juego lingüístico está sometido a unas reglas precisas, socialmente originadas y constituidas, la interpretación que realiza no puede ser estrictamente subjetiva y solipsista. La existencia misma del lenguaje y el intercambio comunicativo se establece así como una significativa señal de la posibilidad de superación de un relativismo radicalizado (216) y la verdad queda, a su través, hermenéuticamente re-definida como "aquella teoría (o proposición) que puede ser argumentativamente sostenida por la comunidad libre y abierta de los diferentes intérpretes" (217).

Sin olvidar que, desde esta nueva perspectiva, al menos dos importantes conclusiones se abren paso:

1. La consciencia de que, en consonancia con lo insinuado, pueden darse varias alternativas teóricas razonables para la explicación de un mismo hecho. De ahí el trascendental papel de la elección (al que más adelante nos referiremos) como factor último de decisión entre sistemas simbólicos en litigio.

2. La consideración del carácter abierto y procesual de la verdad, dado que ésta es el fruto de la constante interacción del juego libre de las interpretaciones plurales.

Es precisamente este carácter procesual de la verdad el que, a continuación, tematizamos.

3. La verdad: un proceso abierto e inacabado.

La percepción de la verdad como proceso aparece, desde el horizonte teórico bergeriano, como un consecuente corolario de cuanto venimos afirmando.

En todos los modelos epistémicos hasta el momento existentes se ha establecido una estrechísima conexión entre realidad, conocimiento y verdad. Es lógico suponer, por tanto, que a una comprensión de la realidad como algo dado y estáticamente constituido correspondiese una concepción de la verdad fija y puntualmente realizada. Es la clásica verdad entendida como adecuación entre intelecto y cosa.

Pero la S. del C. bergeriana, en clara convergencia con algunas de las intuiciones básicas de la filosofía hermenéutica, abre nuestras mentes a una imagen diferente de la realidad y el conocimiento que, como venimos observando, no es ajena a la emergencia de unos nuevos contenidos en nuestra manera habitual de concebir la verdad.

Partimos, pues, para expresarlo en categorías

hermenéuticas, de una realidad dinámica y viva, relacional y abierta, que sólo se completa en cuanto tal realidad mediante el trabajo del intérprete. Nos las habemos, entonces, con una realidad entendida como relato incompleto del que el hombre es co-relator (218).

Quizás por eso, y en otras coordenadas que contienen un cierto paralelismo, Berger puede hablar de una realidad "construida" mejor que meramente "dada". Pero la construcción "dice" inevitablemente actividad, transformación, origen, desarrollo, en definitiva, proceso dinámico y no estructuras disecadas y muertas.

De ahí que lo que las cosas "son" no sea algo ya definido y constituido de una vez y para siempre sino algo permanentemente diferente a la luz de los diversos "horizontes de interpretación" o de los variados universos simbólicos desde cuyo prisma de visión las cosas adquieren significatividad y sentido (219). Y, de modo correlativo, la verdad pertinente a ese "ser-de-las-cosas-en-constante-conjugación" deberá interpretarse como una verdad abierta, dinámica y procesual.

Apertura y procesualidad que puede ser leída en una doble dirección. Por un lado, hacia atrás o retrospectivamente. En efecto, el empeño subyacente en buena parte de las concepciones clásicas de la verdad ha sido el de encontrar un fundamento absoluto o punto arquimedianos para la misma desde el que levantar con seguridad inapelable todo el edificio de nuestras convicciones epistémicas (220).

Desde las reflexiones hermenéuticas y los análisis bergerianos del conocimiento se muestra inviable el propósito de establecer un punto cero en el conocimiento y la verdad. No podemos partir de datos brutos. Tras cualquier comienzo pretendidamente absoluto, siempre nos es dado rastrear la existencia de algún supuesto previo, frecuentemente

desapercibido(221).

Nos hallamos, pues, inmersos siempre y sin remedio en un "círculo hermenéutico", puesto que no es posible eludir el hecho de que nuestra interpretación del mundo se realice desde unos parámetros concretos, socioculturalmente transmitidos. De este modo, todo conocimiento y su correspondiente verdad se asientan en una determinada forma de vida o constelación cultural que, inicialmente, no hemos elegido y que, sin embargo, nos proporciona, de modo inexorable, sus pautas interpretativas y esquemas de visión, que son solamente unos de entre la infinita variedad de los posibles.

Por otro lado, la dimensión procesual y abierta de la verdad se manifiesta también hacia adelante o **prospectivamente**. Esta perspectiva es puesta especialmente de relieve en el proceso de construcción social de la verdad, al que un poco más arriba nos hemos referido.

Si el moldeamiento sociocultural de los esquemas interpretativos humanos no puede ser negado, tampoco puede rechazarse fácilmente la presencia en el hombre de una constante tendencia a la búsqueda de conocimientos verdaderos, sea cual fuere la manera concreta de entenderlos. Descartado el modelo de la verdad como pura adecuación o correspondencia entre mente y realidad, las consideraciones bergerianas, con la ayuda de otras importantes aportaciones, nos han conducido al terreno de una verdad concebida como la "aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales".

Pues bien, es la previsible imposibilidad de establecimiento y fijación definitivas de estas condiciones epistémicas juzgadas intersubjetiva y consensualmente como **ideales**, la que introduce un intrínseco carácter abierto en la determinación humana de lo que podamos aceptar como verdad.

De esta manera, se instaura en el corazón mismo de la verdad una dimensión utópica, no necesariamente peyorativa, que aparece como un decisivo rasgo a destacar. A su trasluz, la verdad emerge como un permanente ideal regulativo(222) que nunca se alcanza del todo, pues nuevas y sucesivas interpretaciones van dejando atrás concepciones y puntos de vista en otro tiempo colectivamente compartidos. Lo que, con independencia de la mayor o menor desazón psicológica que pueda producir, al situarnos ante el riesgo de una permanente inseguridad cognitiva, no deja de ser coherente con la visión de una realidad constitutivamente viva y dinámica.

En todo caso, las reflexiones y análisis del mismo Berger en materia de S. del C. parecen cerrar la posibilidad del hallazgo de un arbitraje definitivo que pueda resolvernos la duda en torno a la verdad última de cualquier sistema simbólico en discusión. Y este arbitraje debe ser excluido no sólo en el ámbito de la sociología como disciplina empírica, sino también en el de la filosofía, ética o teología. Tal exclusión se apoya en la constatación de que ese pretendido "recurso final" escapa a las condiciones de posibilidad de todo conocimiento humano(también el filosófico o teológico) que se atenga a los condicionamientos socioestructurales de su producción y a las leyes intrínsecas de su funcionamiento.

Así pues, a menos que, adoptando viejos modelos deductivos, establezcamos la existencia de algunas verdades intuitiva y directamente alcanzadas mediante no se sabe qué facultades privilegiadas, desde las que nos consideramos capacitados para juzgar la pretensión de verdad de cualquier afirmación, o, utilizando un esquema reductivo, renunciemos a la búsqueda de una verdad superadora de nuestros propios criterios cosmovisionales, el camino que nos queda es un camino de modestia e investigación constante, carente de garantías absolutas y en el que, ante la ausencia de verdades firmemente asentadas, cuando se produzca un conflicto de

interpretaciones en el que varias de ellas ofrezcan elementos suficientes de racionalidad, habrá que atreverse a ejercitar una elección razonable que pueda ser presentada ante los demás como susceptible de una convalidación intersubjetiva.

3.3.6. Pluralismo simbólico: el vértigo de la relatividad y la necesidad de la elección.

En apreciación de Berger, las sociedades poco complejificadas y bien integradas de las épocas pasadas, las que solemos llamar sociedades tradicionales, han estado caracterizadas por un régimen de monopolio simbólico (223). Es decir, la existencia de todos los miembros de la colectividad se articulaba en torno a un solo sistema global de significado que proporcionaba las pautas necesarias para el conocimiento y la acción. Esto encerraba una faceta funcionalmente positiva para el orden social, pues liberaba a los componentes de la sociedad de los terrores e incertidumbres de la anomia. Todos los actos de la vida tenían ya perfectamente atribuido su sentido y se inscribían en un orden altamente significativo.

En contrapartida, la integración espontánea en un régimen de monopolio simbólico favorecía el arraigo de lo que Berger ha llamado la conciencia alienada que en él se interpreta básicamente como el olvido o la ignorancia del carácter construido y, por tanto, artificial, opcional y precario de todo orden social, incluyendo el universo simbólico que lo sustenta.

La existencia de esta forma de conciencia alienada va directamente ligada a la percepción de la realidad como algo objetivo e indiscutible. El mundo vivenciado en el seno de un régimen de monopolio simbólico es interiorizado en el proceso de socialización como el único mundo posible y las definiciones cognitivas y normativas de la realidad adquieren

la fuerza incontrovertible de los hechos de la naturaleza.

En estas circunstancias, no hay lugar para ningún tipo de planteamientos alternativos, pero tampoco éstos se presentan como psicológica y socialmente necesarios, pues en ningún momento se duda de la verdad de las ideas profesadas. Esto no significa, como dice Berger,

"que en esas sociedades no existan escépticos, que todos sin excepción hayan internalizado por completo la tradición, sino más bien que lo que hay de escepticismo no se ha organizado socialmente para presentar un reto a los sostenedores de la tradición oficial" (224).

Muy diferente es el caso de las sociedades modernas. Según nuestro autor, uno de los rasgos más típicos de éstas, de múltiples consecuencias en numerosos aspectos de la vida, es el paso del régimen de monopolio al de pluralismo simbólico (225).

La primera consecuencia inmediata de este cambio es la ruptura con las definiciones oficiales únicas de la realidad. En adelante, ya no hay una sola manera de definir y hacer las cosas. A las llamadas definiciones "oficiales" se oponen las de diversos grupos de expertos que compiten por obtener la confianza en sus propias definiciones.

En este contexto, no es extraño que la socialización del individuo pierda parte de la fuerza impregnadora que caracterizaba al proceso educativo en las sociedades de monopolio simbólico. Mientras en éstas todos los elencos socializadores caminaban y presionaban en la misma dirección y, por tanto, el sujeto acababa mentalizado en la particular y única ideología que se le transmitía, en las sociedades plurales de la actualidad la heterogeneidad de los elencos socializadores dificulta la interiorización de un determinado

sistema de valores por parte del sujeto. De esta manera, el individuo ya no interioriza un solo mundo sino varios. Se produce, entonces, la consiguiente pérdida de confianza en el valor de verdad y objetividad de cada uno de ellos y sobreviene el vértigo de la relatividad. En estas circunstancias, las preguntas se acumulan en la mente: ¿cuál de los diversos sistemas de significado disponibles es últimamente verdadero? ¿cuál merece mayor confianza y a cuál otorgar nuestra adhesión? Cuestiones ambas de singular trascendencia y que carecían de sentido en las sociedades tradicionales, pues en ellas la condición de verdad del universo simbólico al que se adhería se presentaba como indiscutible.

Desde las reflexiones apuntadas en el apartado anterior, parece claro que ni la ciencia empírica ni siquiera la filosofía o teología pueden proporcionarnos ningún tipo de arbitraje definitivo para dirimir la verdad última de los diversos sistemas de significado en conflicto. Por tanto, ante la pluralidad de universos simbólicos que hoy se le ofrecen al hombre contemporáneo no queda, según Berger, otro recurso que la elección. Expresado en sus propias palabras: "el hombre moderno se ve constantemente forzado a elegir incluso en sus creencias, valores y perspectivas del mundo" (226).

No debe interpretarse esta afirmación como contradictoria con la realizada con anterioridad según la cual los universos simbólicos y las pautas cognoscitivas y normativas son impuestos. Incluso en la sociedad moderna el niño interioriza el universo de sus otros significantes. Bien es verdad que con más dificultades que en las sociedades tradicionales porque, como acabamos de recordar, la presión social se encuentra más diluida y diferenciada. Pero, pese a todo, en la mayoría de los casos la internalización de un determinado universo se realiza.

Podríamos decir, entonces, que en la socialización primaria

no hay lugar para la elección. Esta se presenta, sin embargo, de modo ineludible en el momento en que el sujeto, ya en plena conciencia del carácter relativo y opcional del mundo simbólico al que ha venido adhiriendo, se pregunta por su verdad y por la verdad de los otros mundos alternativos existentes en el seno de su misma sociedad o de otras sociedades diferentes de las que también, directa o indirectamente, posee conocimiento.

En esta tesitura dubitativa y cuestionadora busca afanosamente un criterio seguro de decidibilidad que dirima la verdad de uno u otro de los sistemas simbólicos. Pero, salvo en el caso de la ciencia en cuyo ámbito, como ya hemos sugerido, la aplicación del criterio pragmático logra con frecuencia un nivel suficiente de intersubjetividad y acuerdo que instaura un determinado paradigma como dominante durante un cierto tiempo, en los demás sistemas cognitivos, singularmente en aquellos que, como reconoce Berger, se encuentran dotados de un nivel más alto de generalización y abstracción, la aceptación de un paradigma hegemónico se torna ordinariamente imposible. No logra, pues, instaurarse un criterio de verdad comúnmente compartido y, en consecuencia, el individuo no puede llegar a saber con seguridad a qué atenerse.

En ausencia de este criterio, a veces de forma un tanto inconsciente y preteórica, se adopta como verdadero aquel sistema simbólico que mejor responde a las propias preferencias, inclinaciones e intereses o, simplemente, el que resulta predominante en el medio social en que uno se desenvuelve. Se verifica así un proceso de elección cuasi-inconsciente que, en cierto modo, resuelve, disuelve o, quizá mejor, evade la decisiva cuestión de la verdad (227).

Pero también es posible que el hombre contemporáneo, inmerso en el juego de la pluralidad cosmovisual y simbólica, afronte el problema de forma consciente y

teórica. En este segundo caso, el individuo valora detenidamente los pros y contras de las diferentes alternativas, analiza pacientemente su pertinencia, descarta algunas como improcedentes y, finalmente, opta por una de entre las varias que se le presentan con garantías suficientes de aceptabilidad y confianza. Nos hallamos, pues, ante un tipo de elección que, aunque no se apoya en pruebas empíricamente accesibles a cualquier sujeto, no está cerrada a la discusión abierta y libre de sus razones y supuestos (228).

Es una elección de estas características la que Berger reivindica como un irrenunciable imperativo para nuestro tiempo.

"Vamos a recuperar para nuestra situación el particular sentido etimológico de la palabra herejía. En la situación premoderna hay un mundo de certeza religiosa ocasionalmente roto por desviaciones heréticas. En contraste, la situación moderna es un mundo de incertidumbre religiosa ocasionalmente afectada por construcciones más o menos precarias de afirmación religiosa. Dicho más claramente: para el hombre premoderno la herejía es una posibilidad, normalmente remota. Para el moderno, la herejía se convierte en una necesidad. En la Edad Moderna, la elección deviene un imperativo" (229).

Ahora bien, si en este texto sustituimos el calificativo religioso por el de filosófico, ético o estético el sentido sigue siendo perfectamente válido. Es decir, no sería improcedente afirmar que (y es sólo un ejemplo) en la situación pre-moderna hay un mundo de certeza filosófica o epistemológica ocasionalmente roto por desviaciones "heréticas". La situación moderna, en cambio, es un mundo de incertidumbre epistemológica ocasionalmente afectada por construcciones más o menos precarias de afirmación epistemológica. En consecuencia, la herejía o necesidad de

elección deja de ser mera posibilidad y deviene imperativo. De este modo, lo que Berger subraya como un proceso inevitable dentro del mundo de la religión (recuérdese el análisis más pormenorizado realizado en *El imperativo herético*) es algo que puede y debe ser aplicado al mundo de los universos simbólicos en general y de cada sistema cognitivo en particular.

Sucede además que la reivindicación bergeriana de la elección confluye con otros ecos en el mismo sentido que se han dejado oír recientemente en el ámbito de la reflexión filosófica. Ecos en los que resuenan, entre otras, propuestas gadamerianas y kuhnianas, por citar sólo algunas a las que, al menos parcialmente, ya nos hemos referido.

En efecto, ya indicamos en su momento que una de las más profundas aspiraciones de la hermenéutica de Gadamer es la recuperación de la filosofía práctica aristotélica y, en particular, del frecuentemente olvidado concepto de *frónesis* (230).

Gadamer parte del supuesto de que, en todo auténtico acto de conocimiento hermenéutico, se da una estrecha interconexión entre los procesos de *comprensión, interpretación y aplicación*, hasta el punto de que toda forma de comprensión envuelve una determinada interpretación y ésta va necesariamente ligada a alguna *elección práctica* de una concreta forma de vida que la posibilita (231). Por eso, en cada acto genuino de conocimiento hay una inextricable relación entre lo teórico y lo práctico. Esta relación es singularmente puesta de relieve en el concepto aristotélico de *frónesis*, al que Gadamer considera un ilustrativo paradigma del conocimiento hermenéutico que viene proponiendo. Porque conviene no olvidar que la *frónesis* (prudencia) aristotélica es un hábito del alma racional que, a diferencia de la *sofía* (sabiduría), concentrada en la mera contemplación teórica, y de la *tecne* (arte), que pasa directamente de la

nóesis(concepción) a la póiesis(producción), incluye como partes integrantes del proceso y antes de entrar de lleno en la praxis(acción), los momentos de bouleusis(deliberación) y pro-airesis(decisión o elección)(232). La elección aparece así como elemento irrenunciable de todo proceso racional ligado a la acción. No cabe excluirla sin más como un acto típicamente irracional, aunque también hable Aristóteles de otra forma de elección entendida como actividad de la facultad apetitiva y encuadrada dentro de las facultades irracionales(233).

También en el pensamiento de Kuhn hay un importante subrayado del tema de la elección. Recordemos que en su obra central *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn recalca con fuerza que, al estudiar detenidamente la cuestión de la evolución de la ciencia, se observa que el cambio de un paradigma a otro no se realiza por razones meramente científicas, racionales o lógicas, sino que es un fenómeno con concomitancias de conversión(234). Pero para nadie es un secreto que la conversión(piénsese en la conversión religiosa como ejemplo más representativo) está marcada por la decisión.

No debe, pues, resultar extraño que puedan establecerse paralelismos entre la elección de paradigmas y la frónesis aristotélica, que también implica deliberación y elección(235).

Frente a sus críticos que, en cuanto advierten la aparición del término elección, rechazan la propuesta kuhniana como relativista, él pondrá un especial empeño en sostener que, al igual que la frónesis aristotélica, también el proceso que nos lleva a elegir entre paradigmas alternativos debe considerarse como una *actividad racional*, aunque las razones a las que se apelan no conduzcan siempre a una decisión unívoca(236).

El recurso a la elección no es, pues, sin más una apelación al relativismo. Ni Gadamer, ni Kuhn, ni, por supuesto, Berger pretenden serlo. Pero se ven obligados a argumentar en favor de la elección como momento ineludible al analizar las peculiares condiciones en que el conocimiento humano se produce.

Superado el concepto positivista de objetividad, que daría acceso a una realidad libre de mediación, e imposibilitada la pretensión objetivista de alcanzar una matriz permanente y ahistórica de conmensuración, no queda sino la pluralidad de cosmovisiones, universos simbólicos o sistemas de significado en torno a los que cabe, razonablemente, pronunciarse. Pero un tal pronunciamiento se plasma, en última instancia, en la elección, a la que nosotros asociaremos en el próximo capítulo con un cierto tipo de fe.

Evidentemente, la "razonabilidad" que aquí se está invocando desborda los estrechos márgenes de una razón instrumental y positivísticamente entendida. No puede darse en ella una contundencia argumentativa ni demostrativa porque no hay un concreto y definitivo criterio de decidibilidad en el que apoyarse para poder salir de dudas. Pero tampoco se incurre en una total arbitrariedad. La elección no está hecha porque sí, un sí meramente decisionístico y subjetivo asociado al mero gusto personal, sino basada en juicios razonables que pueden llegar a ser intersubjetivamente compartidos por el conjunto de sujetos libres que conforman el grupo en que está inserto el propio protagonista de la decisión y hacerse incluso extensiva a otros grupos en búsqueda de un asentimiento universal (237).

3.4. Conclusiones.

Tras el análisis crítico efectuado en las páginas precedentes, nos hallamos en disposición de establecer las

siguientes conclusiones:

1. Existen importantes presupuestos epistemológicos bergerianos, entre los que podríamos citar una cierta "veneración" por el modelo de objetividad de las CC.NN., un indisimulado malestar porque la filosofía, ética o teología no puedan adoptar el seguro camino de la ciencia, la defensa de un estricto criterio de demarcación entre ciencia y metafísica y la firme asunción de la intrínseca limitación del conocimiento humano que, directa o indirectamente, hunden sus raíces en el *kantismo*.

2. Las reflexiones metodológicas bergerianas en torno a la objetividad científica se hallan transidas de algunas importantes ambivalencias. Así por ejemplo, mientras se reconoce en el orden de los principios el carácter necesariamente interpretativo de todo acercamiento a la realidad, se desconoce de hecho la dimensión hermenéutica de las CC.NN. Por otro lado, su peculiar manera de comprender la objetividad en las CC.SS. no se encuentra libre de ciertas añoranzas positivistas que le llevan a plantear como un ideal metodológico el principio de la neutralidad axiológica. Quizás sus reflexiones en este ámbito hubieran sido más coherentes -incluso con su misma S. del C.- si en vez de apoyarse en la tradición fenomenológica y en el racionalismo crítico popperiano hubiera aceptado como interlocutores más directos a los representantes actuales de la tradición de la ciencia social interpretativa. Ello no es óbice para reconocerle un mérito que debe ser debidamente valorado: su inquebrantable propósito de buscar una *tercera vía* alternativa al positivismo y relativismo radical y su progresivo acercamiento hacia una comprensión más *abierto* de la objetividad.

3. El empeño bergeriano por elaborar una S. del C. que permanezca en los límites estrictos de una disciplina

empírica se muestra baldío. En este sentido, hubiera sido más coherente haber tendido a la creación de lo que, en terminología de Olivé, hemos denominado una S. del C. **amplia**. No obstante, también en este punto Berger se sitúa en una equidistante posición intermedia, pues su propuesta, sin ser coincidente con la de Olivé, no es tampoco identificable con la de otros sociólogos del conocimiento más radicales que, al modo de Barnes y Bloor, descalifican de facto las cuestiones epistemológicas y descartan como impropio la pregunta por la verdad.

4. El asentamiento de todo conocimiento en la vida cotidiana, siguiendo las pautas del análisis fenomenológico schutziano, contribuye a recalcar la gran importancia de la intersubjetividad, lenguaje, temporalidad e historicidad como suelo nutricional inevitable desde el que alcanzar una cabal comprensión del complejo proceso del conocimiento humano.

5. En opinión de Berger, tanto los universos simbólicos como los diversos mecanismos conceptuales para su mantenimiento (mitos, teología, filosofía, ciencia) son fruto de la construcción social. Lo cual viene a significar, entre otras cosas, que se hallan en función de los apoyos sociales o estructuras de plausibilidad. Hay, pues, incidencia de factores no estrictamente cognitivos en la adopción de un determinado sistema teórico. Incidencia que, según nuestro autor, será mayor en aquellos sistemas globales alejados de la posibilidad de contrastación empírica. Todo esto parece abonar la idea de un **explícito relativismo** y de un **puro convencionalismo social** en el que se identifique la verdad de un determinado sistema con su aceptación generalizada por parte de una específica colectividad. Berger se desmarca nuevamente de esta concepción radicalizada y se muestra convencido de que es

posible distinguir entre aceptación y validez. El hecho de que un sistema cognitivo sea generalmente aceptado no lo convierte en verdadero. La pregunta por la verdad es una cuestión de carácter epistemológico que no puede ser resuelta desde el ámbito de una disciplina estrictamente sociológica. Por tanto, hay que considerar la dimensión social y la carga de convencionalidad inherente a todo sistema simbólico, pero eso no nos fuerza a una conclusión necesariamente relativista.

6. La S. del C. bergeriana subraya con énfasis que el sujeto cognoscente es un sujeto socioculturalmente conformado. En su evolución ontogenética el individuo acepta como propio el mundo de los otros significantes. En este sentido, las perspectivas de visión nos vienen dadas y nuestra percepción de la realidad se encuentra transida de elementos afectivos y emocionales. A través del lenguaje recibimos el mundo sedimentado de los otros y quedamos inmersos en una determinada cosmovisión con su correspondiente universo simbólico que actúa a modo de "gran esquema" por cuya mediación captamos el mundo. Pero con idéntica fuerza Berger constata que no nos encontramos totalmente determinados por nuestro peculiar contexto situacional. Existen fenómenos como la alternación y conversión, sin olvidar la constitutiva excentricidad humana, que ponen de relieve el hecho de que el hombre no tiene por qué quedar definitivamente encerrado en las coordenadas estrechas de ningún específico marco conceptual y cultural.

7. Berger es consciente de que la S. del C. desafía a la filosofía con una especial virulencia. En concreto, obliga a revisar toda concepción epistemológica excesivamente deshistorizada y atemporal. De ahí que, según nuestro análisis, las reflexiones bergerianas apunten a un nuevo modelo de conocimiento eminentemente activo, fundamentalmente social, estructurado en sistemas

cognitivos diferenciados, biográficamente determinado, en íntima conexión con el lenguaje, necesariamente perspectivístico y permanentemente abierto.

8. De igual modo, queda en entredicho la vieja noción correspondentista de la verdad y se abre paso una noción diferente que recalca su ineludible dimensión social sin reducirla por ello a pura y simple aceptabilidad. Berger se sitúa así en convergencia con autores como Putnam y Olivé que se refieren a la verdad como "aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales". Esta importante matización mantiene viva la llamada de toda verdad a la universalidad y permite la superación de cualquier relativismo perturbador.

9. La determinación de estas condiciones epistémicas juzgadas intersubjetivamente como ideales debe realizarse a través de un intercambio comunicativo en el que el lenguaje se erige en protagonista fundamental. Quedamos, pues, sometidos a un tribunal crítico-dialógico que no puede proporcionarnos respuestas definitivas ni siquiera en lo que respecta a los sistemas cognitivos de base científica, pero que tampoco otorga carta de validez a cualquier juego simbólico por el mero hecho de existir y contar con una cierta aceptabilidad. De esta forma, nos aproximamos a la idea de una verdad hermenéutica entendida como "la proposición que puede ser argumentativamente sostenida por la comunidad libre y abierta de los diferentes intérpretes".

10. La vivencia en un mundo de pluralismo simbólico y la imposibilidad de encontrar arbitrajes definitivos que resuelvan la duda acerca de la validez última de cualquier sistema cognitivo nos emplaza a la realización de una elección razonable entre las diversas propuestas. Esta elección -que Berger considera un imperativo en el terreno de la opción religiosa- debe ser

también, en nuestra opinión, una actitud ineludiblemente presente en otros ámbitos cognoscitivos como el filosófico e incluso el científico y es un importante argumento a favor de la consideración de una racionalidad humana que no se soporta sobre sí misma, sino que es edificada, en último término, sobre valores. Por eso puede hablarse con un cierto fundamento de la raíz fiducial y axiológica de toda racionalidad.

Dedicaremos nuestro empeño en el próximo capítulo a la profundización de algunas ideas contenidas en estas sugerentes perspectivas y a dilucidar lo más claramente que sea posible cuál es la relación que finalmente cabe establecer entre el pensamiento bergeriano y el relativismo epistemológico.

**CAPITULO 4º: PENSAMIENTO BERGERIANO Y
RELATIVISMO EPISTEMOLOGICO.**

Los análisis hasta ahora realizados nos han ido identificando con la idea de que el pensamiento bergeriano desemboca en una tercera vía para la comprensión del conocimiento, objetividad, verdad y racionalidad que se presenta como una alternativa diferenciada al positivismo objetivista y al relativismo radical.

Puede afirmarse, entonces, que también nuestro autor confluye con esa amplia corriente de pensadores de muy diversas tradiciones que, recogiendo la expresión bernsteiniana reiteradamente aludida, nos sitúan "más allá del objetivismo y relativismo".

En este contexto, el propósito que anima nuestro último capítulo es, en primer lugar, el de clarificar en qué medida es posible hablar de relativismo en la obra bergeriana. Nuestra impresión -que procuraremos apoyar con las argumentaciones oportunas- es que no deben existir inconvenientes en referirse a un cierto *relativismo cultural y antiabsolutista* pero, por el contrario, debe excluirse la posibilidad de asumir un *estricto relativismo conceptual*, pues los planteamientos bergerianos son ajenos a la admisión de una versión fuerte de la inconmensurabilidad y admiten, en cambio, la existencia de elementos comunes y universales de racionalidad.

Utilizaremos posteriormente las perspectivas bergerianas sobre el fenómeno religioso para obtener significativas pistas de superación de un relativismo radical que soslayara como impertinente la pregunta por la verdad y pretendiera la reducción de la experiencia humana al nivel de lo meramente sociológico. Las aportaciones teológicas de Berger nos ayudarán asimismo a comprender que queda invalidado -por impropio- cualquier discurso epistemológico que se escude en la postulación de falsas estrategias de inmunidad y que no quiera hacerse cargo del condicionamiento sociohistórico que afecta a todo tipo de conocimiento. Hay que convenir, pues, en la aceptación de una racionalidad humana necesariamente hermenéutica, situada, histórica y concreta.

La profundización en las características de esta nueva racionalidad conduce nuestras reflexiones a la explicitación de una idea que recorre, en ocasiones subrepticamente, todo nuestro trabajo: es necesario plantear el tema de una razón abierta que dé cuenta de los ocultos valores que tejen el entramado y la urdimbre de nuestras pretenciosas construcciones intelectuales; es preciso recalcar el carácter últimamente opcional y credente al que remite todo universo simbólico y sistema cognitivo.

4.1. Interpretación sociológica bergeriana y relativismo.

Según hemos podido apreciar con anterioridad, Berger postula una estrecha conexión entre la sociología y el denominado "ideal de lucidez". No en vano entiende su disciplina como "una actividad contemplativa y hermenéutica que pretende ver el mundo social tan claramente como sea posible más allá de las propias esperanzas y temores" (1). O, para decirlo con otras significativas palabras suyas, "la experiencia sociológica puede ser comprendida como una experiencia de choque que nos lleva a percibir las fuerzas inadvertidas por debajo de las fachadas "oficiales" del orden social" (2).

Se parte, pues, de la sospecha de que el mundo no es lo que aparenta y pretende ser, por lo que no deben tomarse en serio todas las afirmaciones sobre él en un primitivo estado de inocencia. De esta forma, en opinión de Berger, el "imperativo de desenmascaramiento" se convierte en una fuerza motriz de primer rango en la empresa sociológica. El "mundo-dado-por-supuesto" y las "definiciones oficiales" de la realidad se desmoronan. La contemplación sociológica abre así el paso a una conciencia desalienada capaz de advertir el carácter precario y relativo de todas las estructuras e instituciones que, durante largo tiempo, se habían presentado revestidas de la solidez e incontestabilidad del mundo de la naturaleza. En este sentido, la experiencia sociológica es

subversiva y relativizadora en sí misma. Quizás por ello la lectura de la obra bergeriana produce una primera sensación de derrumbamiento de seguridades. Hace que caiga la venda de nuestros ojos y nos conduce a percibir la verdad y el error como cuestiones de geografía y condicionamiento sociohistórico.

Por tanto, no puede negarse una inicial e insoslayable relación entre la sociología, tal como Berger la concibe, y el relativismo. Ahora bien, esta conexión sociología/relativismo no es un caso excepcional, puesto que "la sociología no es más que una de las manifestaciones del creciente sentido de relativismo en la historia contemporánea de Occidente"(3).

En efecto, si aceptamos la opinión de Meiland y Krausz, el auge imparable del fenómeno relativista en la contemporaneidad comienza con el pensamiento de Herder y Kant(4). El primero reacciona contra la idea, tan cara a la Ilustración, de una naturaleza humana universal y enfatiza las diferencias entre las diversas sociedades invocando el principio de que cada sociedad debe ser comprendida en términos de sus propios valores, creencias e ideales.

Kant, por su parte, (con toda seguridad sin pretenderlo) abre las puertas al moderno relativismo cognitivo con su idea central de que la mente juega un decisivo papel al organizar los datos sensoriales mediante la imposición de los conceptos o categorías. Porque si bien en él estas categorías son todavía concebidas como universales, pronto dejarán de serlo.

En el momento en que la empirización de los conceptos kantianos se lleve a cabo, ya no podrá hablarse de una realidad única, objetiva y universal, sino de tantas constituciones de lo real como esquemas conceptuales, estructuras lingüísticas, redes categoriales, formas de vida, estilos de razonamiento, cosmovisiones, paradigmas, matrices disciplinares y perspectivas o visiones del mundo puedan encontrarse(5).

De modo que, en su más genuina esencia, el problema del relativismo, tal como hoy se presenta, se condensa en la constatación de la pérdida creciente de las seguridades cognitivas y en una ascendente falta de credibilidad en el carácter objetivo y universal de los criterios epistemológicos, ético-normativos, estéticos y religiosos.

A juicio de Berger, la rama de la sociología más directamente ligada al síndrome relativista es la S. del C. Hasta tal punto que nuestro autor se ve obligado a reconocer:

"No resultará una simplificación excesiva señalar que la S. del C. es una profunda elaboración del descubrimiento de Pascal acerca de la relatividad social de las nociones humanas sobre la verdad" (6).

La conexión entre S. del C. y relativismo queda a primera vista especialmente fortalecida si dirigimos nuestra atención sobre el concepto bergeriano de universo simbólico. Los análisis realizados en el capítulo precedente nos han permitido comprenderlo como un "gran esquema" desde el que interpretamos la realidad. Este enfoque nos lleva a apreciar un evidente paralelismo, al menos funcional, entre universo simbólico, esquema conceptual, paradigma y cualquiera de las variadas y ricas expresiones recientemente mencionadas. Ello explica que se produzca una inicial tentación de ubicar a Berger en la órbita mental de un cierto relativismo conceptual, tentación que, como mostraremos en el próximo apartado, debe ser convenientemente rechazada.

Pero existen otros aspectos de la S. del C. bergeriana relacionados con el relativismo que no debemos silenciar. Por ejemplo, la peculiar intensidad con que en ella se subraya el carácter construido de toda realidad humana. Más en concreto, la constructividad de los diversos y complejos entramados institucionales, erigidos por el hombre en el transcurso del devenir histórico. Los análisis de la dialéctica social nos han patentizado que todo orden cultural

es constituido y se explica por procesos y mecanismos perfectamente asequibles a una investigación que permanezca dentro de los límites de una estructura científica de pertinencia.

Los universos culturales pierden de esta forma su halo de solidez, necesidad e intangibilidad y se convierten en una más de las creaciones que pueden ser alteradas más o menos convencionalmente. Su relatividad y precariedad comienza a ser percibida en toda su dimensión. En adelante, ya no será posible aceptarlos, ingenuamente, como incuestionables, porque se habrá perdido la consciencia de su carácter único e inapelable y habrán pasado a formar parte del ámbito de lo opcional. Desde ese momento dejará de saberse con seguridad cómo son las cosas o cuáles son los criterios normativos válidos para la acción. Las cosas son así y éstas son las pautas de conducta en este universo mental y simbólico, pero pueden variar en otro. No parece desacertado sostener, entonces, que la teorización bergeriana en materia de S. del C. desemboca en un explícito relativismo cultural, si se entiende por tal la afirmación de la pluralidad, sucesión y consiguiente inestabilidad de los diferentes órdenes sociales humanos (7).

Por otro lado, desde su nacimiento como disciplina autónoma, la S. del C. aparece ligada, como su mismo nombre indica, al descubrimiento y enfatización del carácter social del conocimiento. Este énfasis en lo social posibilita un enfoque más empírico y concreto del problema cognoscitivo que repercute, de modo directo, en una comprensión más des-absolutizada del conocimiento humano. Desde este prisma de visión de la S. del C., éste queda ciertamente relativizado. Hay, pues, una innegable conexión de la S. del C. con un relativismo de cariz antiabsolutista, conexión suficientemente remarcada en otros lugares de nuestro trabajo.

No se puede olvidar, por ejemplo, que todo conocimiento se

asienta en una determinada forma de vida y funciona siempre selectivamente. Cada sujeto dirige su atención, de acuerdo con sus intereses específicos, sobre aspectos concretos de la realidad. Existe, por tanto, un régimen atencional que perspectiviza necesariamente nuestro conocimiento. Pero los intereses que guían el conocimiento tienen una raíz marcadamente social puesto que, como la misma S. del C. bergeriana recalca, el sujeto cognoscente se halla socialmente constituido, según patentizan los procesos de internalización y socialización.

Ahora bien, si aceptamos el hecho de que cada sociedad se rige por sus propios esquemas cognitivos y normativos, hay que concluir en la existencia de una pluralidad de captaciones e interpretaciones de la realidad, todas ellas parciales y limitadas por su misma naturaleza.

De modo que, el conocimiento humano, irremediablemente inscrito en el seno de unas coordenadas socioculturales, aparece como intrínsecamente relativo, en cuanto no-absoluto. Es esta intrínseca relación que Berger establece entre el conocimiento humano y su dimensión inevitablemente limitada la que nos permite enlazar con otra idea firmemente sostenida por él en sus planteamientos metodológicos: la del agnosticismo cognitivo inherente a su comprensión de la sociología y las CC. SS. en general(8).

Este agnosticismo asume una visión no totalista y, consiguientemente, modesta de la ciencia y descarta de su estructura de pertinencia las cuestiones de ultimidad para emplazarlas en el terreno de otros saberes de más profundas pretensiones como la filosofía, ética o teología. Sucede, pues, que Berger, en su propósito de permanecer dentro de los límites estrictos de la sociología como ciencia empírica, no cree posible ni conveniente pronunciarse en torno a la cuestión de la verdad. Lo que, en su caso, no significa que no le preocupe o que se muestre escéptico

respecto a ella, sino simplemente que quiere hacer efectiva la delimitación de campos que, con tanta insistencia, postula en sus consideraciones metodológicas. De esta forma, el agnosticismo metodológico bergeriano no debe interpretarse ni como una reducción more positivista de la razón, ni como una acrítica conformidad que, en clave relativista, diera carta de validez y legitimidad a cualquier juego explicativo por el mero hecho de existir y de contar con un apoyo social más o menos amplio.

Se trata únicamente de corroborar que, desde su concepción de la ciencia como un "saber agnóstico", el mundo de las verdades últimas es inaccesible al científico empírico. Pero, al sostener esto, Berger está claramente indicando que nuestro acceso a la realidad a través de la ciencia (en esta ocasión de la ciencia sociológica) es forzosamente limitado y relativo y que el conocimiento científico nos sitúa, de modo necesario, ante conocimientos que, acudiendo a una certera expresión orteguiana, podríamos calificar de "penúltimos" (9).

Así pues, la permanencia en la estructura científico-sociológica de pertinencia nos introduce en la consideración de una triple modalidad de relativismo: en primer lugar, un cierto relativismo conceptual, derivado de la comprensión bergeriana de los universos simbólicos como esquemas perceptivos desde los que captamos el mundo y otorgamos significatividad a los hechos; en segundo lugar, y en estrecha conexión con lo anterior, un relativismo cultural que nos remite a la pluralidad de órdenes sociales, con sus correspondientes instituciones y legitimaciones, forjados por el hombre en el transcurso de la historia; por último, un relativismo antiabsolutista que reconoce la intrínseca limitación del conocimiento humano y su carácter irremediablemente selectivo y perspectivístico.

Si ante estas diversas expresiones del relativismo, Berger

adoptara una posición *reductivista* que, al modo de algunos autores ya aludidos, no tuviera inconveniente en identificar y asimilar la objetividad con la convención mayoritariamente aceptada, soslayando como impropio la pregunta por la verdad, o se declarara partidario de una inconmensurabilidad estricta entre los diferentes universos simbólicos, nuestras reflexiones sobre la relación entre relativismo y pensamiento bergeriano podrían darse aquí por finalizadas.

Pero, en este momento del trabajo, debe ya estar claro que para nuestro autor ésta no es la historia completa del asunto. El pensamiento bergeriano globalmente considerado se encuentra preocupado y, en cierto modo, comprometido con una superación del problema relativista, superación que, a juicio de Berger, puede comenzar a abordarse aunque resulte a primera vista contradictorio con sus supuestos metodológicos (confesados) a partir de algunos elementos extraídos de su misma elaboración sociológica.

4.2. La superación bergeriana del relativismo conceptual.

Hay una interesante aseveración bergeriana -ya mencionada con anterioridad- que puede servirnos como pórtico adecuado a las presentes consideraciones:

"Sin embargo, dentro del marco de referencia de la sociología, por muy precisos que sean sus límites, existen vías por las que se trasciende el relativismo del mundo social" (10).

Esta afirmación se inscribe en un contexto más amplio en el que nuestro autor muestra una especial preocupación por hacer ver que el relativismo no debe ser el corolario ineludible de sus reflexiones en materia de S. del C. De ahí que sienta la necesidad de expresar su convicción acerca de la posibilidad de hallar vías de trascendencia del fenómeno

relativista incluso a partir de la misma sociología. Ahora bien, dado que en el apartado anterior acabamos de referirnos a tres diversas modalidades de relativismo, podríamos formular la siguiente cuestión previa: ¿cuál (o cuáles) de dichas variedades preocupan realmente a Berger y cuál (o cuáles) deben ser trascendidas?

Siguiendo el hilo de las consideraciones precedentes estamos en condiciones de sostener que los planteamientos bergerianos -muy particularmente los derivados de su S. del C.- nos conducen a una explícita aceptación del relativismo en su vertiente cultural y antiabsolutista. Por tanto, en relación con estas dos variantes de relativismo, Berger no pretende ni se plantea su superación sino su asunción. Parece, entonces, claro que el relativismo por el que se siente efectivamente preocupado y para el que busca vías de trascendencia dentro del mismo marco de referencia de la sociología es el denominado relativismo conceptual(11).

Ha llegado, pues, el momento de hacerse cuestión expresa de la posición de Berger ante un relativismo conceptual al que podemos caracterizar por los siguientes rasgos fundamentales:

1. Postulación de una estricta inconmensurabilidad entre los diversos esquemas conceptuales.
2. Defensa de la no-existencia de principios o criterios universales de racionalidad.
3. Admisión de la impertinencia e improcedencia de la pregunta por la verdad puesto que, en el mejor de los casos, la verdad será siempre relativa al contexto y marco social en el que se origina.

4.2.1. La cuestión de la inconmensurabilidad.

El tema de la inconmensurabilidad -del que ya nos hicimos eco en el capítulo primero al presentar las aportaciones básicas de Winch y Kuhn- se halla en el centro de toda la amplia polémica contemporánea sobre el relativismo. Dicho tema aparece estrechamente conectado con la idea de "esquema conceptual", pieza maestra, a su vez, del relativismo conceptual. Tal vez por ello, los autores que, como Davidson, han pretendido desactivar la carga explosiva que el concepto de inconmensurabilidad encierra, han utilizado la estrategia de defender la ininteligibilidad de la idea misma de esquema conceptual.

En su famoso artículo "On the very Idea of a Conceptual Scheme" (12), Davidson afirma que la sola idea de un esquema conceptual debe ir unida a la de que no puede haber traducción o interpretación de un esquema a otro diferente. Ahora bien, en su opinión, la intertraducción debe ser siempre posible so pena de que lo que sospechemos ser un lenguaje no pueda ser tomado seriamente como tal. De esta forma, la posibilidad de intertraducibilidad lingüística se convierte en un argumento eficaz contra la consistencia de la idea de esquemas conceptuales diferenciados.

Creemos que este razonamiento davidsoniano es digno de ser tenido en cuenta a los efectos de contrarrestar toda versión excesivamente cerrada de la inconmensurabilidad, muy particularmente aquellas que tienden a identificar a ésta con la "no-intertraducibilidad" entre esquemas conceptuales alternativos (13). Pero, por otro lado, quizás su excesivo celo por salvaguardar la posibilidad de intertraducibilidad le conduce a minimizar las diferencias que, de hecho, se producen entre los diversos modos de acercamiento a la realidad, diferencias que, a nuestro juicio, nos permiten hablar si no de auténticos esquemas conceptuales -en el sentido más

radical del término- sí al menos de lo que Olivé denomina "marcos conceptuales"(14).

En el contexto de esta problemática es nuestra intención ir mostrando que, aunque Berger no se plantea explícitamente la cuestión de la inconmensurabilidad, algunas de sus reflexiones y preocupaciones se hallan directamente relacionadas con ella. Pensamos, por ejemplo, que el concepto bergeriano de universo simbólico presenta importantes concomitancias con la idea oliveriana de marco conceptual y que la profundización de este paralelismo nos conduce a la percepción de que la obra bergeriana se identifica con una cierta inconmensurabilidad entendida como "suficiente dificultad de comunicación entre universos simbólicos alternativos"(15), pero no como total enclaustramiento en el seno de la propia constelación cultural. Veámoslo pormenorizadamente.

Cabe recordar, en primer lugar, que, al exponer su concepción de la sociología, Berger indica que una de las labores que corresponde realizar a la ciencia sociológica es el establecimiento de comparaciones entre sociedades diversas(16). Pues bien, el mero hecho de comparar culturas manifiesta por sí mismo un rebasamiento de un relativismo conceptual excluyente, por cuanto si éste se diera de un modo absoluto, tal como algunas voces preconizan, la comparación no sería posible.

Podemos afirmar, entonces, que con esta propuesta -sencilla en su apariencia, pero decisiva por sus implicaciones- Berger introduce su particular aportación en una polémica que ha suscitado un gran interés entre los participantes del debate contemporáneo sobre racionalidad y relativismo, evidenciando además una clara convergencia con los planteamientos sostenidos por uno de los iniciadores y principales animadores del debate: Peter Winch. Para este autor la existencia de formas de vida diversas con su correspondiente

lenguaje y racionalidad no nos encierra en una inconmensurabilidad tan estricta que nos imposibilite el tránsito fuera de la propia cultura y sociedad(17).

Del mismo modo, Berger cree que es posible trascender el propio universo cultural. En este sentido, no se debe olvidar que una de las ideas más recurrentes en las consideraciones sociológicas bergerianas es la que insiste en la natural e ineludible excentricidad humana, en la inherente capacidad del hombre para decir no y superar las barreras de cualquier situación que pretenda constreñirle enteramente.

Por otro lado, esta convicción acerca de la posibilidad de trascender el propio universo y acceder al mundo de significados de otros universos mentales no es en Berger una afirmación que permanezca únicamente en el plano de la pura especulación teórica. Su mismo eclecticismo metodológico podría ser presentado como un testimonio favorable a la armonización de tradiciones culturales diversas en su origen y pretensiones. En una línea similar podría ser comprendido su esfuerzo por llegar a un fructífero encuentro de tradiciones, pues parece claro que tal encuentro dialógico no sería invocado si no se estuviera previamente convencido de su viabilidad.

Sin embargo, quizá se en su S. del C. donde podamos rastrear las consideraciones más significativas para clarificar la posición bergeriana ante el tema de la inconmensurabilidad y para profundizar en las numerosas dificultades que, a la hora de tener acceso a universos simbólicos diferentes del nuestro, habremos forzosamente de encontrarnos.

A este respecto no será desacertado recuperar las sugerentes perspectivas que Berger nos ofrece en torno a la intersubjetividad y el lenguaje. En lo que a éste se refiere es preciso insistir en que, según nuestro autor, es

justamente el lenguaje el que nos otorga la facultad de trascender el aquí y ahora espacio-temporal y nos permite tender puentes entre diferentes zonas de realidad(18). De igual forma, nos hace conectar con otras épocas y culturas. Es posible por ello encontrar en él argumentos favorables a la superación de una total inconmensurabilidad basándonos en el hecho de que, a su través, hemos accedido a la comprensión, aunque sea incompleta, no sólo de nuestros semejantes, co-partícipes del mismo universo simbólico y mental, sino de otros hombres enraizados en un marco conceptual sensiblemente diferente.

Así pues, por más que sea imposible ignorar que en toda relación interhumana lingüísticamente mediatizada existe una insoslayable franja de incomunicación, la experiencia fenomenológico-antropológica en la que Berger se inspira tiende a resaltar aquellos elementos lingüísticos que posibilitan la comunicación fecunda entre los hombres, incluso entre los pertenecientes a órdenes culturales diversos.

Lo cual nos lleva a constatar en Berger una coincidencia de fondo con autores como W. Newton-Smith, Finn Collin o M.S. Archer que, mediante razonamientos de variada índole, deducen de la misma práctica de la interpretación de lenguajes radicalmente extraños y de una cierta intertraducibilidad entre ellos la posibilidad de superación de un relativismo conceptual y racional excesivamente riguroso(19).

Por lo que afecta a la intersubjetividad hay que considerar ante todo que su mismo significado nos remite al hecho del intercambio comunicacional y operativo entre varios sujetos. Es verdad que podría darse una intersubjetividad limitada con exclusividad a los sujetos que integran la propia constelación cultural, pero no es éste el caso en que nos encontramos. Hay en los desarrollos de la S. del C. bergeriana suficientes apoyos como para hablar de una intersubjetividad abierta a la universalidad. Extensible, en

consecuencia, más allá de los estrechos límites del propio grupo de referencia. En efecto, no se debe olvidar que, aunque el individuo es socializado en las pautas cognitivas y normativas de un determinado grupo social, caben, en el transcurso de la vida, multitud de resocializaciones, vale decir, es posible la adopción de pautas y esquemas incluso contradictorios con los anteriores. Como hemos argumentado en diferentes lugares, la presencia de fenómenos como la *alternación* y la *conversión*, apoyados en último extremo en la imposibilidad de una socialización completamente exitosa y en la no-similitud total entre mundo objetivo y subjetivo, es una prueba irrefutable a favor de la *conmensurabilidad* de estilos de vida y pensamiento notablemente contrapuestos (20).

Esto explica que cualquier sujeto humano, dotado de un mínimo nivel de racionalidad, pueda llevar a cabo con relativo éxito la adopción de los puntos de vista de otro sujeto racional y esté capacitado para ponerse en su lugar, aunque sólo sea de forma metodológica y coyuntural. Por tanto, es legítimo sostener que las reflexiones bergerianas nos permiten hablar de una intersubjetividad no ceñida a las fronteras del propio universo cultural. Es más, podría decirse que el discurso de Berger da acogida a la idea misma de *interesquematicidad*, por utilizar una expresión ya citada que alude a la posibilidad de llegar a interpretar y comprender esquemas mentales alternativos al propio (21).

No hay que pensar, sin embargo, que la defensa de esta posibilidad de conmensuración deba asociarse con la opinión de que se trata de una empresa fácil y carente de obstáculos. Es evidente que, al intentar la comprensión de marcos conceptuales diferentes hallaremos dificultades de *intertraducibilidad* que pueden deberse a las diversas concepciones básicas propias de cada uno y a la ausencia de mediaciones adecuadas para superar las diferencias. Como recuerda Olivé,

"Dos personas que partan de marcos conceptuales supuestamente diferentes no podrán comunicarse a menos que haya, o bien un diccionario disponible o un intérprete competente a quien ellos puedan recurrir, o bien un proceso de interacción entre ellos a través del cual las dos personas se conviertan en intérpretes competentes"(22).

No se niegan, pues, las dificultades de comunicación, pero se admite que pueden resolverse de diversos modos y singularmente por medio de un proceso de interacción en el que, probablemente, cada interlocutor tendrá que abandonar alguno de los valores y principios más atrincherados de su propio marco conceptual para advenir a un marco conceptual nuevo. En consecuencia, parece claro que la comunicación entre miembros de marcos conceptuales diversos o, en terminología bergeriana, de universos simbólicos diferentes, está sometida a una cierta "no-intertraducibilidad inmediata" que no debe confundirse, empero, con una "no-intertraducibilidad en principio" invocada por algunos relativistas radicales(23).

Es esta "no-intertraducibilidad inmediata", que nos permite hablar de una inconmensurabilidad real, aunque moderada, entendida en los parámetros de "una suficiente dificultad de comunicación" la que, a nuestro juicio, representa adecuadamente los planteamientos derivados de la S. del C. bergeriana y la mantiene, por tanto, alejada de cualquier relativismo conceptual estricto, alejamiento que se ve confirmado cuando nos adentramos en las consideraciones de nuestro autor a propósito de la dimensión universal de la racionalidad humana.

4.2.2. El carácter universal de la racionalidad.

La discusión en torno a la inconmensurabilidad o

intertraducibilidad entre marcos conceptuales, paradigmas o universos simbólicos alternativos se encuentra íntimamente conectada con la del carácter universal o local de la racionalidad. De ahí que, en la disputa contemporánea del problema relativista, la cuestión del alcance y límites de la racionalidad humana adquiera una importancia de primer grado.

El punto crucial de la polémica es que el relativista conceptual acepta que sus preferencias y evaluaciones están contextualmente limitadas. Ninguna de las justificaciones que sobre sus preferencias particulares puede aportar es susceptible de ser formulada en términos absolutos e independientes de contexto. De forma que para el relativista carece de sentido la idea de que algunos estándares o creencias sean realmente racionales, en cuanto universales. Desde su punto de vista, toda "evidente" razón se sitúa en un contexto fuera del cual deja de serlo. Todo es función de los propios criterios de lo válido y razonable. Se cierra de esta manera la posibilidad de un asentimiento generalizado y universal a una determinada proposición cognitiva, ética, estética o religiosa(24).

¿Qué decir desde la perspectiva del pensamiento bergeriano de un planteamiento de este género? Ante todo, recuperemos momentáneamente una idea recién utilizada en el epígrafe anterior: la convicción de nuestro autor de que una de las tareas inherentes al quehacer sociológico es el establecimiento de comparaciones entre culturas diversas. Esta posibilidad de comparar culturas nos ha servido para superar una visión excesivamente cerrada de la inconmensurabilidad. Pero podemos ahora preguntarnos con Berger: ¿cuál es el elemento o la vía específica que hace posible el establecimiento de comparaciones interculturales? Recordemos un texto bergeriano suficientemente ilustrativo al respecto:

"En el caso de la sociología, el plano en el que es posible la comparación es el de los universales de la vida humana y de sus configuraciones de acción, o bien, si se prefiere, el plano de la condición humana. En cuanto se emplea esta expresión, se está suponiendo cierta trascendencia del relativismo, esto es, se está suponiendo la comunidad humana que aparecerá siempre a pesar de la desconcertante variedad de las construcciones sociales" (25).

Berger constata aquí la existencia de un decisivo "elemento transcultural" que puede actuar como "cabeza de puente" (26) para hacer viable la comunicación intercultural de forma que pueda hablarse de una cierta racionalidad común y queden sin argumentos los relativistas radicales que la niegan. Su nombre viene así a engrosar la larga lista de autores empeñados en defender la existencia de algún elemento racional universalmente compartido.

Así por ejemplo, Jarvie, sostiene que no hay duda de que se da un criterio universal de racionalidad que consistiría, en último término, en aprender de la experiencia y especialmente de los errores (27). Horton, por su parte, cree también en la existencia de un núcleo fuerte común a la racionalidad cognitiva humana en todos los lugares y tiempos. Es lo que denomina la "teoría primaria" que funciona en la observación y manejo de la vida cotidiana y la causalidad del tipo "tirar y empujar" que implica (28). S. Lukes encuentra el puente transcultural en el llamado "principio de humanidad" que prescribe la minimización de la ininteligibilidad, es decir, del acuerdo y desacuerdo ininteligible entre los hombres (29). El mismo L. Olivé, al ocuparse del problema, establece una sutil distinción entre criterios y principios universales de racionalidad. Y si bien pone en tela de juicio la existencia de criterios universales de racionalidad (cada cultura puede poseer criterios específicos) no tiene inconveniente en admitir la existencia de algún

principio universal de racionalidad presupuesto por cualquier comunidad epistémica como condición ineludible de su misma subsistencia(30).

Ya ha quedado claro que para Berger el elemento que posibilita la comparación no es otro que la comunidad o condición humana, la común pertenencia a una misma especie que, en el fondo, no puede ser negada a pesar de la multiforme variedad diacrónica y sincrónica de órdenes culturales humanos. Por tanto, la variedad cultural no debe cegarnos. Es cierto que caben múltiples maneras de organizar la vida y la sociedad, que pueden darse criterios normativos y cognitivos profundamente diferentes, pero también lo es que existe un sustrato unitario que patentiza lo universal de nuestra condición.

En apoyo de esta idea no resultaría especialmente difícil encontrar, a través del pensamiento bergeriano, ciertas características de la vida humana constantemente presentes por debajo del variado fluir de las diversas construcciones culturales. Baste recordar que, en cualquier ubicación espacio-temporal en que nos situemos, sorprenderíamos a un hombre preocupado por la búsqueda de estructuras nómicas para su vida y necesitado de un útero sociocultural para su conformación y realización como persona. Es más, hasta sería posible descubrir la presencia de algún principio de carácter ético que ha estado revestido de un asentimiento generalizado e incluso universal(31).

Lo cual nos da pie a sostener que Berger no se identifica con la defensa de una racionalidad absolutamente encerrada en los límites de un determinado marco conceptual, sino que se muestra abierto a la idea de una racionalidad interhumana. Hasta el punto de que, con toda seguridad, nuestro autor no hallaría inconveniente en suscribir las siguientes palabras de T. Mc Carthy:

"Mientras no tenemos ideas de estándares de racionalidad totalmente independientes de prácticas y lenguajes históricamente concretos, también permanece la idea de que la razón sirve como una idea cautelar con referencia a la cual podemos criticar los estándares que nos son inherentes. Aunque no esté separada de las prácticas sociales de justificación, no puede ser reducida a un particular conjunto de ellas" (32).

De este modo, la concepción bergeriana de la racionalidad emerge también como una posición intermedia entre un universalismo vacío, desgajado de todo específico contexto social, y un relativismo extremo, atrapado en el marco estrecho de sus redes categoriales. Sus propuestas nos abren, en consecuencia, a la percepción de una razón simultáneamente universal y local caracterizada, entre otras, por las siguientes señas de identidad:

1. La racionalidad es hermenéutica.

Frente a la tradición racionalista occidental y la obsesión cartesiana por la búsqueda de un conocimiento objetivo, abstracto, directo y no situado, las reflexiones de Berger en materia de S. del C. tienden a fortalecer la idea contraria: el conocimiento humano es siempre interpretativo, socioculturalmente ubicado, necesariamente contaminado por esta ubicación y siempre parcial e incompleto.

Ahora bien, la sunción de estas características no equivale en Berger a la defensa de un enclaustramiento de la racionalidad en las coordenadas de su propio universo simbólico. La posibilidad de comparación intercultural está insita en el cuestionamiento mismo de dicha posibilidad. Quiere esto decir que si las concepciones acerca de la racionalidad y sus criterios pueden variar de un

contexto sociocultural e histórico a otro, sin embargo el rasgo típico de la razón humana es su apertura radical a otras posibilidades. Esta es la idea que Berger reiteradamente expresa con su recurrente concepto de excentricidad. De forma que no estamos encerrados en nuestra propia constelación cultural. La inconmensurabilidad moderada que Berger asume afirma la peculiaridad de cada universo simbólico, su no correspondencia elemento a elemento y, por consiguiente, exige la interpretación como el modo de conocimiento realmente humano. Pero no por eso niega, sino que acentúa, la condición trascendente a la propia tradición y cultura de la racionalidad humana(33).

2. La racionalidad es comunicativa.

Aunque a primera vista pueda parecer lo contrario, la profundización en la dimensión hermenéutica de la racionalidad contribuye a exorcizar el fantasma del relativismo. La conclusión acerca del carácter situado, perspectivístico, no independiente de los contextos sociohistóricos, la imposibilidad de argumentos puros, no es la negación de la verdad o de un conocimiento verdadero, sino una nueva comprensión del conocimiento, la racionalidad y la verdad en la que el diálogo y la comunicación adquieren una importancia fundamental.

La toma de consciencia de la imposibilidad de un conocimiento entendido como reflejo directo de la realidad y la quiebra de la idea de verdad como adecuación entre entendimiento y cosa dirige nuestra atención, según indicamos en el capítulo anterior, a la comprensión de la verdad como un consenso intersubjetivo y público sobre nuestra experiencia de la realidad, siempre lingüísticamente mediada. Advenimos así a una racionalidad comunicativa que nos emplaza a una responsable y continua búsqueda de confrontación con el otro en un diálogo donde, además de aprender del interlocutor, nos

hacemos más conscientes de nuestros propios prejuicios. Es este un interesante camino que, sin embargo, Berger -por mor de sus imperativos metodológicos- no ha recorrido explícitamente, aunque creemos puede derivarse consecuentemente de sus reflexiones.

3. La racionalidad es práctica.

Las aportaciones bergerianas tienden asimismo a subrayar la vinculación que cada concepción de racionalidad establece con una concepción determinada del hombre, la sociedad y la vida. No en vano toda racionalidad se asienta sobre una concreta forma de vida (34). Es, pues, posible referirse a una dimensión práctica de la racionalidad. Las razones y argumentos que utilizamos en todos nuestros intercambios comunicativos están arraigados en las diversas prácticas sociales. El modelo dialógico de racionalidad que comporta la universalidad interpretadora conduce a que se vea tras las deliberaciones y el contraste de interpretaciones aquellas visiones del mundo, modos de entender la vida e imágenes del hombre subyacentes.

De este modo, la dimensión comprensiva y hermenéutica del pensamiento nos lleva, siguiendo su impulso, a las cuestiones ético-prácticas. Este espacio ético queda también sometido a la razón dialógico-comunicativa. El conflicto de interpretaciones sobre diferentes formas de vida sólo se puede dilucidar por los caminos de la discusión, argumentación y, finalmente, por la elección no arbitraria sino razonable, como Berger ha visto muy bien en el ámbito religioso (35).

4.3. El caso paradigmático de la religión.

Nuestro propósito en las páginas que siguen se cifra en

tomar a la religión como ejemplo ilustrativo de lo que le puede ocurrir a cualquier sistema cognitivo que afronte con seriedad los desafíos de la S. del C., tal como Berger la concibe. De esta manera, cuanto acontece en el discurso religioso puede considerarse una especie de anticipo para otras variantes de discurso, incluido el científico, que durante mucho tiempo ha reivindicado para sí unas características especialmente diferenciadas.

Así pues, parafraseando a Vattimo, que habla de una creciente "estetización" de la epistemología contemporánea(36), nos permitimos sugerir la vía, paralela pero no del todo coincidente, de una cierta "religiosización" de la misma. Evidentemente, no estamos apoyando la idea de una total equiparación entre los diferentes tipos de discurso. Lo que se pretende es subrayar el hecho de que su "nervio vital" y proceso de funcionamiento no son tan dispares como se nos había querido hacer creer(37).

En realidad, tras la observación atenta del discurso religioso, filosófico, estético y científico encontramos notables similitudes que nos lanzan a una comprensión más abierta de la misma racionalidad humana, frecuentemente reducida a los estrechos márgenes de un esquema positivístico-empiricista.

4.3.1. Relativismo y Religión.

La S. del C., al abordar las creencias religiosas, parte del supuesto, admitido ya por la sociología clásica, de que los individuos buscan la integración de su persona y necesitan una cosmovisión que garantice un ordenamiento significativo de la vida social(38).

Este supuesto es también recogido por Berger cuando habla del "imperativo nómico" como uno de los más profundamente

inscritos en el corazón del hombre. Pues bien, como tuvimos ocasión de exponer en el capítulo segundo, la religión ha sido el modo más destacado en la historia para solucionar el problema del sentido y la amenaza permanente de la anomia. Y lo ha hecho mediante la instauración de muy variadas formas de cosmización sagrada.

Todas las religiones han segregado un cuerpo de explicaciones o creencias, más o menos sistematizadas y sofisticadas, que expresan el intento de asegurar el sentido de la vida. Desde la perspectiva de la S. del C. bergeriana, la religión es un producto social, una proyección social del hombre, que intenta proporcionar legitimación y otorgar garantías de validez a un determinado ordenamiento social. La religión aparece así como una pura construcción humana y pierde el carácter de solidez y objetividad que, durante tanto tiempo, la ha acompañado.

La S. del C. bergeriana aclara además que lo que en una determinada sociedad la gente considera como creíble depende del soporte social que las interpretaciones de la realidad conllevan. Es decir, el mantenimiento de unas ideas o creencias depende del apoyo de los otros significantes que viven junto a nosotros. Para que los sistemas de creencia puedan perdurar hacen falta, en definitiva, unas adecuadas estructuras de plausibilidad(39).

De aquí se deriva la inevitable relación que cabe establecer entre creencias religiosas (y, en general, productos mentales) y contexto o soporte social. Las cosmovisiones y universos simbólicos aparecen como un mundo más creado por el hombre y sometido a los vaivenes de los cambios o construcciones humanas. De esta forma, el mundo religioso -y, por extensión, todo mundo o esquema mental- se convierte en un mundo relativo. Una relatividad que adquiere una nueva dimensión a la luz de los análisis de la S. del C.: "La historia ya conocía la pluralidad de creencias religiosas y

había llegado a un cierto relativismo de hecho. Pero la S. del C. lo que presenta es un relativismo de necesidad, dada nuestra condición y funcionamiento sociales" (40).

Hecha esta constatación, nos hallamos en condiciones de preguntar: ¿se puede y cómo proceder a la búsqueda de la verdad una vez remarcada la dimensión relativa de toda construcción religiosa? Una posible opción sería abandonar enteramente esta búsqueda. Esto es, se podría concluir que, en estas circunstancias, el deseo de verdad es una esperanza vana que no puede ser realizada. Berger rechaza esta opción como innecesaria e inapropiada puesto que otorga demasiado peso a la visión del relativismo sociológico (41). Dicha opción viene en el fondo a sostener que el argumento relativista es tan creíble que todo conocimiento es ipso facto increíble. Ahora bien, esta deducción no sólo cae en una falacia auto-referencial, sino que además presupone que el relativismo sociológico es la única fundamentación para el conocimiento.

Este error puede ser advertido, según Berger, si recordamos que la perspectiva sociológica es sólo una de las muchas posibles en nuestra búsqueda de comprensión. Es una más de las estructuras de relevancia y no podemos absolutizarla. Nuestro autor se muestra convencido de que el descubrimiento de que una creencia sea relativa a su contexto social no la invalida como verdadera. Puede que lo sea y puede que no. Será una cuestión a dilucidar posteriormente (42).

Berger, pues, elude la caída en un relativismo radical y se confiesa dispuesto a jugar a fondo las bazas tendentes a su superación. Sigamos con atención algunos de sus principales argumentos.

Ante todo, descalifica a cuantos pretenden sortear los desafíos de la S. del C. recurriendo a "imposibles estrategias de inmunización" (43). Es esta una salida que se ha adoptado con frecuencia por pensadores de muy variada

índole. Todos ellos tienen en común el hecho de sostener que hay una situación social concreta que le hace a uno inmune a los destrozos del relativismo o, cuando menos, no tan susceptible de padecerlos (44). Berger piensa que esta forma de "contención" del relativismo está condenada al fracaso y en tal sentido argumenta:

"Los mismos métodos del análisis que descubren el relativismo de las creencias de los demás descubren invariablemente el de las propias, siempre que dichos métodos se apliquen de modo coherente" (45).

Existe, por tanto, un modo de superación del relativismo, frecuentemente invocado, que, a juicio de Berger, no puede aceptarse como válido. No es posible postular la existencia de un punto de vista privilegiado desde el que pueda captarse correctamente el verdadero enigma de lo real. La defensa de esta posición no es sino el reflejo de un positivismo larvado (46). Positivismo -indicamos nosotros- del que nuestro autor no siempre se ha librado enteramente ya que, como tuvimos ocasión de mostrar, su manera peculiar de interpretar la objetividad científica, la asunción explícita de una neutralidad axiológica y de un acercamiento estrictamente aséptico y desinteresado a la realidad parece querer sugerir que es precisamente la actitud científica así entendida la que proporciona ese privilegiado punto de vista cuya posibilidad acaba de rechazar.

Descartada, entonces, la vía de la invocación de falsas seguridades, de atalayas inmunes a los embates de la relativización ¿hacia dónde dirigir nuestros pasos? En *Rumor de ángeles*, Berger ofrece una original perspectiva que, en nuestra opinión, presenta las características de un argumento de clara raigambre filosófico-epistemológica. Es el camino denominado "la relativización de los relativizadores" (47).

Aceptemos efectivamente que todo conocimiento humano está

socialmente constituido; que no existe ningún sistema cognitivo que se vea libre de los condicionamientos sociohistóricos y, consiguientemente, que, desde un prisma de consideración meramente sociológico, todo es relativo. Es decir, tomemos realmente en serio el carácter relativo de todo conocimiento. ¿Qué sucede una vez adoptada esta actitud? En opinión de Berger,

"cuando todo ha caído bajo los efectos de las categorías de la relativización (las de la historia, las de la S. del C. etc.) la cuestión de la verdad se plantea de nuevo en su más prístina simplicidad. Desde que sabemos que todas las afirmaciones humanas están sujetas a procesos sociohistóricos científicamente explicables, ¿qué afirmaciones son verdaderas y qué otras son falsas? No podemos evitar la pregunta, como tampoco podemos volver a la inocencia del preguntar anterior a la relativización. Sin embargo, esta pérdida de inocencia ahonda la diferencia entre el planteamiento de la cuestión antes y después de haber pasado el "terrible arroyo" (48).

Así pues, parece claro que la constatación de la relatividad de todo conocimiento no nos impide seguir preguntando por la verdad. Simplemente nos impele a considerar como sospechoso todo sistema cognitivo que se presente como no afectado por las fuerzas relativizadoras y pretenda ser inmune a sus influencias.

El análisis relativizador suscita, además, una característica quizás literalmente redentora: cuando es llevado a sus últimas consecuencias, se vuelve contra sí mismo, de modo que los relativizadores quedan relativizados y adquirimos una nueva libertad y una mayor flexibilidad en las cuestiones relativas a la verdad (49).

De esta manera, si hacemos caso de la reflexión de Berger, el

enfoque sociológico, y muy especialmente el de la S. del C., puede tener un efecto definitivamente liberador, pues nos sitúa en el camino de la comprensión de las razones que explican el surgimiento y la consolidación de cualquier sistema cognitivo que, en el pasado o en el presente, haya merecido la adhesión de los hombres.

Ganamos así una buena dosis de independencia y lucidez con respecto a las certezas que inspiran el comportamiento humano. En adelante, ya no podremos identificar la verdad de un sistema cognitivo con su desconexión de toda influencia y mediación sociocultural. Cualquier orden simbólico humano, sea de carácter religioso, filosófico o científico, se inscribe en un determinado contexto sociohistórico que, en modo alguno, puede obviarse. Es preciso, pues, advenir a una concepción de la verdad no abstractamente desencarnada, sino enraizada en el seno de una peculiar constelación cultural. Sin que ello signifique necesariamente un estricto enclaustramiento en las rígidas coordenadas de una cultura concreta.

El argumento de la "relativización de los relativizadores" proporciona, en consecuencia, el convencimiento de que la pregunta por la verdad sigue siendo posible, a pesar de que nos veamos forzados a admitir la dimensión relativa de los diversos sistemas cognitivos, y nos hace excluir ciertas formas de comprensión de la verdad que pretenden pasar por alto el profundo significado de esta relatividad. No nos aporta, en cambio, demasiada luz a la hora de determinar la sustancia misma de esa verdad que se busca y los caminos más adecuados para acceder a ella.

Si queremos encontrar esos caminos deberemos concentrar nuestra atención en las reflexiones bergerianas sobre el fenómeno religioso, así como en algunas de sus consideraciones de carácter ético.

En su búsqueda de la verdad religiosa y ética -una verdad que trascienda las inevitables relatividades sociológicas- Berger es coherente con la propuesta genérica ya realizada de que no cabe la postulación de ningún tipo de *apriorismo* que se autoconceptúe como inmune a los embates relativizadores. Para expresarlo con su propias palabras:

"Un teólogo sociológicamente sensibilizado tendrá que reconocer la constructividad de los sistemas religiosos y esto excluirá ciertas formas de fundamentalismo teológico incapaces de reconocerlo. Y al igual que el ético, el teólogo que comprende la relatividad social de las creencias religiosas, será empujado a buscar criterios de verdad religiosa universalmente válidos que trasciendan las relatividades del tiempo y del espacio" (50).

Berger propone dos significativos caminos que nos permiten avanzar en la consecución de esos *criterios universales* de verdad religiosa: por un lado, la adopción de un "*método antropológico*" en teología junto con la asunción y práctica de lo que él reiteradamente denomina una "*fe inductiva*"; por otro, la "*confrontación y encuentro*" de las diferentes tradiciones teológicas (51). Vale la pena explorarlos con un cierto detenimiento.

El análisis del fenómeno religioso realizado con las herramientas conceptuales de la S. del C. contribuye a un reforzamiento de la visión feuerbachiana de la religión como "*mera proyección humana*". Proyección socialmente generada y consolidada, pero proyección al fin. Cualquier autor que, desde Feuerbach, ha pretendido desactivar y anular la fuerza de la experiencia religiosa ha insistido unilateralmente en esta condición de *producto* atribuible al mundo religioso.

Pues bien, Berger se muestra convencido de que quizás toda la interpretación de la religión como un producto o una

proyección del hombre puede también ser invertida y que, probablemente, en una tal inversión descansa un método teológico viable como auténtica respuesta al reto de la sociología(52).

Se trata, según el mismo Berger reconoce, de gastarle una gigantesca broma a Feuerbach, por la cual se adopte "una actitud teológica consistente en mostrar que en, con y debajo del considerable aparato de las proyecciones humanas existen indicadores de una realidad que es verdaderamente "otra" y que, en definitiva, queda fielmente reflejada por la imaginación religiosa del hombre"(53).

El propósito de Berger es, en el fondo, patentizar que la interpretación de la religión como proyección no es la única perspectiva posible. Y que la adopción unilateral y exclusiva de dicha perspectiva significaría una profunda tergiversación de la esencia integral del fenómeno religioso. De ahí que su propuesta de un método antropológico en teología esté realizada con la encomiable intención de buscar, a partir de las experiencias cotidianas y empíricamente accesibles de los hombres, huellas indicativas del mundo sobrenatural al que la experiencia religiosa remite. Nuestro autor está convencido de haber encontrado estas huellas en los que él denomina "gestos humanos prototípicos", entendidos como actos y experiencias reiterados que parecen expresar aspectos esenciales del ser humano, del animal humano en cuanto tal(54).

Debe señalarse que en los cinco gestos prototípicos que analiza(propensión humana al orden, dimensión lúdica y epídica de la existencia, condenación de actos llamativamente injustos, significado profundo del humor en la vida cotidiana) nos es dado trascender el plano experimental de la realidad empírica hasta vislumbrar una realidad de diferente género a la que, presuntamente, apuntan. Esta realidad que se insinúa ya no es, sin embargo, empíricamente disponible. Su aceptación depende de la explícita asunción de la "fe inductiva", que

constituye una parte esencial del método antropológico para la teología adoptado por Berger.

Con independencia del mayor o menor acuerdo que las propuestas bergerianas puedan suscitar, conviene retener algunas importantes observaciones: en primer lugar, hay que remarcar el pertinaz empeño de nuestro autor por superar la contemplación del fenómeno religioso desde el prisma exclusivo de su carácter de *proyección y producto*, con la consiguiente carga de relatividad que ello acarrea. Sin menospreciar esa faceta, Berger insiste en la necesidad de *apertura al ámbito específico de realidad a la que toda construcción simbólica, en este caso de índole religiosa, apunta*. ¿Por qué no mantener viva -se pregunta- la convicción de que lo proyectado es, no obstante, un reflejo, una imitación de una realidad última auténticamente existente, al modo de lo que ocurre, por ejemplo, con las proyecciones matemáticas? (55).

En segundo lugar, Berger ve con claridad que la renuncia expresa a plantear cualquier cuestión de orden *metafísico y trascendente* arguyendo que desborda el marco de la realidad meramente empírica -considerada como la realidad suprema y por antonomasia- no puede realizarse sino desde la asunción de una explícita filosofía: la *filosofía de la trivialidad*, aquella que, según sus propias palabras, "pretende elevar al estatus de autoridad filosófica definitiva la realidad de un hombre de negocios de mediana edad digiriendo, medio dormido, su comida" (56).

La adopción de esta postural que, en último término, manifiesta la confianza en el carácter único y exclusivo de la realidad estrictamente experimental es contemplada por Berger como una *reducción del campo de la experiencia humana y como un profundo empobrecimiento*. Hasta tal punto que se considera autorizado a argumentar:

"Tanto en el terreno práctico como en el teórico, la vida humana adquiere la mayor parte de su riqueza a partir de su capacidad para el éxtasis. No me refiero exclusivamente a las llamadas experiencias místicas, sino, en general, a toda experiencia que se sale de la realidad que forma la vida cotidiana, a toda apertura al misterio que nos rodea por todas partes. Una antropología filosófica digna de este nombre tendrá que recobrar la percepción de estas experiencias, con lo que conquistará la dimensión metafísica. El método teológico que hemos expuesto aquí y que juzgamos viable contribuirá sin duda a este redescubrimiento del éxtasis y de la metafísica como dimensión crucial de la vida humana y también al redescubrimiento de múltiples riquezas perdidas, tanto del pensamiento como de la experiencia" (57).

Berger es consciente, por tanto, de que se produce una conexión estrecha e irrenunciable entre el método teológico por él propugnado y unas determinadas asunciones en materia de antropología filosófica. Su propuesta de fe inductiva carecería de sentido si no se soportara sobre la firme convicción de la no-clausura de la experiencia humana en el mundo cerrado de la existencia meramente empírica. Otra cuestión diferente es la de dilucidar si esta sólida convicción de fondo se apoya en criterios de orden estrictamente filosófico o más bien, como tienden a pensar Gaede y el mismo Berger, lo hace sobre fundamentos de carácter religioso (58).

Sea de ello lo que fuere, lo que no puede ponerse en duda es que el espíritu y nervio vital profundo que anima el método teológico adoptado por nuestro autor va dirigido hacia la superación de cualquier postura que pretenda extraer de la S. del C. y las perspectivas relativizadoras de ella derivadas una palabra definitiva sobre el problema de la verdad. Tales posturas incurren, según se ha subrayado, en un lamentable

reduccionismo. Subsisten, pues, posibilidades teológicas tras el amenazante reto de la S. del C.

Una conclusión semejante podríamos obtener si consideramos las perspectivas bergerianas en torno a la ética. En efecto, en un pasaje en el que se refiere a las relaciones entre sociología (muy particularmente S. del C.) y ética, Berger indica textualmente:

"La sociología afecta a la ética precisamente porque hace al ético consciente del relativismo empírico de las creencias morales. Si bien esta conciencia no conduce por sí misma a proposiciones éticas, obliga al ético a buscar criterios que se puedan aplicar a todos los sistemas morales en existencia que el sociólogo puede explorar y explicar. Dicho de modo más simple, la sociología es útil a la ética porque hace a ésta sensible a su propia situación en el tiempo y en el espacio. Puede decirse, en consecuencia, que la sociología empuja a la ética hacia una concepción intercultural de las normas universales" (59).

Comprobamos, entonces, que también en el ámbito de la ética Berger hace patente su empeño por hallar criterios que rebasen el marco estricto de un determinado orden cultural y superen el relativismo espacio-temporal. En este mismo orden de ideas y con ocasión de un ensayo sobre la universalidad de los Derechos humanos expone su firme convicción de que, mientras algunos derechos son derivados de las coordenadas ideológicas de la Ilustración (que no deja de ser, pese a su importancia, un fenómeno típicamente occidental), existen otros que derivan su garantía de un más amplio consenso: "la condición humana como tal" (60).

Es, por tanto, posible hablar de un cierto consenso moral entre civilizaciones diversas que afecta a algunos principios básicos de la vida humana. Parece claro, además, que, ante sus

ojos, el hallazgo de estos criterios de universalidad podría exhibirse como un relevante argumento para confrontar con éxito cualquier posición estrictamente relativista.

No obstante, debemos reconocer que para Berger el acceso a la verdad, sea en el terreno religioso o ético, no es una tarea sencilla. Desde su punto de vista, se impone la necesidad de aceptar la inexistencia de respuestas definitivas y excluyentes. No cabe tampoco identificar un determinado sistema cognitivo -cualquiera que sea su carácter y fundamento último- con la descripción privilegiada de la realidad. Nos vemos, pues, obligados a proceder con modestia. Es quizás una actitud impregnada de modestia la que se encuentra en la base del otro procedimiento metodológico propuesto como medio de acercamiento a la verdad religiosa: el *encuentro y confrontación de las diversas tradiciones*. Berger cree que es preciso asumir la confrontación por diferentes motivos: en primer lugar, por exigencia de lealtad con uno mismo. A su juicio, no hay que aferrarse a la propia tradición como la mejor y despreciar las otras como insuficientes o incluso equivocadas. Existe asimismo una segunda razón digna de ser tenida en cuenta: "ante todo, el adagio de que quien ignora la historia está condenado a repetirla vale también para el teólogo" (61). Esto significa, entre otras cosas, que no se puede teologizar despreciando la historia porque estaríamos reflejando a la vez un orgullo intolerable y una evidente falta de criterio. Por otro lado, el olvido de la historia podría justificarse desde ciertas concepciones ideológicas que admiten la existencia de una progresión constante en cuanto al grado de aproximación a la verdad. No tiene, en cambio, razón de ser si se acepta que cada época y cada cultura puede proporcionarnos hallazgos significativos y originales en torno a la verdad.

Ahora bien, ésta es precisamente la postura con la que Berger se identifica, tanto en sus consideraciones éticas como teológicas. A modo de ejemplo ilustrativo podemos citar un

texto profundamente clarificador en el que, a propósito del problema del avance o retroceso en el descubrimiento de nuevas verdades sobre la constitución y el alcance de la "humanitas"(62) en el área de los derechos humanos, expone lo siguiente:

"Sería probablemente un error pensar que las verdades evolucionan natural o inevitablemente en el curso de la historia, o que la historia sigue una línea de progreso que supone necesariamente un conocimiento siempre más perfecto de la verdad acerca del hombre. Las verdades pueden ser descubiertas, redescubiertas y también abandonadas u olvidadas. La historia no es la noche en la que todos los gatos son pardos; pero tampoco es un gigantesco escalador que habría ido ascendiendo hasta la cima en que ya nos encontraríamos actualmente. Cada avance hacia la verdad debe ser valorado según sus intrínsecos méritos (en su "inmediatez con respecto a Dios", como diría el famoso historiador del siglo XIX Ranke) y, simultáneamente, teniendo muy en cuenta su situación socio-histórica. Por esto, no es algo absolutamente seguro, pero sí enteramente posible, que sepamos hoy algunas cosas sobre el alcance de la humanitas que antes se ignoraban. Pero es también perfectamente posible que un determinado cónclave secreto de sacerdotes aztecas supiera algo que nosotros ni soñamos y que esa verdad, muerta con ellos, nunca hubiera sido redescubierta. La investigación antropológica debe procurar un justo equilibrio entre el orgullo y la modestia(63).

A partir de estas convicciones es comprensible la necesidad que advierte Berger de abrir las puertas a la enriquecedora experiencia de la ecumenicidad, tanto en lo que se refiere a las diversas tradiciones del presente como a las innumerables constelaciones culturales del pasado(64). Esta actitud

ecuménica contribuye a resaltar la absoluta improcedencia de cualquier *etnocentrismo teológico*. Nuestro autor asume que este ecumenismo debe practicarse no simplemente por razones pragmáticas o de acomodación a las buenas maneras interculturales, dado el auge creciente del pluralismo religioso en nuestra sociedad, sino fundamentalmente por un intento serio de aproximación inductiva a la labor teológica.

No debe malinterpretarse, sin embargo, esta propuesta ecumenista como una especie de "cajón de sastre" o de "esperanto teológico" en donde todas las tradiciones acabaran confundiéndose.

"Muy al contrario, piensa Berger, la conciencia ecuménica contribuirá muy especialmente a la clarificación de las oposiciones existentes. Solamente cuando todas las posturas religiosas se hayan hecho plenamente conscientes será posible comprenderlas como opciones posibles. En otras palabras, solamente una teología ecuménicamente consciente está en condiciones de poder elegir entre tradiciones diversas o entre modificaciones distintas de esas tradiciones, o bien, quizá, optar por una nueva dirección" (65).

Nos hallamos así de nuevo ante el espíritu del protestantismo liberal del XIX, empeñado en que los individuos pudieran realizar elecciones más racionales incluso en un área como la religiosa tradicionalmente asociada con el ámbito de la creencia extra-racional y mítico-afectiva. Sin pretender plagiar todos los rasgos de este liberalismo teológico, Berger explicita su deseo de revivir una destacada característica de la "era Schleiermacher": "el espíritu de paciente inducción y la actitud de apertura a la plenitud de la experiencia humana, especialmente en cuanto esta experiencia es accesible a la investigación histórica" (66).

Siguiendo este espíritu, todas las tradiciones religiosas

deben ser confrontadas en busca de algún posible signo de trascendencia sedimentado en ellas. Teniendo en cuenta, no obstante, que la aproximación debe hacerse a través de los métodos empíricos y liberada de todo a priori dogmático(67). Lo cual no impide que, en un momento dado, pueda realizarse la transición desde el análisis meramente empírico hasta el metafísico-teológico, procurando subrayar que esta transición es por sí misma un acto de fe que nos conduce, en consecuencia, más allá de la estructura científica de pertinencia.

Cabe advertir además que la propuesta de ecumenicidad que Berger realiza no se limita a la constatación de la conveniencia de confrontación de las diversas tradiciones religiosas. Considerando que el motivo principal que subyace en esta voluntad de confrontación es la búsqueda de la verdad, conviene no cerrarse caprichosamente ningún camino. De ahí que nos invite a confrontar otras intuiciones sobre la realidad humana provenientes de ámbitos como el artístico y el poético(68).

De modo que la investigación teológica, según Berger la concibe, debe asumir el imperativo de una conversación multilateral con otras disciplinas intelectuales con el firme propósito de encontrar los apoyos necesarios para caminar tras las huellas de la verdad puesto que, en último término, "cualquier motivo que no sea la búsqueda de la verdad degrada la teología de la misma manera que degrada toda otra tarea intelectual"(69).

Las reflexiones bergerianas nos proporcionan, pues, numerosas e interesantes sugerencias para caminar en pos de la verdad religiosa, incluso después de haber atravesado el "terrible arroyo" de la S. del C. Ahora bien, la filosofía propiamente dicha, al igual que la teología y la ética, también ha sido duramente desafiada desde la S. del C. y otras disciplinas socio-históricas. Por ello, el reto que cualquier epistemólogo

del presente debe afrontar es el de cómo seguir hablando de la verdad cuando se adquiere plena consciencia del carácter construido de todo sistema cognitivo de raíz últimamente filosófica.

4.3.2. La "religiosización" de la epistemología.

Las consideraciones de Berger sobre el fenómeno religioso se mueven en una doble dirección: por un lado, recalcan la coyuntura relativizadora a la que éste se ve sometido como consecuencia de los desafíos lanzados por la S. del C.; por otro, reafirman la posibilidad de superar un relativismo radical adoptando algunos procedimientos adecuados para ello.

Sin embargo, no se debe pensar en la religión como en un caso atípico y excepcional. Es verdad que la preocupación bergeriana por la problemática religiosa y su particular especialización en sociología de la religión le han llevado a aplicar sus elaboraciones en materia de S. del C. al hecho religioso, pero no es menos cierto que un paralelismo bastante evidente podría llevarnos a extraer conclusiones semejantes en relación con otras cosmovisiones o universos simbólicos sostenidos por mecanismos no estrictamente religiosos, sino filosóficos o científicos. En efecto, la consecuencia más inmediata que se desprende de una detenida reflexión sobre la S. del C. bergeriana es que toda constelación de sentido -cualquiera que sea su apoyatura básica- es una construcción humana relativa a las particulares circunstancias en las que ha surgido y dependiente de unas específicas estructuras de plausibilidad. Es importante subrayar que esta dimensión de constructividad se halla presente también en el mismo seno de la ciencia.

A este respecto, Mary Hesse argumenta que la ciencia es, en un sentido no simplemente metafórico, constructora de nuevos hechos (70). Las diversas teorías científicas pueden ser vistas

como esquemas o, si se prefiere, como marcos conceptuales desde los que accedemos a la realidad y desde los que ésta es descrita y constituida, siendo posible, en consecuencia, una amplia variedad de descripciones y constituciones.

En esta misma línea argumentativa -y en oposición a una concepción excesivamente empiricista de la ciencia- es pertinente afirmar con Quine que las teorías no son determinísticamente deducibles de los datos(71). Y que, como ya hace algún tiempo insinuaba Duhem, diferentes teorías pueden explicar los mismos datos razonablemente bien(72).

Estas apreciaciones conducen, por razones obvias, al cuestionamiento de toda versión fuerte del realismo científico y nos invitan a valorar en su justa medida el papel que en la praxis científica desempeñan elementos tradicionalmente asociados con lo irracional o metarracional como son la elección, la conversión y, no en menor escala, la fuerza de la presión social. Elementos que, no por resultar molestos para una visión interesadamente objetivista de la ciencia, pueden ser marginados sin incurrir en una peligrosa ignorancia de lo que sucede de facto en los complejos procesos de implantación y transformación revolucionaria de los paradigmas científicos(73).

Ahora bien, si ni siquiera en el ámbito de la ciencia pueden soslayarse factores como la constructividad, convencionalidad y condicionamiento social, no hará falta insistir en que otro tanto -y con más fuerza si cabe- deberá ser afirmado en relación con las diferentes elaboraciones filosóficas. Desde el horizonte de la S. del C. bergeriana, el discurso epistemológico responde también a unos mecanismos sociales de originación. El hecho de que, la mayor parte de las veces, haya sido creado por individuos concretos no contradice este aserto, pues sus condiciones de viabilidad, implantación, consolidación y expansión son indudablemente sociales. Hasta el punto de que, como tuvimos ocasión de recordar, el mismo Berger

reconoce que "las simbolizaciones sumamente abstractas son ratificadas por un apoyo más social que empírico"(74).

La constatación del carácter socialmente construido de los diversos sistemas simbólicos puede dar lugar a reacciones sumamente contrapuestas. Hay quien, desde posiciones añorantes de un viejo objetivismo positivista, considera que todo esto puede ser tomado como una forma irónica de recuperar -por reducción al absurdo- la visión realista y empirista de la ciencia como reina de los sistemas cognitivos. Otros, por el contrario, creen que la conclusión más directa que cabe extraer de esta constructividad es la asunción del relativismo radical del "todo vale" y la equiparación de todos los sistemas cognitivos, incluidos los de carácter científico, como puramente convencionales. En este sentido, algunos modernos sociólogos de la ciencia no tienen mayores inconvenientes en admitir que las teorías científicas se hallan internamente conectadas a sistemas proposicionales o juegos lingüísticos que, en el fondo, descansan sobre cosmovisiones a las que se debe otorgar tanta o tan poca significación como a cualquier otra cosmovisión de carácter teológico o filosófico(75).

Cabe, sin embargo, una tercera postura que aquí y ahora nos interesa destacar especialmente: la admisión de la constructividad de todo conocimiento refleja la existencia de significativos puntos de contacto entre discursos como el teológico, filosófico y científico, pero no necesariamente supone la asunción de un estricto relativismo, como acabamos de ver en el caso de la religión. Esta opción nos permite, además, tomar totalmente en serio las credenciales metodológicas y cognitivas del discurso religioso y utilizarlo como elemento de referencia en orden a abordar la superación de un relativismo de la verdad en el ámbito epistemológico.

El paralelismo que aquí vamos a establecer entre discurso religioso -tal como Berger lo concibe- y discurso

epistemológico nos lleva, en primer lugar, a considerar a éste como un genuino producto social. El hombre, en su intento de buscar aclaración en medio del enigma de lo real, ha proyectado universos simbólicos sostenidos, en ocasiones, sobre mecanismos conceptuales de carácter filosófico. Tales universos, como los que se soportan sobre bases religiosas o científicas, están sometidos a los avatares de la dialéctica social a la que nos hemos referido en diversos lugares de nuestro trabajo.

Por consiguiente, también los esquemas mentales de raíz filosófica están transidos por la precariedad e inestabilidad y aparecen como relativos a unas determinadas circunstancias sociohistóricas que los han hecho posibles. Es, pues, pertinente hablar de un relativismo cultural que expresa la pluralidad de construcciones filosóficas presentes a lo largo del devenir histórico del hombre.

Pero, al igual que en el caso de la religión, podemos preguntarnos si esta relatividad cultural debe considerarse como la última palabra sobre el problema, si tras esta constatación nuestra función se limita a levantar acta de la pluralidad y dejar constancia de la multiplicidad de modos filosóficos humanos de habérselas con la realidad. Ya indicamos que la actitud bergeriana en el ámbito religioso no adopta esa dirección. Y lo mismo cabe sostener en el orden epistemológico. Se trata, pues, de asumir, sin subterfugios de ningún género, esta desconcertante relatividad cultural y tomarla como punto inexcusable de partida para proceder a la búsqueda de los elementos que nos permitan su superación. ¿Cómo iniciar este camino? Las indicaciones de Berger en el terreno religioso y ético pueden proporcionarnos una ayuda inestimable.

El seguimiento de estas indicaciones nos conduce al abandono de todo modelo epistemológico de carácter deductivo o reductivo y orienta nuestros pasos hacia la asunción de una

epistemología basada en una metodología inductiva(76). Analicemos esto con más detenimiento.

Es bastante probable que el hombre, en determinadas situaciones históricas, haya podido vivir en un estado mental en el que predominaba la sensación psicológica de poseer certezas incuestionables. En las actuales circunstancias, tal situación se nos antoja difícil, al menos para cualquier persona que se haya confrontado mínimamente con los desafíos cognitivos de la modernidad. Para quien haya afrontado este reto, la sensación de inseguridad y duda cognitivas resultará seguramente algo familiar. Ahora bien, es particularmente costoso vivir instalado en la duda de modo permanente. Más temprano o más tarde, se busca alguna salida que proporcione una mayor tranquilidad. Quizás un mecanismo psicológico de esta índole se encuentre en la raíz del éxito que frecuentemente experimentan todo tipo de posiciones neo-ortodoxas en las diversas esferas del pensamiento: religioso, político, filosófico.

En su descripción de los modelos teológicos que hoy se presentan como posibles, Berger se refiere a los modelos deductivos como aquellos que pretenden reafirmar la autoridad de una tradición religiosa frente a los desafíos derivados de la secularidad moderna. El individuo que adopta esta opción tiende a restaurar la tradición como algo dado a priori, considera la realidad religiosa como soberanamente independiente de las relativizaciones de su propia situación socio-histórica y cree hallarse en disposición de proveer a la reflexión religiosa de criterios objetivos de validez(77).

Es claro que también en filosofía nos es dado hallar actitudes que se identifican con estas características de los modelos deductivos. Ha sido, por ejemplo, frecuente que, para sortear los desafíos de la relatividad, se hayan postulado situaciones o posiciones privilegiadas inmunes a dichos desafíos.

"La escapatoria paradigmática, comenta Berger, es la propuesta por Hegel: aquellos en quienes se incorpora el *Zeitgeist* poseen un estatus cognitivo superior. Los marxistas de todas las confesiones han atribuido este estatus privilegiado al proletariado y, en el caso de que resultara difícil encontrar al proletariado o, lo que era peor, éste se negara a tener una conciencia marxista, se lo han atribuido a tal o cual autodenominada "vanguardia del proletariado". Mutatis mutandis, cabe identificar otras colectividades sociales como sujetos de esta élite epistemológica: mujeres, negros, habitantes del Tercer Mundo o bien, al contrario, hombres, blancos o habitantes de los Estados Unidos. Esta misma corona cognitiva puede otorgarse a grupos diferentes si el relativismo tiene una base psicológica antes que sociológica: únicamente aquellos que se han psicoanalizado perciben el mundo correctamente, mientras que todos los demás incurren en racionalizaciones" (78).

Va hemos subrayado con anterioridad la existencia de, al menos, una doble acusación que nos lleva a desechar esta forma de evadir el relativismo: por un lado, su obsesión de establecer y fijar élites epistemológicas inmunes a los embates de la relativización; por otro, su convicción objetivista de pretender haber logrado la visión correcta e inmediata de la realidad. Desgraciadamente, estos dos rasgos identificadores se encuentran presentes no sólo en los autores y movimientos a los que Berger alude en el texto que acabamos de transcribir, sino que constituyen toda una corriente ininterrumpida a través de la historia del pensamiento (no sólo, desde luego, filosófico).

Pero ambas pretensiones resultan difíciles de armonizar con los desarrollos de la S. del C. y con el resto de las aportaciones de las demás ciencias empíricas y sociales. No

debe extrañar por ello que los modelos deductivos incurran -con objeto de seguir manteniendo sus puntos de vista- en un *apriorismo radical* dispuesto únicamente a aceptar aquellas proposiciones que confirman sus presupuestos iniciales. De este modo, se va obviando progresivamente toda *argumentación racional* y se desemboca en una *defensa apodíctica* de las propias razones (que, ya en este momento, podrían denominarse más apropiadamente *sin-razones*). En estas condiciones, la asunción de un modelo epistemológico deductivo sólo es posible desde un "salto" voluntarístico y decisionístico más bien *i-rracional*, por cuanto no se atiene a razones, al menos razones dispuestas a ser intersubjetiva e interesquemáticamente confrontadas (79).

Todo esto provoca, en los que adhieren a este tipo de modelos, una cierta actitud de enclaustramiento tendente a reforzar la cohesión interna, pues el mantenimiento de sus convicciones requiere una fuerte estructura de plausibilidad. Se adviene así a un tipo de organización sectario donde algunos comportamientos como el fanatismo, la imposición y la exclusión encuentran un caldo de cultivo adecuado.

Naturalmente estas actitudes encajan mal con la dimensión de universalidad que debe adornar a la verdad, también en el ámbito epistemológico, y explican por sí solas el rechazo bergeriano a cualquier modelo que presente unas características semejantes. Nuestro autor cree además que, con demasiada frecuencia, la inclinación a adoptar modelos deductivos se halla relacionada con la presencia de un cierto talante que conviene destacar: la *clausura prematura* a todo cuanto signifique angustia vital e intemperie ideológica (80). Es, en el fondo, esta inseguridad la que, como reacción comprensible, provoca el salto y la adhesión a una determinada concepción ideológica que, en adelante, será asumida como la concepción paradigmática. Y no se debe olvidar tampoco que esta prematura clausura nos cierra el paso a la

contemplación y percepción de la diversidad de experiencias humanas. Al encumbrar una de ellas como la mejor y única posible, todas las demás son descartadas como equivocadas e improcidentes, consiguiendo de este modo una innecesaria limitación de la capacidad humana de conocimiento y comprensión de la realidad.

Es esta una actitud que manifiesta un claro contraste con la postulada por los modelos reductivos -también rechazados por Berger- que, a diferencia de los anteriores, se instalan en la pluralidad y diversidad sin que sepan o quieran trascenderla. ¿Qué deberíamos entender por modelos reductivos en epistemología? Utilizando los paralelismos que las sugerencias bergerianas nos ofrecen, podríamos referirnos a una importante característica: son modelos reductivos aquellos que aceptan con tanta seriedad los desafíos provenientes de la S. del C. y del resto de las disciplinas científicas que, en cierto modo, se ven imposibilitados para ir más allá del relativismo derivado de dichos desafíos. En esta tesitura se consideran obligados a adoptar lo que, en el ámbito teológico, Berger ha denominado un "proceso de regateo cognitivo" o una "estrategia de retirada ordenada" (82).

Este proceso de rebajamiento cognitivo es claramente perceptible en todas las construcciones filosóficas que, sin demasiado inconveniente, realizan el tránsito -a nuestro juicio injustificable- que les lleva de la simple constatación empírica de la multiforme variedad de órdenes culturales a la equiparación epistemológica entre todos ellos, renunciando, explícita o implícitamente, a la pregunta por la validez de dichos órdenes. La perspectiva propiamente epistemológica se ve de esta manera reducida a la consideración meramente sociológica y la validez, e incluso la verdad, quedan re-interpretadas en las coordenadas de la mera aceptabilidad social (83).

Como bien ha visto Berger en el orden religioso, esta

estrategia encierra un alto riesgo de "autoliquidación". Es decir, supone una concesión tan enorme a la fuerza de los elementos relativizadores que no se considera ya posible seguir formulando la pregunta por la verdad. Ahora bien, la adopción de una actitud semejante está implicando, en definitiva, la "idolatrización" de una manera peculiar de entender la conciencia moderna. Se produce así nuevamente la mezcla o confusión de estructuras de pertinencia a la que, según hemos justificado en diferentes lugares, nuestro autor es tan reacio. En el fondo, la renuncia a la pregunta por la verdad expresa la caída en un claro cientificismo por el que se viene a asumir que corresponde a la ciencia la última palabra sobre la realidad.

También aquí puede hablarse de una constitutiva clausura a la experiencia, no tanto en sus aspectos cuantitativos, pues existe la pretensión de abordar la originalidad e inconmensurabilidad de cada uno de los órdenes culturales, sino cualitativos, puesto que se echan en falta los esfuerzos por profundizar en la pluralidad de dimensiones inherentes a cada una de las específicas experiencias humanas. Por ello Berger se permite hablar de un empobrecimiento y reduccionismo de la experiencia (84). Existe el riesgo de la instalación satisfecha en la finitud y un expreso rechazo a realizar conscientemente ningún tipo de "salto" más allá de lo fáctico. Desconociendo, sin embargo, que esta negativa al "salto" presupone una opción concreta en favor de una cierta absolutización del mundo de la experiencia inmediata. Dicho de otra manera: lo que los modelos reductivos tienden a olvidar es que el hecho de que la S. del C. y otros humanos saberes contribuyan a destacar la dimensión de proyección o producto de un determinado universo simbólico, incluidos los apoyados por mecanismos conceptuales de índole filosófica, no significa sin más que sólo posea esa dimensión. Significa, eso sí, que habrá que partir inexcusablemente de dicha constructividad, pero también que habrá que estar atentos a explorar, siempre que sea posible, el

contenido de otras dimensiones irrenunciables. De ahí que, en el ámbito teológico, Berger muestre sus preferencias por un modelo inductivo que analiza las diferentes experiencias religiosas de la humanidad con el ánimo de encontrar en ellas señales inequívocas de lo divino, huellas innegables de la presencia de una realidad ultraempírica.

Creemos que las líneas maestras de este modelo pueden servirnos como referencia básica para trazar las pautas que ha de respetar una adecuada epistemología entre las que, sin ánimo de exhaustividad, destacamos las siguientes:

1. No existe verdadera epistemología desligada de la historia.

Esta afirmación admite, al menos, una doble interpretación: en primer lugar, es preciso insistir en que, contrariamente a las pretensiones de muchos filósofos del pasado y de algunos del presente, empeñados en llevar a cabo un discurso "puro" y "objetivo", toda epistemología se encuentra atada a unas determinadas condiciones sociohistóricas que ya han sido suficientemente subrayadas. Ello nos permite hablar abiertamente de una "construcción social del discurso epistemológico", con los consiguientes riesgos de relatividad que de ahí se derivan. Pero existe un segundo sentido que no conviene soslayar: la epistemología que hoy se practique no debe desligarse de su historia precedente, de la rica y compleja historia de los planteamientos filosófico-epistemológicos. El adagio que Berger aplica al teólogo, "quien ignora la historia está condenado a repetirla", es también pertinente en el campo de la filosofía. Sería un auténtico despilfarro de tiempo emplear una serie de años investigando un determinado tema para acabar encontrando algo que ya había sido descubierto con anterioridad(85). Por tanto, es necesario confrontar y profundizar las variadas experiencias históricas en orden a

descubrir los destellos de verdad que cada momento nos pueda proporcionar. Hay que explorar, además, las circunstancias concretas que rodean a cada uno de los hallazgos más significativos, pues tal vez en dicha exploración encontremos elementos valiosos para proseguir la búsqueda de la verdad.

2. La tensión a la verdad, dimensión inherente a todo auténtico discurso epistemológico.

El tema de la verdad se halla presente en el trasfondo de todas las consideraciones teológicas bergerianas y es para nuestro autor una cuestión insoslayable. La renuncia a su búsqueda, según expresión suya ya mencionada, implicaría una degradación no ya sólo de la teología, sino de cualquier otra tarea intelectual. No es, pues, posible concebir un auténtico discurso epistemológico no comprometido con la verdad. En este sentido, hay un diáfano desmarque de Berger en relación con algunos pensadores contemporáneos que encajarían en la órbita mental de un relativismo con connotaciones antiobjetivistas (86). Es esta una diferencia que debe ser remarcada, por cuanto muestra la explícita voluntad bergeriana -independiente de sus logros concretos- de superar las coordenadas de un relativismo estricto.

Pero las reflexiones de Berger sobre la verdad no se reducen con exclusividad a la constatación de la pertinencia e irrenunciabilidad de la pregunta. Incluyen también algunas significativas referencias que nos permiten situar más adecuadamente su comprensión de la misma. Estas referencias pueden ser básicamente extraídas de un valioso texto ya citado rebotante, a nuestro juicio, de importantes asunciones epistemológicas (87). En dicho texto, Berger se distancia de lo que algún autor ha dado en llamar "el mito teleológico de la verosimilitud creciente" (88). Es decir, hay que descartar aquella concepción, asociada con un cierto progresismo ingenuo hijo de la Ilustración, según la cual nos es dado alcanzar un

conocimiento siempre más perfecto de la verdad. En opinión de Berger, la tensión a la verdad debe mantenerse, pero no cabe entenderla de forma lineal y unidireccional. No hay nada que confirme que cada época histórica representa necesariamente una mayor aproximación a la verdad que la época precedente. Entre otras buenas razones, porque esta manera de enfocar el problema sólo se sostiene desde una concepción objetivista de la verdad como adecuación o aproximación a la "cosa-límite".

Nuestro autor propone, por el contrario, en línea con una comprensión más hermenéutica de la verdad, explorar cada época y cada cultura intentando valorar en ellas sus intrínsecos méritos y descubrimientos, teniendo muy en cuenta sus peculiares condicionamientos socio-históricos. Desde esta perspectiva, nos vemos obligados a reconocer que, mientras es posible que hoy estén a nuestro alcance verdades en otro tiempo desconocidas, también puede suceder que nos hayamos hecho ciegos para algunas verdades accesibles a otras culturas del pasado.

La aceptación de estos puntos de vista nos fuerza a actuar, siguiendo las indicaciones de Berger, con orgullo y con modestia. Orgullo, porque, pese a la relatividad derivada de los condicionamientos socio-culturales, nos es dado seguir aspirando a la verdad y encontrar, en ocasiones, importantes frutos en esa búsqueda. Modestia, porque ya no podemos considerar nuestro esquema mental y nuestro discurso -tampoco en el orden epistemológico- como exclusivo y excluyente. Por ello, nos vemos abocados a asumir la apertura mental y el intercambio comunicacional, en su más amplio sentido, como condiciones ineludibles del buen hacer epistemológico.

3. El "etnocentrismo epistemológico" es hoy insostenible.

La práctica cotidiana nos fuerza a conversaciones y

encuentros con otras personas cuyas ideas son, a veces, diametralmente opuestas a las nuestras. Este pluralismo ideológico puede resultar beneficioso en el orden teórico. Sirve, inicialmente, para cuestionar la validez de nuestras propias convicciones y para descubrir la existencia de otros planteamientos alternativos. De este modo, la epistemología debe realizarse hoy desde la asunción de la pluralidad. Pluralidad que no se proyecta únicamente hacia la diversidad de esquemas cosmovisionales contemporáneos, sino que debe y puede abarcar la multitud de los preexistentes.

En estas condiciones, resulta inconcebible llevar a cabo una adecuada investigación epistemológica sin tomar consciencia de esta amplia variedad de alternativas. Lo que implica necesariamente la superación de todo tipo de "etnocentrismo epistemológico". Este se sostiene únicamente sobre la convicción de que el propio sistema cognitivo es el más adecuado para plasmar la realidad. Si se acepta que hay una verdad claramente superior a las demás, no tendrá demasiado sentido acercarse a esas otras verdades. Pero si nos situamos en la perspectiva de una verdad hermenéutica deberemos estar dispuestos a penetrar en el interior de cada uno de los sistemas rivales con el fin de descubrir sus más genuinas peculiaridades. Daremos así cumplimiento al imperativo bergeriano de la ecumenicidad(89). Imperativo que, desde luego, no está exento de algunos importantes riesgos. Ya hemos visto que, en el ámbito teológico, Berger alude explícitamente a lo que, de forma muy gráfica, denomina un "esperanto teológico" o "cajón de sastre" en el que todas las tradiciones acabaran confundándose.

Este riesgo, inherente también al discurso epistemológico, como confirman los muy variados modos de eclecticismo que han tenido lugar a lo largo de la historia del pensamiento, puede, sin embargo, exorcizarse. Por una parte, es preciso insistir en que se debe superar una visión excesivamente negativa de la con-fusión o síntesis de

perspectivas diferenciadas (90). El prejuicio tan hondamente enraizado contra cualquier modalidad de simbiosis ideológica nos retrotrae, sin duda, a tiempos más oscuros en los que la "pureza doctrinal" representaba por sí misma una cierta garantía de verdad. Por otro lado, como muy bien argumenta Berger, sólo la práctica de la ecumenicidad, la existencia de un espíritu abierto a los esquemas mentales de los otros, permite un conocimiento profundo de los diversos sistemas cognitivos y favorece el ejercicio de una elección libre y razonable entre ellos.

Es cierto, no obstante, que las reflexiones bergerianas nos proporcionan poca ayuda a la hora de establecer cuáles deberían ser los límites -si los hay- de esta confrontación y encuentro entre tradiciones. Por lo que respecta a la epistemología, sería preciso abrirse (Berger obviamente no lo hace) al análisis intersubjetivo e interesquemático de las condiciones epistémicas ideales (91). No todo diálogo es de por sí fructífero y debe ser fomentado, sino sólo aquel que se produzca con una intención explícita de búsqueda honesta de la verdad y en unas condiciones socio-estructurales y mentales mínimamente aceptables (92). Desde esta perspectiva emergen algunas de las importantes lagunas bergerianas pues, aunque nuestro autor llega en algún momento a reconocer las profundas implicaciones filosóficas que su método inductivo acarrea, no se atreve en ningún caso a abordarlas (93).

4. La epistemología debe estar abierta a la plenitud de la experiencia humana.

El espíritu del método inductivo aplicado por Berger a la teología nos empuja a concebir un tipo de discurso epistemológico caracterizado asimismo por la *apertura mental*. Apertura que debe dirigirse en primer lugar -en línea

con lo que acabamos de insinuar- a la consideración de las otras tradiciones epistemológicas, pero que no debe circunscribirse a ellas. Teniendo en cuenta que, en apreciación de Berger, la meta de toda auténtica tarea intelectual es la búsqueda de la verdad, la epistemología no puede ser un **compartimento-estanco** impermeable a la influencia de los otros ámbitos de la experiencia humana. Es preciso permanecer abiertos a otras intuiciones y perspectivas sobre la realidad no siempre provenientes del pensamiento estrictamente filosófico. Así por ejemplo, un discurso epistemológico adecuadamente comprendido y practicado ha de ser consciente de su inevitable anclaje en el mundo de la vida y de sus ineludibles conexiones con el pensamiento mítico, entendido en su más amplio sentido(94). Se producirá de este modo un diálogo enriquecedor entre experiencias tan originales como la teológica, artístico-poética y filosófica.

Por otro lado, la epistemología no puede tampoco ignorar el contacto permanente con la ciencia. Reflexión filosófica y científica deben entenderse como complementarias, siendo ambas conscientes de sus peculiares características y de sus inherentes limitaciones.

Hay, pues, en Berger una expresa voluntad de abandonar un camino reiteradamente adoptado en la historia del pensamiento. Con demasiada frecuencia se ha intentado resolver el conflicto entre sistemas cognitivos alternativos mediante la estrategia de la **nihilación**, es decir, el empeño de anular, de reducir a la nada las pretensiones del sistema rival(95). Es ocioso insistir en que la nihilación está montada sobre una clara **estrategia de dogmatismo y exclusión**: si el sistema cognitivo propio es el más adecuado resulta impropio y hasta perturbador cualquier tipo de intercambio. Existe, sin embargo, otra vía más acorde con el método inductivo adoptado por Berger y que se identifica con la **conversación multilateral** en pos de la verdad a la que ya hicimos referencia en sus consideraciones teológicas. Esta vía

nos conduce a tomar con total seriedad todo tipo de experiencias auténticas porque, a través de ellas, nos será dado encontrar huellas, más o menos perceptibles, de la verdad que se busca.

5. La "elección racional", árbitro entre discursos epistemológicos alternativos.

El paralelismo que venimos sugiriendo entre discurso religioso y epistemológico se hace singularmente patente al afrontar el tema bergeriano de la elección. El hecho de vivir en sociedades de pluralismo simbólico nos fuerza a plantearnos la pregunta acerca de cuál de los múltiples sistemas de significado que se nos ofrecen es últimamente verdadero.

Las filosofías de talante objetivista han pretendido resolver el problema recurriendo a la *contrastación directa* con la realidad. Aquel sistema simbólico que mejor la reflejara debía ser aceptado con preferencia a todos los demás. Ahora bien, los planteamientos bergerianos socavan la posibilidad de establecer *arbitrajes definitivos* que nos permitan despejar las dudas sobre cuál de los sistemas deba ser seleccionado como el más adecuado. Nos vemos así sumidos en la incertidumbre y en la necesidad de abandonar todo modelo sustentado en una percepción inmediata de los datos exteriores.

¿Quedamos, entonces, finalmente encerrados en la relatividad? La respuesta debe ser cuidadosamente matizada. Si por relatividad entendemos la imposibilidad de acceder a un conocimiento absoluto y carente de mediaciones, no hay duda de que tal es nuestra condición. Si relatividad es la imposibilidad de encontrar un sistema definitivo de simbolización que agote y se acople perfectamente al misterio de lo real, también. Si relatividad, en cambio, es el juego subjetivo y caprichoso donde cada uno pueda sostener, porque

sí o porque no, cualquier tipo de posición, entonces no estamos en el relativismo.

Pero de nuevo surge la pregunta: ¿cómo decidir entre diversos sistemas simbólicos en conflicto? ¿No conduce la falta de un criterio absoluto de referencia a un decisionismo en último extremo subjetivo?

En el planteamiento de estos interrogantes late la nostalgia objetivista por un algoritmo neutral de conmensuración. Permanece anclada en el corazón del hombre la necesidad de acceder a un conocimiento sin fisuras y nos cuesta aceptar el hecho de que el modo humano de conocer no puede permitirse falsas seguridades.

En nuestra opinión, y según ya hemos apuntado, lo que ocurre en el terreno religioso respecto a la *decisión* por uno u otro sistema simbólico o de creencias puede aplicarse, salvadas las oportunas distancias, a las demás variantes de discurso que, pese a sus aparentes discrepancias, funcionan en el fondo de una forma similar (96). Una vez instalados en el juego plural de representaciones simbólicas, tanto filosóficas, como estéticas, e incluso científicas, no nos resta otra alternativa que la *elección*. El *imperativo herético* que, siguiendo la expresión del mismo Berger, se impone en el terreno religioso, debe ser también puesto en práctica en los demás campos. Es decir, el sujeto humano contemporáneo se ve forzosamente compelido a otorgar su asentimiento a uno de los diversos sistemas simbólicos en litigio.

Al hacerlo, no ejercita sin más un acto *meramente irracional*. Como hemos intentado mostrar con anterioridad, la *elección*, emparentada con el ejercicio de la *razón práctica* aristotélica, la vieja y olvidada *frónesis*, implica un proceso previo de deliberación que busca dilucidar, valorando pros y contras, qué sea lo más conveniente para la *praxis*

posterior. Se trata, por tanto, de una elección razonada y no de un simple capricho o decisión arbitraria.

Sin olvidar, además, que todo acto de elección no debe entenderse de forma aislada y estrictamente solipsista. La elección va siempre enmarcada en un determinado contexto social y se soporta en unas específicas estructuras de plausibilidad. El uso libre de la razón se pronuncia por aquello que cree más conveniente para ella. Pero la determinación de la conveniencia individual viene ya mediatizada por la ubicación socio-histórica del sujeto. Aparece así una vez más la insoslayable tendencia a la intersubjetividad, presente en el corazón mismo de la racionalidad humana. Ni siquiera en el acto mismo de una decisión, a primera vista individual, es el sujeto aislado quien decide, ya que en su deliberación está inevitablemente acompañado por un cúmulo de pensamientos interiorizados que presentan inequívocas connotaciones sociales.

4.3.3. Conclusión.

Así pues, del análisis bergeriano del fenómeno religioso pueden derivarse algunas importantes consecuencias extensibles, según creemos nosotros, a la epistemología tal como hoy tiende a ser entendida.

En primer lugar, una explícita adhesión a la idea del carácter construido y, consiguientemente, relativo de todo sistema cognitivo. El practicante lúcido de cualquier religión o el teórico de la misma no debe experimentar ningún temor ante la acusación, durante mucho tiempo realizada con pretensión eminentemente descalificadora, de que la religión es una proyección humana, un puro constructo social. De acuerdo con nuestra exposición, no existe un solo sistema cognitivo, ni siquiera el otrora intocable de la ciencia empírica, que pueda quedar exento de la misma acusación. Por ello, si algún

trasnochado científicista pretende descalificar el discurso religioso tomando como base su carácter de construcción humana y su correspondiente relatividad, el argumento puede ser vuelto, con todo derecho, contra él.

En segundo lugar, una renuncia expresa a la convicción de que un concreto sistema simbólico tenga que ver directamente con la verdad o, menos aún, haya conseguido de algún modo atraparla. En este particular sentido, el método teológico que Berger considera plausible hoy día, un método que parte de la conjetura y la modestia puede resultar iluminador para muchas formas aún hoy excesivamente dogmatizadas de entender la epistemología. (Y, por supuesto, aunque no sea éste el momento de extenderse en ello, la teología).

En tercer lugar, reconocida la imposibilidad de un acceso directo a la verdad y de establecer un criterio estrictamente neutral de conmensuración entre sistemas rivales, habría que llegar a una identificación sincera con la idea de que la elección razonada y razonable es el único medio posible de pronunciamiento. Lo que implicaría, lógicamente, la admisión de la discusión libre y el diálogo abierto como prácticas de trascendental importancia en el ámbito epistemológico.

En definitiva, el espíritu metodológico de Berger nos orienta hacia una práctica filosófica basada en la observación atenta y profunda de la multiforme variedad de experiencias humanas a través de las cuales es posible atisbar las huellas de una verdad que trasciende las relatividades socioculturales, aunque deba partir de ellas de modo inexcusable. Proclama, por tanto, la necesidad de superar un relativismo conceptual estricto y excluyente, percibido por nuestro autor como un estrechamiento y empobrecimiento del mundo vital del hombre, y no duda en aceptar la apertura a cualquier ámbito de experiencia, incluso extrarracional, que pueda colocarnos en la anhelada senda de la verdad. No obstante, sus reflexiones -probablemente por voluntad de

coherencia con sus imperativos metodológicos- nos dejan bastante huérfanos a la hora de establecer la naturaleza esencial de esa nueva verdad epistemológica, que deberá ser comprendida a la luz de las coordenadas clarificadas en el capítulo precedente. Quizá sea esa misma decisión de no penetrar directamente en la esfera de las cuestiones epistemológicas la que le ha impedido abordar y profundizar una interesante vía que podría haberle suministrado destacados argumentos para disolver el caldo de cultivo en el que tanto el relativismo como su opuesto el objetivismo florecen. Esta vía no es otra que la asunción explícita de un modelo de racionalidad abierta desde el que los problemas referentes al conocimiento, verdad y objetividad quedan replanteados en una nueva dimensión.

4.4. Hacia una racionalidad abierta: la insoslayable fe.

Va en epígrafes anteriores hemos mostrado cómo las reflexiones de Berger nos sitúan ante la consideración de una racionalidad hermenéutica, comunicativa y práctica. Soslayábamos, entonces, de forma consciente, otro importante rasgo -íntimamente conectado con éstos- que, aquí y ahora, nos interesa resaltar especialmente: la racionalidad a la que apunta el pensamiento bergeriano es, además, abierta. ¿Qué se quiere expresar con este calificativo? Esta es la tarea que abordamos en la recta final de nuestro trabajo.

Ante todo, el carácter abierto de la racionalidad dice abandono y desmarque de una racionalidad lógico-instrumental que pretende cerrar sobre sí misma el complejo entramado del conocimiento humano. Berger es plenamente consciente de que la racionalidad humana no queda agotada en la racionalidad estrictamente científica (97). No existe en su pensamiento atisbo alguno de un cientificismo empeñado en declarar absurdos o innecesarios otros sistemas cognitivos diferentes

del científico. En este sentido, hay, pues, señales inequívocas de un evidente aperturismo mental y de una relativización de la empresa científica. El hombre ha de acometer el desentrañamiento del enigma de lo real con todas las facultades a su alcance, sin que deba menospreciarse unilateralmente ninguna de ellas.

Es preciso subrayar, sin embargo, que, a nuestro juicio, se produce en las consideraciones metodológicas bergerianas una diferenciación excesiva entre las estructuras de pertinencia propias del discurso científico por un lado, y las del filosófico o teológico por otro. Al insistir tan obsesivamente en el "agnosticismo" y la neutralidad axiológica como características irrenunciables de la praxis científica, Berger no sólo muestra conservar algunos engarces con el positivismo sino que tiende a despojar a la ciencia de su dimensión hermenéutica y su inevitable enraizamiento socio-cultural tan justa y fuertemente remarcado en su S. del C. De este modo, parecería entreverse que, mientras el discurso científico es una reflexión autónoma, objetiva y libre de valor, el resto de discursos humanos -muy singularmente el filosófico y teológico- se hallan peligrosamente infectados por la ambigüedad, subjetividad y condicionamiento sociohistórico. Quizás esto explique la existencia de algunos indicios que nos manifiestan a un Berger que -tras la estela de Kant- se siente añorante de una cierta "cientifización" de la metafísica y la teología (98).

Ahora bien, de acuerdo con los análisis precedentes, creemos que el proceso que hoy ha de ser enfatizado y que puede derivarse de una lectura detenida del conjunto de la obra bergeriana es precisamente el contrario, vale decir, debe hablarse sin complejos de una cierta "religiosización" (según los parámetros ya indicados) no sólo de la epistemología, sino del mismo discurso científico.

Es este énfasis en la "religiosización" de todo discurso

humano el que nos va a permitir referirnos con toda propiedad al advenimiento de una racionalidad abierta, en cuanto que se reconoce edificada sobre valores. Desde este peculiar punto de vista, racionalidad abierta y racionalidad axiológica se identifican(99). Quedamos, pues, confrontados con la necesidad de clarificar las coordenadas de comprensión de esta racionalidad axiológica.

En principio, es digna de ser destacada la paradoja inherente a la utilización de esta misma expresión. Razón y valor han sido tradicionalmente interpretados como términos contrapuestos. Mientras la razón y su consiguiente racionalidad se han asociado con conceptos tan respetados como neutralidad y objetividad, los valores han sido ubicados con frecuencia en el ámbito de las meras preferencias subjetivas. La consecuencia más inmediata es que una racionalidad que se precie de tal ha de hallarse por fuerza desconectada del mundo de los valores. Es este un modo de pensar del que, como hemos reiterado, ni el mismo Berger se ha despojado enteramente. Sin embargo, el conjunto de su obra nos invita a la ruptura de esta contraposición que debe ser considerada como artificial. Postular una racionalidad desgajada de una concreta forma de vida es postular un modo no humano de racionalidad. En lo que se nos alcanza, tanto nuestro acceso a la realidad como nuestro hablar argumentativamente sobre ella (y eso viene a ser finalmente la racionalidad) se produce siempre en el seno de un específico "útero social" con su universo valorativo incorporado. De esta forma ser racional, actuar racionalmente y con criterios de racionalidad no debe significar -como pretenden los partidarios de una razón lógico-analítico-formal- despojarse de los valores subyacentes, sino tomar conciencia de ellos, asumirlos y estar dispuestos a colocarlos en el crisol de la contrastación intersubjetiva.

Toda concepción cognoscitiva que se mantenga atenazada en el ideal positivístico de objetividad y racionalidad esperará

de esta contrastación una solución definitiva que resuelva las dudas acerca de la validez última de los diversos sistemas cognitivos que se presentan como alternativos. Esta esperanza debe, no obstante, considerarse infundada, puesto que se apoya en el criterio de que nos es dado alcanzar una demostrabilidad total de los principios que sostienen una determinada alternativa teórica en cualquiera de los campos del saber. Frente a esta concepción, los desarrollos bergerianos en materia de S. del C., en consonancia con la filosofía hermenéutica, tienden a reforzar la convicción de que una justificación completa es imposible. Los intentos de justificación exhaustiva quedan inmersos en la trama de una argumentación circular que no es sino la expresión manifiesta del debatido problema del "círculo hermenéutico" (100). La introducción en este círculo nos impele a asumir la ruptura de una visión del conocimiento desconectado del suelo nutricional en el que se asienta y nos hace comprender que incluso aquellos conocimientos con mayores pretensiones de objetividad, como el científico, presuponen una elección previa en favor de un modo de vida y sociedad, elección cuya validez no puede ser objeto de demostrabilidad teórica. No hay, por consiguiente, una racionalidad meramente teórica, sino incardinada siempre en un determinado mundo de valores a los que hemos accedido mediante el ejercicio de nuestra racionalidad práctica. Hablando, pues, con rigor los valores no se demuestran, sino que más bien se descubren y se muestran suscitando la adhesión o el rechazo de quienes los contemplan.

Lo cual nos da a entender que la aceptación de un determinado sistema cognitivo, paradigma o universo simbólico es, en buena medida, cuestión de "sintonía axiológica". Sintonía que, por otra parte, no debe interpretarse -según apuntábamos ya en otro lugar- de un modo estrictamente individual, pues no cabe ignorar que es en el seno de un orden social específico, con sus peculiares mecanismos legitimadores, donde hemos aprendido a apreciar unos valores concretos en

detrimento de otros. Existen, por tanto, unas "asunciones axiológicas" previas que se encuentran a la base de nuestras preferencias por un determinado modelo de interpretación de la realidad, sea en el orden religioso, epistemológico, estético o científico. De donde se desprende que el intento de alcanzar una legitimación racional para cualquier discurso desemboca siempre en un punto-límite en el que no cabe el recurso a un argumento contundentemente demostrativo. Es en ese preciso momento cuando entra en juego lo que, en el caso de la religión, Berger ha denominado "el imperativo herético" y lo que, en relación a otras variantes del discurso, algunos autores han interpretado como un "salto" que sigue las pautas de lo que sucede en la preferencia por uno u otro de los modelos estéticos alternativos (101).

Este "salto" que, en algunos aspectos, suscita concomitancias con el célebre "salto de la fe", no debe descalificarse, sin embargo, como una actitud meramente irracional. Es cierto que puede darse y Berger lo ha captado con suma lucidez) un "salto" eminentemente irracional como el que se produce, por ejemplo, en la adopción de un modelo deductivo en teología o el que se lleva a cabo en cualquier ámbito de conocimiento cuando se adoptan posiciones cerradamente dogmáticas. Pero el "salto" postulado por Berger en el terreno específicamente religioso se sitúa en otras coordenadas completamente diferentes.

Nuestro autor nos invita a considerar y analizar razonablemente las diversas alternativas, a sopesar cuáles son las que encajan con la experiencia humana en su más profundo y amplio sentido, a privilegiar aquellas que se muestran compatibles con las aportaciones de la ciencia. Sólo después de este largo proceso es cuando ha de realizarse la opción que será, de esta manera, fruto no de una decisión arbitraria, sino del ejercicio responsable de la racionalidad práctica. Es precisamente a una elección de estas características a la que en otros lugares de nuestro trabajo

nos hemos referido como una *elección razonada y razonable*. Lo que no nos impide reconocer que no se trata, desde luego, de una *razonabilidad total*, sino de una *suficiente y modesta razonabilidad* o, como alguien ha dicho más provocativamente, de una *"razonable irracionalidad"* (102).

Sin olvidar que, siguiendo la idea del papel ejemplarizador que, a nuestro juicio, representa el discurso religioso, es un tipo semejante de *elección* el que ha de ejercitarse también en el momento de pronunciarse en favor de alguno de los paradigmas epistemológicos, estéticos o científicos en pugna. Lo que nos lleva una vez más a asumir que el conocimiento humano, en cualquiera de sus variedades, se halla inevitablemente transido de una cierta dosis de irracionalidad, admitida incluso por un hombre tan poco sospechoso de veleidades irracionalistas como el mismo Popper, de quien Anthony O'Hear afirma:

"Karl Popper sostiene que la aceptación de una actitud racional en relación al conocimiento y la experiencia no es en sí misma racionalmente defendible sino que requiere una *elección irracional*, posiblemente una *elección ética*" (103).

De igual modo, si algo aparece suficientemente claro a través de una exploración detenida del pensamiento bergeriano es que toda *cosmovisión* o universo simbólico se afirma y cree, no se demuestra. Este carácter indemostrable y no traslúcido de las cosmovisiones hace que funcionen, en último extremo, como *creencias* (104). Nos encontramos, pues, con una *insoslayable fe* en el trasfondo de toda adhesión por un específico sistema cognitivo y normativo. De ahí que sea pertinente hablar no simplemente de una *racionalidad axiológica*, sino incluso de una *racionalidad fiducial*.

Conviene explicitar ya desde ahora que no nos estamos refiriendo a una *fe* entendida en el sentido estrictamente

religioso, sino a una actitud básica frecuentemente enfatizada por autores de muy diversos talantes y latitudes. Actitud sustantiva y esencial a la que, más o menos directamente, han aludido algunos de nuestros más importantes pensadores. Bastaría recordar a este respecto la ya clásica invocación orteguiana a las creencias como convicciones fundantes e indiscutibles, perfectamente diferenciables de las meras ideas(105), o la insistencia zubiriana en la necesidad de una re-ligación otorgadora de un engarce básico con la realidad que la racionalidad puramente lógica y conceptual se muestra incapaz de proporcionar(106).

Pues bien, lo que pretendemos destacar aquí es que también en Berger late la profunda convicción de que necesitamos unos engarces básicos con la realidad. Y esta necesidad es tan apremiante que -de no verse satisfecha- puede conducirnos a los terrores angustiosos de la anomia. No es habitual, sin embargo, desembocar en esta situación extrema porque, normalmente, la identificación con un determinado universo simbólico proporciona ese engarce o re-ligación que el ser humano tan afanosamente busca. Es posible afirmar, entonces, que los universos simbólicos realizan una función similar a esas creencias orteguianas en las que gustosa y confortablemente nos instalamos (las más de las veces de modo inconsciente) y sobre las que levantamos el edificio completo de nuestras complejas construcciones intelectuales.

Desde una perspectiva semejante -y recurriendo ahora a las categorías de la hermenéutica simbólica- los universos bergerianos podrían ser asimismo re-interpretados como el "mito subyacente" tras cada discurso que se autoproclama exclusivamente racional(107). Lo que confirmaría de nuevo la improcedencia de apoyar la validez de un modelo estrictamente analítico-formal de racionalidad.

La postulación explícita de este enraizamiento axiológico y

fiducial de la racionalidad no se halla, empero, exenta de problemas. Si la fe y los valores subyacentes juegan un decisivo papel en los mismos fundamentos del conocimiento humano, si el recurso a la contrastación directa con la realidad no puede ser utilizado, si no es posible invocar un criterio pragmático que nos saque de dudas definitivas, ¿cómo no sucumbir a la tentación de que cualquier conocimiento es igualmente aceptable o rechazable? ¿No nos vemos así finalmente conducidos a un relativismo extremo y paralizante? Tales son algunas de las inquietantes cuestiones que pueden ser formuladas desde un esquema epistémico objetivista para el que la aceptación de una racionalidad apoyada en valores y creencias equivale a la identificación con las posiciones relativistas.

Ya hemos indicado, no obstante, cómo, en el ámbito religioso, Berger no concede la misma credibilidad a las diferentes opciones. Es más, descarta de hecho los modelos deductivo y reductivo para apostar claramente por una teología de carácter inductivo.

¿Qué razones le mueven en último término a actuar así? He aquí una pregunta de no fácil respuesta para cuya aclaración podemos realizar algunas pertinentes observaciones. Ante todo, esta actitud bergeriana deja traslucir el convencimiento de que el discurso teológico posee sus criterios específicos de decidibilidad. No es, en consecuencia, algo sometido al arbitrio subjetivo de cada persona. Es verdad que Berger no nos ha proporcionado una relación pormenorizada acerca de cuáles sean los criterios relevantes de justificación en el campo de la religión, pero sus reflexiones en ese terreno nos permiten establecer un paralelismo innegable con algunas consideraciones de Mary Hesse de las que se sigue que los criterios de justificación para la creencia religiosa y para la creencia en cualquier ideología secular deben ser holísticos y estrechamente relacionados con la propia sociedad e historia(108). Los sistemas religiosos que persigan

una cierta convalidación racional intersubjetiva han de respetar, además, una coherencia interna y han de intentar ser fieles a la experiencia humana entendida en su más amplio sentido.

Pero la existencia de estos criterios y constricciones no debe hacernos olvidar que, cuando de sistemas religiosos se trata, la ausencia del criterio pragmático y la imposibilidad del recurso al éxito en la predicción y el control de los fenómenos hace más difícil alcanzar un consenso universalmente compartido y dilucidar cuál de los paradigmas rivales es el más aceptable. Ello explica la pluralidad de alternativas y la dificultad de acceder a un paradigma común, dificultad que, si nos hacemos eco de los recientes desarrollos de la filosofía de la ciencia, no es tampoco ajena a las mismas disciplinas científicas. Parece, pues, claro que, a la hora de pronunciarse por un determinado modelo, no todas las alternativas son igualmente aceptables (con lo que descartamos el relativismo radical del "todo vale") ni existe una sola que se constituya como la única merecedora de un asentimiento racional (con lo que abandonamos el viejo sueño objetivista de dar con la interpretación últimamente correcta). Nos vemos de este modo inevitablemente comprometidos a realizar una elección razonable entre las varias alternativas que se presentan con suficientes argumentos de credibilidad. Y al efectuar esta elección estamos ejercitando un acto de decisión fruto no de una aséptica y neutral racionalidad instrumental, sino de una racionalidad abierta asentada en nuestras más profundas convicciones personales.

Así lo ha visto muy bien Gaede cuando, al referirse al problema de la verdad en la obra bergeriana argumenta lo siguiente:

"Lo que sugiere todo esto es no sólo la relatividad de etiquetas como la deducción y la reducción, sino también la consideración de que tales métodos son

relativos a sus amarras metafísicas. Nos recuerda que no podemos afrontar el problema de la verdad -sea en un nivel sociológico o teológico- en un vacío de presupuestos, sin relación a la verdad que buscamos. Por el contrario, en nuestra búsqueda de comprensión debemos necesariamente asumir algo de la comprensión que perseguimos. De ahí que la cuestión candente que siempre intriga al lector es: ¿Qué verdades asumidas consciente o inconscientemente subyacen tras las afirmaciones de este autor?" (109).

Este significativo texto en el que se subraya la presencia de unas "amarras metafísicas", la imposibilidad de un vacío de presupuestos, la existencia de verdades subyacentes en cualquier intento de comprensión del mundo contribuye a situar en un destacado primer plano la pertinencia de una racionalidad axiológica y fiducial. Refuerza asimismo el sentido de la afirmación sostenida por Barnes/Bloor según la cual, en última instancia, el relativismo sólo se vence con la fe (110).

Pero, a diferencia de ellos, que realizan esa afirmación con un afán netamente descalificador y con el propósito de justificar la necesidad de asumir un relativismo conceptual estricto que no recurra a la fe como solución de ninguna disputa epistemológica, nosotros pretendemos reivindicarla en su dimensión positiva, es decir, como "invitación a re-establecer las orgullosas epistemologías racionalistas sobre las irracionales pistemologías (de pistema: creencias) camufladas" (111). Ha de quedar bien claro, no obstante, que no nos estamos refiriendo a una fe fanatizada e impositiva, sino dialogante y abierta, dispuesta a ofrecer y proponer sus razones aunque se reconozca sabedora de la intrínseca inestabilidad del suelo en el que se asienta.

Desde este punto de vista, puede hablarse con suficiente fundamento de la emergencia de una nueva modalidad de

relativismo entendido como co-relacionalidad de mundo y hombre al encuentro(112). Si todo es en el mundo humano interpretación y valoración queda enteramente desacreditada la pretensión de un acceso no mediado a la realidad y la viabilidad de cualquier esquema epistemológico cerradamente objetivista. Se afianza, por el contrario, la convicción de que el conocimiento humano se realiza desde una concreta forma de vida que no es posible obviar. En este peculiar sentido ha de reconocerse irremediablemente relativo o, mejor aún, co-relativo a unas determinadas asunciones y supuestos. Pero este insoslayable co-relativismo -percibido como un terrible fantasma a desterrar desde una óptica positivista- ya no es contemplado en el esquema hermenéutico-comprensivo (en el que creemos que el pensamiento bergeriano se inscribe) como una lacra, sino como condición ineludible del modo humano de conocer. Se trata, por tanto, de admitir de manera explícita la precariedad, limitación, contingencialidad y relacionalidad inherente a todo conocimiento auténticamente humano que, de forma paulatina experimenta el trance de una progresiva "des-teomorfización"(113).

Ahora bien, la aceptación de esta situacionalidad y relacionalidad del conocimiento no significa, ni mucho menos que Berger apueste por un relativismo cognitivo extremo y perturbador. Es cierto que su pensamiento nos abre a un ensanchamiento de la comprensión de la racionalidad, pero no hasta el extremo de aceptar como racional cualquier conjunto de normas establecidas desde los propios patrones de lo racional o irracional que maneje una cultura. Su posición no es, pues, asimilable a la de los representantes de lo que, de un modo genérico, podemos calificar de "anarquismo epistemológico"(114), los cuales serían mucho más flexibles a la hora de establecer los criterios de demarcación entre lo racional e irracional.

Las diferencias entre ellos son también patentes en el

talante de fondo con el que se afronta la cuestión de la verdad. Mientras que en Berger y la tradición hermenéutico-comprensiva sigue siendo de trascendental importancia la búsqueda y exigencia de una verdad con vocación universal, en los que se autoproclaman relativistas hay un claro reduccionismo (que no parece plantearles excesivas preocupaciones) de la verdad a la convención más o menos útil de cada momento. De ahí la conexión de este movimiento con el pragmatismo anglosajón (115).

Generalizando más la perspectiva podríamos afirmar lo siguiente: entre los variados participantes que hoy nos ofrece el debate filosófico en torno a la cuestión de la racionalidad y el relativismo es posible diferenciar dos grandes paradigmas globales. Hay quienes no admiten la vieja racionalidad racionalista, cartesiana, absolutista, abstractificada y asépticamente neutra, con su correspondiente modelo de verdad y objetividad, pero siguen preconizando la necesidad de una nueva racionalidad, aunque se vean obligados a reconocer que ésta debe ser relacional, hermenéutica, comunicativa y práctica. En el fondo, diría Rorty, pretenden seguir siendo, a su manera, sistemáticos.

En contrapartida, hay otros que, más o menos explícitamente, asumen el juego nietzscheano de las "ficciones". La verdad queda para ellos convertida en simple justificación social de la creencia, en aquello que resulta más conveniente creer o en un determinado juego lingüístico válido durante un determinado espacio y tiempo. Se declaran relativistas antiobjetivistas y persiguen simplemente lo que el mismo Rorty denomina un discurso edificante (116).

Entre estos dos modelos epistémicos que se presentan como alternativa al paradigma objetivista de racionalidad, los planteamientos y el talante bergeriano se muestran, según hemos podido apreciar, claramente alineados con el primero de ellos. Lo que no impide reconocer, como también hemos

subrayado, que ciertas implicaciones derivadas de su S. del C. produzcan una primera impresión de que Berger se escora peligrosamente hacia posiciones estrictamente relativistas.

Descartada esa inicial tentación, podemos declarar finalmente que ha sido a través de la profundización en la obra bergeriana -tanto de lo que explícitamente dice, como de lo que, al menos a nosotros, nos sugiere lo que dice- como hemos arribado a una expresa tematización del problema del relativismo epistemológico y a una progresiva toma de conciencia de que tal problema sólo puede ser debidamente afrontado desde unos nuevos supuestos ontológicos y epistemológicos, así como de una diferente comprensión de la racionalidad humana que supere los estrechos márgenes en que ésta había quedado encerrada.

4.5. Conclusiones.

Comenzábamos este capítulo con la pretensión de clarificar la relación que cabe establecer entre pensamiento bergeriano y relativismo. Estos son -a modo de balance conclusivo- los principales resultados a los que hemos accedido:

1. El pensamiento bergeriano dirige nuestro interés a la consideración de diversas modalidades de relativismo. En primer lugar, un cierto relativismo conceptual derivado de la comprensión de los universos simbólicos como esquemas perceptivos desde los que captamos el mundo; en segundo lugar, un relativismo cultural que se expresa en la pluralidad de órdenes sociales humanos construidos por el hombre; por último, un relativismo antiabsolutista empeñado en subrayar la intrínseca limitación del conocimiento humano y su dimensión ineludiblemente selectiva y perspectivística.

2. Es la primera de estas tres modalidades de relativismo

la que preocupa realmente a nuestro autor. De ahí su empeño en buscar pistas de superación para un relativismo conceptual que se muestre dispuesto a asumir la estricta inconmensurabilidad entre esquemas conceptuales diferentes, la inexistencia de principios o criterios de racionalidad universalmente válidos y la impertinencia o improcedencia de la pregunta por la verdad.

3. Berger no se plantea explícitamente la cuestión de la inconmensurabilidad. Ello no es óbice para que nos sintamos legitimados a afirmar que el concepto bergeriano de universo simbólico presenta importantes concomitancias con la idea oliveriana de marco conceptual y que la profundización de este paralelismo nos conduce a la percepción de que la obra bergeriana se identifica con una inconmensurabilidad moderada entendida como "suficiente dificultad de comunicación entre universos simbólicos alternativos" pero no con la inconmensurabilidad radical que acepta el total enclaustramiento en el seno de la propia constelación cultural.

4. La concepción bergeriana de la racionalidad emerge como una posición intermedia entre dos extremos igualmente perniciosos: por un lado, un universalismo formal y vacío, desgajado de todo específico contexto social; por otro, un relativismo extremo, atrapado en el estrecho marco de sus redes categoriales. Equidistante de ambas actitudes, Berger apuesta por una razón simultáneamente universal y local que se reconoce, además, como hermenéutica, comunicativa y práctica.

5. El mundo de la religión aparece en el conjunto del pensamiento bergeriano como un ámbito privilegiado para analizar lo que sucede en cualquier sistema cognitivo cuando es sometido a los embates de la relativización. Los

análisis de Berger muestran con claridad que es pertinente la pregunta por la verdad tras los desafíos provenientes de la S. del C. Sin embargo, no cualquier tipo de discurso teológico es posible. Nuestro autor rechaza con diferentes argumentos los modelos deductivo y reductivo y manifiesta su opción preferencial por una teología inductiva que tiene en el método antropológico y en el encuentro y confrontación de las diversas tradiciones dos de sus pilares fundamentales.

6. Al igual que la religión, también la filosofía ha sido duramente desafiada por la S. del C. De ahí nuestro interés en tomar el discurso teológico como referencia paradigmática para otras variantes de discurso, singularmente el epistemológico. Esta ejemplaridad metodológica nos permite hablar del surgimiento de una nueva epistemología estrechamente ligada a los condicionamientos socio-históricos, en tensión esencial a la verdad, dispuesta a superar todo etnocentrismo, abierta a la plenitud de la experiencia humana y consciente de la necesidad de efectuar una elección razonable entre las diferentes opciones alternativas.

7. Los esfuerzos bergerianos por desmarcarse de las notas más características del relativismo conceptual estricto no pueden, pues, ser negados. Subsiste, no obstante, en su pensamiento un cierto déficit argumentativo debido, en buena parte, a su pertinaz rechazo en abordar las consideraciones filosóficas oportunas que le hubieran ayudado a sofocar el caldo de cultivo en el que la polémica objetivismo/relativismo ha tenido tradicionalmente su asentamiento.

8. Una vía privilegiada y particularmente sugerente para la disolución de esta vieja polémica es la asunción explícita de un modelo de racionalidad abierta que se

presenta como una alternativa netamente diferenciada de una razón lógico-instrumental, típica de los esquemas positivístico-objetivistas, y de la pura y simple irracionalidad en la que inexorablemente desembocan los relativistas más radicales.

9. El intento de clarificar las coordenadas de comprensión de esta racionalidad abierta nos lleva en primer lugar a entenderla como una racionalidad axiológica que se sabe edificada sobre valores. Desde esta perspectiva, ser racional y actuar racionalmente no significa ya despojarse de los valores subyacentes en toda actitud vital (también intelectual), sino tomar conciencia de ellos, asumirlos y estar dispuestos a colocarlos en el crisol de la contrastación intersubjetiva.

10. La racionalidad abierta y axiológica deviene, finalmente, racionalidad fiducial. La adhesión a una determinada cosmovisión, universo simbólico o paradigma epistémico es, en última instancia, un acto de confianza que descansa en convicciones personales, en asunciones y supuestos que no es posible demostrar, sino mostrar. De ahí que debemos referirnos a una insoslayable fe como actitud básica de nuestro engarce esencial con la realidad. Aparece así una inevitable co-relacionalidad hombre/mundo que no ha de ser vista como lacra y menoscabo, sino como la más significativa expresión de la intrínseca contingencialidad de la condición humana.

NOTAS

CAPITULO 1º

1. La expresión está tomada de R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, Blackwell, Oxford 1983, pág. 85-
2. P. RICOEUR se refiere ya en 1965 a Marx, Nietzsche y Freud como "filósofos de la sospecha". Cfr. su obra *De l'interprétation: une essai sur Freud*. Nosotros citamos la edición inglesa: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press 1970, pág. 35-
3. Cfr. J. DERRIDA, *Positions*, Minuit, Paris 1972. Trad. castellana: *Posiciones*, Pretextos, Valencia.
4. Para una visión panorámica del pensamiento de A. ORTIZ-ÖSES puede consultarse con provecho el número monográfico que le dedica la revista *Anthropos* nº 57, Enero 1986-
5. Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, 1979. Trad. castellana: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983-
6. J. HABERMAS explicita esta relación en su obra *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1968. Trad. castellana: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982-
7. Véase como ejemplo ilustrativo la interesante obra de C. GEERTZ, *The interpretation of Cultures*, Basic Book, New York 1973. Trad. castellana: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1988-
8. Hacemos aquí especial mención a los recopilados por B. WILSON, *Rationality*, Blackwell, Oxford 1970 y M. HOLLIS-S. LUKES *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982-
9. La expresión nos la sugiere F. JARAUTA, *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia 1986, pág. 49-
10. M. GARCIA MORENTE en su conocida obra *Lecciones preliminares de Filosofía*, Losada, Buenos Aires 26ª ed. 1985 págs. 59-71, subraya con particular énfasis la importancia de la filosofía de Parménides.
11. Cfr. G.S. KIRK- J.E. RAVEN- M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 2ª ed. 1987, nº 194-196.
12. Un breve y provechoso informe del sentido e interpretaciones de la teoría protagórica del "homo mensura" puede verse en *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*, Orbis, Barcelona 1984, págs. 17-39.
13. C. RAMNOUX en *Historia de la Filosofía*, Vol. 2, *La Filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid 5ª ed. 1977, pág. 35-

14. Ibidem.
15. De esta convencionalidad se derivará como fruta madura el relativismo axiológico: el valor no es algo objetivo, sino que es "puesto" por la sociedad.
16. C. RAMNOUX en *Historia de la Filosofía*, Vol. 2, La Filosofía griega, pág. 37.
17. Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 1977, Tomo I, pág. 103.
18. J. HIRSCHBERGER por ejemplo en su ya clásica *Historia de la Filosofía*, Vol. I, Herder, Barcelona 13ª ed., 1985, pág. 75, dice textualmente: "Pero los sofistas jamás han filosofado con entera verdad. La apariencia y la palabra han significado para ellos más que la esencia y el ser".
19. Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Vol. I, págs. 76 y ss.
20. Esta es la perspectiva enfatizada a través del sugerente ensayo de V. GÓMEZ PIN, *De "usía" a "manía"*, Anagrama, Barcelona 1972.
21. Met. I, 2; 1003 a 33.
22. Aludimos aquí implícitamente al denominado "idealismo de la significación", representado, entre otros, por J. P. SARTRE que viene en el fondo a sostener: "No existen en ningún orden valores absolutos a los que el hombre deba doblegarse; nada hay que se imponga a su pensar y a su querer, por lo que la mejor definición que del hombre cabe dar es la que lo caracteriza como libertad creadora de todos los valores y del "mundo" en que ellos se organizan". L. CUELLAR, *El hombre y la verdad*, Herder, Barcelona 1981, pág. 96.
23. Nos referimos al sentido foucaultiano de episteme, en cuanto búsqueda de las invariantes categoriales que proporcionan razón y orden a las cosas y al lenguaje en el interior de una época determinada.
24. Entendemos aquí el término objetivismo en el sentido que le atribuye R. J. BERNSTEIN. "Por objetivismo entiendo la convicción básica de que hay o debe haber algo permanente una matriz o estructura ahistórica a la cual últimamente apelamos para determinar la naturaleza de la racionalidad conocimiento, verdad, realidad, bondad o justicia". *Beyond objectivism and relativism*, pág. 8.
25. Ibidem.
26. Cfr. P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, F. C. E., México 1954.

27. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Vol. I, pág. 509.
28. *Ibidem*.
29. *Ibidem*.
30. Seguimos refiriéndonos al sentido foucaultiano de episteme mencionado en la nota 23.
31. Cfr. GARCIA MORENTE, *Lecciones preliminares de Filosofía*, pág. 118.
32. La centralidad del hombre en el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna ha sido señalada en nuestro medio por MARDONES/URSUA. Cfr. *Filosofía de las Ciencias humanas y sociales*, Fontamara, Barcelona 2ª ed. 1983, pág. 18.
33. Cfr. GARCIA MORENTE, *Lecciones preliminares de Filosofía* pág. 120.
34. Pretendemos diferenciar aquí la subjetualización, entendida como la progresiva ascendencia y centralidad del sujeto cognoscente, de la subjetivización en su sentido más peyorativo tradicionalmente asociado con el relativismo subjetivista.
35. Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 16.
36. Así lo reconoce por ejemplo F. JARAUTA, *La crisis de la razón*, pág. 47.
37. En las diversas historias de la filosofía es habitual calificar a Hume como escéptico. Cfr. a modo de ejemplo, *Historia de la Filosofía*, Vol. 6, *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, siglo XXI, Madrid 8ª ed. 1985, pág. 256.
38. Cfr. H. J. DE VLEESCHAUWER, *Historia de la Filosofía*, Vol. 7, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, siglo XXI, Madrid, 7ª ed. 1984, pág. 204.
39. Citado por D. SANCHEZ MECA, *Aproximación a la Filosofía*, Salvat, Barcelona 1982, pág. 37.
40. La idea nos la sugiere X. ZUBIRI, aunque él se refiere más concretamente al positivismo, pragmatismo e historicismo. Cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 8ª ed. 1981, pág. 18.
41. E. TRIAS ha visto bien que la superación del relativismo ha de lograrse no tanto por su resolución, sino por la disolución de su caldo de cultivo. Cfr. *Teoría de las Ideologías*, Península, Barcelona 2ª ed. 1975, pág. 79.

42. Cfr. P. BERGER/T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City, New York 1966. Trad. castellana: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 4ª ed. 1976, pág. 16. (En lo sucesivo citaremos siempre por esta edición).
43. *Ibidem*.
44. Esa es, al menos, la opinión de A. 1220 recogida por J.M. GONZALEZ GARCIA en *La Sociología del Conocimiento, hoy*, Ediciones del Espejo, Madrid 1979, pág. 381.
45. Para cerciorarse de la validez de este aserto basta recorrer la breve historia de la disciplina que BERGER/LUCKMANN exponen en la Introducción de *La construcción social de la realidad*.
46. BERGER/LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, pág. 17.
47. No por casualidad en el análisis histórico del término *Ideología*, Mannheim sitúa como fuente del error la teoría de los "Idola" de Bacon. Cfr. K. MANNHEIM, *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid 2ª ed. 1966, págs. 113-115.
48. BERGER hace frecuentes alusiones en su obra a este texto de Pascal. Véase, a modo de ejemplo, *La construcción social de la realidad*, pág. 18.
49. Cfr. *La construcción social de la realidad*, págs. 20-21.
50. Además de las obras de M. SCHELER y K. MANNHEIM hemos utilizado como referencia básica para este estudio las aportaciones de BERGER/LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, págs. 21-27; GONZALEZ GARCIA, *La Sociología del Conocimiento, hoy*, capítulos 1º y 2º; W. STARK, *Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1958, 1ª parte.
51. Cfr. *La construcción social de la realidad*, pág. 22.
52. Véase M. SCHELER, *Sociología del saber, Siglo Veinte*, Buenos Aires 1973, págs. 71-72.
53. Precisamente, según SCHUTZ, la característica más importante del mundo cotidiano es la de ser presupuesto. Cfr. la Introducción de M. NATANSON a la obra de A. SCHUTZ, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
54. M. SCHELER, *Sociología del saber*, pág. 72.
55. Así opina GONZALEZ GARCIA, *La Sociología del Conocimiento, hoy*, pág. 58.
56. *La construcción social de la realidad*, pág. 25.

57. K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, London 1936. Trad. castellana: *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid 2ª ed. 1966. (Nosotros citaremos por esta edición).
58. Enfatizamos de esta manera las dos primeras dicotomías señaladas por GONZALEZ GARCIA en *La Sociología del Conocimiento*, hoy, pág. 69.
59. Para una apreciación más completa de las analogías y diferencias entre la ideología particular y la total puede consultarse directamente a MANNHEIM, *Ideología y Utopía*, págs. 107-111.
60. Cfr. *Ideología y Utopía*, pág. 131.
61. Op. cit., págs. 342-344.
62. GONZALEZ GARCIA en *La Sociología del Conocimiento*, Hoy, págs. 129-138, se refiere más pormenorizadamente a algunos de ellos.
63. Sin embargo, es posible encontrar afirmaciones de MANNHEIM que aseguran que el análisis de la base social en que surgen las ideas y su validez son dos problemas diferentes: "No necesitamos considerar como fuente de error el que todo pensamiento esté así arraigado". *Ideología y Utopía*, pág. 134.
64. Cfr. GONZALEZ GARCIA, *La Sociología del Conocimiento*, hoy, págs. 150-161.
65. Op. cit., págs. 161-162.
66. Op. cit., pág. 164. Para una visión más amplia de la opinión de SCHAFF sobre Mannheim pueden consultarse: ADAM SCHAFF, *Sociología e ideología*, A. Redondo Editor, Barcelona 1961. IDEM, *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Ariel, Barcelona 1973. IDEM, *Historia y verdad*, Grijalbo, México 1974.
67. Cfr. GONZALEZ GARCIA, *La Sociología del Conocimiento*, hoy, págs. 165-166.
68. Véase la nota 24 de este mismo capítulo.
69. Así lo ha visto por ejemplo G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986, págs. 9 y ss.
70. Además de los ya citados en la nota 8, podemos mencionar el volumen colectivo editado por J. MEILAND/M. KRAUSZ, *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press London 1982.
71. Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 16.

72. Op. cit., pág. 17.
73. Op. cit., pág. 19.
74. Véase la nota 41 de este mismo capítulo.
75. El papel de Nietzsche como crítico definitivo de la tradición moderna y portaestandarte cualificado de nuevos modos de pensamiento ha sido subrayado por diferentes autores. En nuestros medios, puede leerse con provecho a este respecto el artículo de F. JARAUTA "De la razón clásica al saber de la precariedad" en La crisis de la razón, págs. 47-60.
76. Op. cit., pág. 50.
77. Ibidem.
78. F. NIETZSCHE, "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral", en El libro del filósofo, Taurus, Madrid 1974, pág. 91.
79. Cfr. E. FINK, La filosofía de Nietzsche, Alianza, Madrid 1976 pág. 39.
80. Las preguntas nos las sugiere la lectura detenida de la visión panorámica que ofrece R. J. BERNSTEIN en Beyond objectivism and relativism.
81. L. CUELLAR, El hombre y la verdad, Herder, Barcelona 1981, pág. 277.
82. No se pretende, por supuesto, una enumeración e investigación exhaustiva, sino una selección significativa que nos introduzca adecuadamente en los temas nucleares de la problemática relativista.
83. El concepto de "inconmensurabilidad" -tan manejado hoy en los medios intelectuales- se ha difundido básicamente a partir de la obra de T. S. KUHN, La estructura de las Revoluciones científicas, F. C. E., México 1971 (original de 1962) P. FEYERABEND, Adiós a la razón, Tecnos, Madrid 1984, pág. 54, reivindica la primacía de su uso antes que Kuhn.
84. P. WINCH, "Understanding a primitive society", en American Philosophical Quarterly, n° 1 1964, págs. 307-324. Este mismo artículo se encuentra también en B. WILSON, Rationality, pág. 78-112. Nosotros utilizaremos siempre esta edición.
85. Cfr. la confrontación entre P. WINCH y I. C. JARVIE en R. BÜRGER/F. CIOFFI, La explicación en las ciencias de la conducta, Alianza, Madrid 1974, pág. 183.
86. P. WINCH, Ciencia social y Filosofía, Amorrortu, Buenos Aires 1971, pág. 45.

87. IDEM, "Understanding a Primitive Society", pág. 98.
88. Aunque no sea utilizada por P. WINCH, tal expresión se encuentra, sin embargo, en el trasfondo de sus afirmaciones. Cfr. *Beyond objectivism and relativism*, pág. 28.
89. P. WINCH, "Understanding a Primitive Society", pág. 81.
90. Cfr. BÖRGER/CIOFFI, *La explicación en las ciencias de la conducta*, pág. 186.
91. Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 141 y ss.
92. Cfr. BÖRGER/CIOFFI, *La explicación en las ciencias de la conducta*, pág. 188.
93. P. WINCH, *Ciencia social y Filosofía*, pág. 106.
94. *Ibidem*.
95. Los paralelismos que pueden establecerse entre CC.NN. y CC.SS. a la luz de la "filosofía post-empiricista de la ciencia" han sido particularmente enfatizados por M. HESSE. Cfr. *Beyond objectivism and relativism*, pág. 33.
96. Las diversas formas de relativismo están atadas constantemente a la idea objetivista de que si no hay algo que nos asegure indubitadamente y sin ambigüedad qué sea lo real y verdadero estamos en la arbitrariedad. Ese es precisamente el atavismo que debemos superar.
97. BÖRGER/CIOFFI, *La explicación en las ciencias de la conducta*, pág. 186.
98. *Op. cit.*, pág. 189.
99. P. WINCH, "Understanding a Primitive Society", pág. 106.
100. *Op. cit.*, pág. 107.
101. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960. Trad. castellana: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977. (Citaremos siempre esta edición).
102. Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 113.
103. *Op. cit.*, págs. 115 y ss.
104. Cfr. *Verdad y Método*, pág. 567.
105. R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 125.

106. El estudio gadameriano del prejuicio puede seguirse en *Verdad y Método*, págs. 331-378.
107. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 134.
108. *Op. cit.*, pág. 137.
109. Cfr. *Verdad y Método*, págs. 372-377.
110. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 144.
111. Cfr. LUIS GARAGALZA, *La hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer, H.G. Gadamer y G. Durand*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Deusto 1987, págs. 462-463.
112. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 154.
113. Para una adecuada ubicación de Gadamer y Winch en la tradición comprensiva de las CC.SS. puede leerse con provecho "Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Nota histórica de una polémica incesante", en J.M. MARDONES/N. URSUA, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Fontamara, Barcelona 2ª ed. 1983, págs. 15-38.
114. La denominación se debe a MARY HESSE. Cfr. *Beyond objectivism and relativism*, pág. 235, nota 32.
115. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962. Trad. castellana: *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México 1971.
116. Este breve resumen del proceso de desarrollo científico que se expone ampliamente en la obra de KUHN puede encontrarse en *Beyond objectivism and relativism*, pág. 21.
117. Cfr. el interesante trabajo de B. BARNES, "T.S. Kuhn", en la compilación de Q. SKINNER, *El retorno de la Gran Teoría en las Ciencias Humanas*, Alianza, Madrid 1988, págs. 86-101. Para una profundización de las perspectivas barnesianas sobre Kuhn puede consultarse asimismo B. BARNES, *T.S. Kuhn y las ciencias sociales*, F.C.E., México 1986.
118. La importancia decisiva de los valores en la elección de una teoría se halla especialmente tematizada y explicitada en "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría", conferencia recogida en T.S. KUHN, *La tensión esencial*, F.C.E., México 1982, págs. 344-364.
119. Cfr. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 56-57.
120. El mismo Kuhn se ha ocupado de efectuar algunas precisiones. Cfr. "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed formalism", en *Erkenntnis* 10 (1976), págs. 190-191.

121. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 82.
122. Op. cit., pág. 84.
123. Op. cit., pág. 86.
124. Cfr. B. BARNES, "T.S. Kuhn", en *El retorno de la Gran Teoría en las Ciencias Humanas*, págs. 99-100.
125. En *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. IV Trad. castellana como libro de bolsillo en Ariel, Barcelona 1974. Conviene reseñar, para evitar confusiones, que, además de este artículo de 1970, existe un libro titulado *Tratado contra el método* (original de 1975) editado en castellano por Tecnos, Madrid 1981. En las presentes consideraciones nos referimos siempre al artículo "Contra el método", citando la versión castellana de Ediciones Orbis, Barcelona 1984.
126. Adjetivos similares a éstos utiliza A. PEREZ DE LABORDA, *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Ed. Encuentro, Madrid 1983, pág. 226.
127. Cfr. P.K. FEYERABEND, "Contra el método", pág. 12.
128. Op. cit., pág. 23.
129. Op. cit., pág. 24.
130. Op. cit., pág. 25.
131. Op. cit., pág. 26.
132. Op. cit., pág. 16.
133. Op. cit., pág. 32.
134. P.K. FEYERABEND, *Por qué no Platón*, Tecnos, Madrid 1985, pág. 66.
135. Op. cit., págs. 66-74.
136. Este significativo texto de M. CRUZ resume adecuadamente algunas de las ideas básicas del artículo de P.K. FEYERABEND, "En camino hacia una teoría del conocimiento dadaísta", en *Por qué no Platón*, págs. 57-147.
137. Véase nota 5 de este mismo capítulo.
138. Cfr. R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983, pág. 20.
139. Op. cit., pág. 15.

140. Véase de modo muy particular el epígrafe 1 del Capítulo VII de la obra citada, significativamente titulado "De la Epistemología a la Hermenéutica".
141. Se trata de una definición reiterada por Rorty en diversos momentos. Véase por ejemplo, op. cit., pág. 18.
142. Op. cit., pág. 162.
143. La cita nos la ofrece J. IBÁÑEZ que en EL PAÍS (2-7-1987) afirma textualmente: "Atravesando las discontinuidades, espacial entre las ciencias y temporal entre los paradigmas de cada ciencia, Serres descubre estilos de pensamiento: los sedentarios, para los que saber es dominar y se trata de reducir las desviaciones; los nómadas, para los que saber es vagar y se trata de amplificarlas.
144. R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971, pág. 5.
145. Podemos considerar el ensayo de J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, París 1979, como el punto central de referencia. Hay traducción castellana: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid 1984.
146. Cfr. G. VATTIMO/P. A. RÖVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983. Trad. castellana: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1988.

CAPITULO 2º

1. Esa es la opinión de R.GARCIA COTARELO en el prólogo de la traducción castellana de la obra de BERGER/KELLNER, *Sociology Reinterpreted* (La reinterpretación de la Sociología, Espasa-Calpe, Madrid 1985, pág.16).
2. Cfr. por ejemplo P.L.BERGER, *Introducción a la Sociología*, Limusa, México, 4ª ed., pág.9. Una observación semejante puede encontrarse en el prefacio de *La construcción social de la realidad*.
3. J.ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 2ª ed. 1980, pág.19.
4. De estas y otras críticas se hace eco J.D.HUNTER en *Cultural Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London 1984, pág.72. Existe traducción castellana: *Análisis Cultural*, Paidós, Buenos Aires 1988. (Nosotros citamos por la edición inglesa).
5. Op. cit., pág.21.
6. Nos estamos refiriendo a J.D.HUNTER/S.C. AINLAY, *Making sense of modern times*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.
7. Véase la apreciación de GARCIA COTARELO en *La reinterpretación de la Sociología*, pág.17.
8. El mismo Berger reconoce reiteradamente sus deudas con G. H. MEAD. Basta consultar al respecto el capítulo 3º de *La construcción social de la realidad*.
9. Cfr. *La construcción social de la realidad*, págs.18 y ss.
10. Cfr. P.L.BERGER, *Facing up to modernity*, Penguin Books, New York 1979, pág.15.
11. Berger alude en diferentes ocasiones a la necesidad de combinar las posiciones de WEBER y DURKHEIM con vistas a formular una teoría más amplia de la acción social. Así se expresa por ejemplo en la conclusión de *La construcción social de la realidad*, pág.229 y en *El Dósel sagrado*, Amorrotu, Buenos Aires 1971, pág.14.
12. El término inglés *anomy*, frecuentemente utilizado por Berger, es una adaptación de la *anomie* de Durkheim propiciada por varios sociólogos norteamericanos, excepción hecha de R.Merton quien, según indica Berger, trató de integrar el concepto a su teoría estructural-funcionalista conservando la grafía francesa. Cfr. *El Dósel sagrado*, pág.35.
13. Editados ambos por Doubleday, Garden City, New York.

14. J.D. HUNTER, *Cultural Analysis*, pág. 10.
15. Nos estamos refiriendo a *Invitation to Sociology*, Doubleday, Garden City, New York 1963. Trad. castellana: *Introducción a la Sociología*, Limusa, México 1967. (Nosotros citaremos siempre por esta traducción en su 4ª ed. de 1976).
16. P.L. BERGER/B. BERGER, *Sociology: A biographical Approach*, Basic Books, New York 1972.
17. P.L. BERGER/H. KELLNER, *Sociology Reinterpreted*, Doubleday, Garden City, New York 1981. Trad. castellana: *La reinterpretación de la Sociología*, Espasa-Calpe, Madrid 1985. (Citaremos en adelante por esta edición).
18. Véase la nota 42 del Capítulo 1º.
19. Cfr. *La construcción social de la realidad*, pág. 83 y ss.
20. P.L. BERGER, *The sacred Canopy*, Doubleday, Garden City, New York 1967. Trad. castellana: *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires 1971; IDEM, *Rumor of Angels*, Doubleday, Garden City, New York 1969. Trad. castellana: *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975; IDEM, *The heretical imperative*, Doubleday, Garden City, New York 1979. (En los dos primeros casos utilizaremos las traducciones en castellano).
21. P.L. BERGER/B. BERGER/H. KELLNER, *The homeless mind*, Random House, New York 1973. Trad. castellana: *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander 1979.
P.L. BERGER, *Pyramids of sacrifice*, Doubleday, Garden City, New York 1974. Tr. cast.: *Pirámides de sacrificio*, Sal Terrae, Santander 1979. (Nuestras citas harán referencia a las versiones en castellano).
22. P.L. BERGER, *Facing up to modernity*, Basic Books, New York 1977. Esta misma obra está también editada en Penguin Books, New York 1979. (Aquí citaremos por esta edición).
P.L. BERGER/B. BERGER, *The war over the family: Capturing the middle ground*, Doubleday, Garden City, New York, 1983.
P.L. BERGER, *The capitalist Revolution*, Basic Books, New York 1986. Trad. castellana: *La revolución capitalista*, Península, Barcelona 1989.
23. Es pertinente reseñar aquí que, en la actualidad, Berger se encuentra al frente del denominado Instituto para el estudio de la Economía cultural, en la Universidad de Boston, desde el que ha editado dos volúmenes sobre *Modern Capitalism*: Volumen I, *Capitalism and equality in America*, Hamilton Press, Lanham, New York 1987; Volumen II, *The calculus of hope: capitalism and equality in the Third World*.
24. Cfr. J.D. HUNTER, *Cultural Analysis*, pág. 35.
25. Así lo reconoce explícitamente el mismo Berger en el preámbulo de su libro *Facing up to modernity*.

26. Véanse al respecto las conclusiones de J.D.Hunter en el estudio que dedica a la obra bergeriana en *Cultural Analysis*.
27. Berger se declara deudor de las aportaciones biológicas de autores tan importantes como J.VON UEXKÜLL, F.J.BUYTEN-DIJK, A.PÖRTMANN, H. PLESSNER y A. GEHLEN. Cfr. *La construcción social de la realidad*, pág.66.
28. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, págs.59 y ss.
29. Cfr. *La construcción social de la realidad*, *passim*.
30. *Op. cit.*, pág. 73.
31. *Op. cit.*, pág.83.
32. *Op. cit.*, pág. 84.
33. Precisamente del estudio de esos mecanismos y procesos se ocupan Berger y Luckmann en el cuerpo central de *La construcción social de la realidad*.
34. Cfr. *El Dócel sagrado*, pág. 109.
35. *Op. cit.*, pág.111.
36. *Op. cit.*, pág. 36.
37. *Ibidem*.
38. El significado preciso del término legitimación puede encontrarse en *La construcción social de la realidad*, págs. 120 y ss.
39. *Op. cit.*, pág.124.
40. *Op. cit.*, pág.154.
41. Esta perspectiva es notablemente subrayada a lo largo del capítulo 1º de *El imperativo herético*.
42. Cfr. P.L.BERGER, *The heretical imperative*, Doubleday, Garden City, New York 1979, págs.11 y ss.
43. Berger utiliza a menudo esta expresión.Véase a modo de ejemplo *La construcción social de la realidad*, pág.17; *El Dócel sagrado*, pág.219; *The heretical Imperative*, pág.10.
44. Berger profundiza esta perspectiva -particularmente en lo que se refiere al marxismo- en su artículo "The socialist Myth", en *Public Interest* nº44 (Summer 1976). Este mismo artículo puede encontrarse en *Facing up to modernity*, págs. 86-100.

45. No es casualidad que su estudio sobre la modernización y la conciencia, en colaboración con B. Berger y H. Kellner, lleve el revelador título de *The homeless mind*.
46. Véase al respecto el sugerente artículo "In praise of particularity: the concept of mediating structures", en *Review of Politics*, n.º 38 (July 1976). Puede hallarse asimismo en *Facing up to modernity*, págs. 167-180.
47. Cfr. *Facing up to modernity*, pág. 171.
48. El reconocimiento por parte de Berger de su conservadurismo intelectual y político-moral puede hallarse en "Intellectual Conservatism: Two Paradoxes", en *National Review*, n.º 24 (May 1972). Recopilado también en *Facing up to modernity*, págs. 141-153.
49. Cfr. *Facing up to modernity*, pág. 16 y ss.
50. Op. cit., pág. 151.
51. Cfr. *Pirámides de sacrificio*, págs. 135 y ss.
52. Op. cit., pág. 146.
53. Op. cit., pág. 156.
54. Esta es la perspectiva que se deriva de las consideraciones bergerianas sobre el mito. Cfr. op. cit., págs. 29 y ss.
55. *Facing up to modernity*, pág. 146.
56. Op. cit., pág. 149.
57. Cfr. *Pirámides de sacrificio*, págs. 245-260.
58. Cfr. nuevamente la opinión de García Cotarelo en el prólogo de *La reinterpretación de la Sociología*.
59. Véanse las notas 15, 16 y 17 de este mismo capítulo.
60. Según confesión del mismo Berger en carta dirigida a nosotros (10-3-1986) "el único libro que he escrito sobre el tema de la metodología es *Sociology Reinterpreted*, en colaboración con H. Kellner".
61. Cfr. *La reinterpretación de la Sociología*, pág. 99.
62. *La construcción social de la realidad*, pág. 141.
63. Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 184.
64. Op. cit., págs. 47 y ss.
65. El término "estructura de relevancia" ("relevance structure" en el original) está tomado de Schütz. Berger se refiere

re a él en muy diferentes lugares. Véase de forma muy especial el capítulo titulado "El acto de la interpretación", en La reinterpretación de la Sociología, págs. 52-93.

66. Op. cit., pág. 61.
67. Op. cit., págs. 74 y ss.
68. Op. cit., pág. 74.
69. Ibidem.
70. Op. cit., pág. 75.
71. Op. cit., pág. 77.
72. Op. cit., pág. 109.
73. Op. cit., pág. 77.
74. Op. cit., pág. 79.
75. J.M. GONZALEZ GARCIA, La Sociología del Conocimiento, hoy, pág. 282.
76. Cfr. La reinterpretación..., pág. 84.
77. Op. cit., pág. 90.
78. Op. cit., pág. 99.
79. Op. cit., pág. 86.
80. Op. cit., pág. 87.
81. Op. cit., pág. 88.
82. Ibidem. Véase también la Introducción a la Sociología, págs. 16-17.
83. La reinterpretación..., pág. 89.
84. Ibidem.
85. Op. cit., pág. 90.
86. Op. cit., pág. 186.
87. Introducción a la Sociología, pág. 231.
88. Cfr. La reinterpretación..., pág. 45.
89. Op. cit., pág. 47.
90. Op. cit., pág. 50.

91. Op. cit.,pág.48.
92. Op. cit.,pág.89.
93. Op. cit.,pág.83.
94. Op. cit.,pág.46.
95. Ibidem.
96. Ibidem.
97. Op. cit.,pág.180.
98. Op. cit.,pág.179.
99. Op. cit.,pág.164.
100. Op. cit.,pág.175.
101. Op. cit.,pág.178.
102. Op. cit.,pág.179.
103. Parece pertinente el nombre teniendo en cuenta que el propósito fundamental de Berger es recuperar el "espíritu weberiano" caracterizado por el empeño de lograr una "comprensión interpretativa"(Verstehen) de los fenómenos humanos.
104. Véase la nota 98 de este mismo capítulo.
105. La reinterpretación...,pág.102.
106. Op. cit.,pág.186.
107. Op. cit.,pág.187.
108. Ibidem.Particularmente significativa a este respecto es la anécdota sobre Weber que cuenta Berger en Facing up to modernity,pág.15.
109. Se trata de una definición inspirada en ideas repetidamente sostenidas por Berger.Cfr.Introducción a la Sociología,pág.17 y el comienzo del Prefacio de Facing up to modernity.
110. Introducción a la Sociología,pág.61.
111. Facing up to modernity,pág.13.
112. Berger hace mención a ellos con frecuencia.Véase,por ejemplo Facing up to modernity,pág.14.
113. Op. cit.,pág.16.

114. La reinterpretación...,pág.39.
115. Facing up...,pág.16.
116. Cfr. Introducción a la Sociología,págs.79-80.
117. Op. cit.,pág.77.
118. Op. cit.,pág.76.
119. Op. cit.,pág.79.
120. La reinterpretación...,pág.111.
121. Op. cit.,pág.110.
122. Introducción a la Sociología,pág.226.
123. Op. cit.,págs.224-225.
124. Véase la nota 18 de este mismo capítulo.
125. Según reconoce explícitamente Berger,la totalidad de esta sección I se basa en la obra de A.SCHUTZ y T. LUCK-MANN,Die Strukturen der Lebenswelt,que en ese momento (1966) se hallaba todavía en preparación.
126. Ambas secciones estaban ya inicialmente esbozadas en los capítulos IV y V de su Introducción a la Sociología,págs. 97 y 133.
127. La construcción...,pág.28.
128. Op. cit.,pág.29.
129. Op. cit.,pág.31.
130. Cfr. GONZALEZ GARCIA,La Sociología del Conocimiento,hoy,pág.352.
131. La construcción...,pág.37.
132. Op. cit.,pág.38.
133. Op. cit.,pág.39.
134. Op. cit.,pág.40.
135. La expresión "zona limitada de significado" también traducida como "ámbito finito de sentido" está tomada de Schütz.Cfr. el artículo de A.SCHUTZ "Sobre las realidades múltiples" en El problema de la realidad social,Amorrortu,Buenos Aires 1974,págs.197-238.
136. La construcción...,pág.58.

137. Op. cit.,pág.59.
138. Op. cit. pág.64.
139. Op. cit.,pág.65.
140. Véase el enunciado de los pasos fundamentales de ese proceso en La construcción...,págs.83-84.
141. J.D.HUNTER en Cultural Analysis,pág.21,se refiere a este eclecticismo en un sentido más bien positivo.Ello no es óbice para que otros autores le hayan atribuido connotaciones peyorativas.Así por ejemplo,GONZALEZ GARCIA en la obra reiteradamente aludida,pág.355,reconoce la ambivalencia inherente al eclecticismo bergeriano.
142. Cfr. La construcción...,pág. 67.
143. Véase el interesante ensayo,con claras influencias de la antropobiología,El hombre como encuentro,Alfaguara,Madrid,1973.
144. El término "otro significante"("otro significativo") se ha tomado de G.H.MEAD.Para una profundización de la teoría de éste sobre la ontogénesis del Yo puede consultarse su ya clásico estudio Espíritu,Persona y Sociedad,Paídos,Buenos Aires.
145. Cfr. La construcción...,pág.71.
146. Véase la significativa obra de GEHLEN,El hombre,su naturaleza y su lugar en el mundo,Sígueme,Salamanca.
147. La construcción...,pág.74.
148. Op. cit.,pág.76.
149. Op. cit.,pág.83.
150. Op. cit.,pág.116.
151. Op. cit.,pág.84.
152. Berger reconoce que el término legitimación deriva de Weber,pero nuestro autor le da un uso más amplio.Cfr. La Construcción...,pág.121.
153. Op. cit.,pág. 120.
154. Op. cit.,pág.122.
155. Op. cit.,págs. 123 y ss.
156. Cfr. P.HAMILTON,Knowledge and Social Structure,Routledge and Kegan Paul,London 1974,pág.141.

157. La construcción...,pág.124.
158. Op. cit.,pág.131.
159. Op. cit.,pág.137.
160. Op. cit.,pág.139.
161. Op. cit.,pág.141.
162. Berger prescinde en este momento de abordar las interesantes implicaciones que de ello se derivan.
163. La construcción...,pág.145.
164. Op. cit.,pág.154.
165. Esa es precisamente una de las ideas clave de El imperativo herético.
166. La construcción...,pág.157.
167. Op. cit.,pág.160.
168. En opinión de Berger, la secta religiosa puede ser considerada como el prototipo más significativo de las subsociedades de esta índole. Cfr. P.L.BERGER, "The sociological Study of Sectarianism", en Social Research, n° 21 (Winter 1954), págs.467 y ss.
169. La construcción...,pág.164.
170. Op. cit.,pág.166.
171. ibidem.
172. Berger vuelve aquí a echar mano de la teorización de G. H. MEAD.
173. La construcción...,pág.170.
174. Op. cit.,pág. 171.
175. Ello explica que ciertas técnicas de "conversión" o "lavado de cerebro" intenten crear unas condiciones que se asemejen al "útero social" de la socialización primaria.
176. La construcción...,pág.187.
177. Op. cit.,pág.194.
178. Cfr. Introducción a la Sociología,págs.81 y ss.
179. La construcción...,pág.197.

180. En apoyo de esta idea Berger recurre a BERGSON, el cual opina que la misma memoria es un acto reiterado de interpretación. Al recordar el pasado lo reconstruimos de acuerdo con nuestras ideas actuales de lo que es importante y no lo es. Esto es lo que los psicólogos llaman una "percepción selectiva". Cfr. Introducción a la Sociología pág. 84.
181. La construcción..., págs. 205 y ss.
182. Op. cit., pág. 215.
183. Vértigo que debe interpretarse como una consecuencia directa de la pluralidad de cosmovisiones que al hombre contemporáneo se le ofrecen. De ahí que sea pertinente referirse a un "mercado de mundos" contemporáneo.
184. Cfr. GONZALEZ GARCIA, La Sociología del Conocimiento, hoy, pág. 352.
185. Utilizamos aquí el término subdisciplina sin ningún carácter peyorativo, pretendiendo indicar simplemente que la Sociología de la Religión puede considerarse incardinada en la Sociología en general y en la Sociología del Conocimiento en particular.
186. Podemos citar a modo de ejemplo sus dos primeros artículos: "The sociological Study of Sectarianism" (véase nota 168) y "Demythologization-Crisis in Continental Theology" en Review of Religion, 20 (1955), págs. 5 y ss., así como sus dos primeros libros: The noise of Solemn Assemblies y The precarious vision, ambos publicados por Doubleday, Garden City, New York 1961.
187. Cfr. el Prefacio de Facing up to modernity.
188. La reinterpretación..., pág. 129.
189. Véase la nota 20 de este mismo capítulo.
190. Dosel Sagrado, pág. 13.
191. Op. cit., pág. 14.
192. Op. cit., pág. 19.
193. Op. cit., pág. 23.
194. Continúa Berger utilizando la expresión de G.H. Mead que ha conseguido general aceptación en la psicología social norteamericana.
195. Cfr. Dosel sagrado. págs. 35 y ss.
196. Op. cit., pág. 40. Esta definición deriva de R. OTTO y M. ELIADE e intenta definir la religión en tanto que fenó-

meno empírico marginando el problema de si puede ser algo más que eso.

197. Op. cit.,pág.44.
198. Op. cit.,pág.48.
199. Op. cit.,págs.63 y ss.
200. Op. cit.,págs. 71,103.
201. Op. cit.,pág.71.Es claro que el sentido que nuestro autor, siguiendo a Weber, otorga al concepto de teodicea es más amplio que el que se le da en su uso habitual.
202. Op. cit.,pág.109.
203. Ibidem.
204. Cfr. La construcción...,págs.154 y ss.
205. Cfr. Dosel sagrado,pág.111.
206. Ibidem.
207. Op. cit.,pág.114.
208. Op. cit.,pág.124.
209. Op. cit.,pág.134.
210. Berger sigue aquí una vez más a M.WEBER, que fue quien primeramente se refirió al "Entzauberung der Welt".
211. Cfr. El Dosel sagrado.págs.144 y ss.
212. Op. cit.,págs.152-153.
213. Op. cit.,pág.159. Intentando evitar, sin embargo, subraya Berger, toda causalidad excesivamente mecanicista.
214. Op. cit.,pág.165.
215. Op. cit.,pág.169.
216. Op. cit.,pág.180.
217. Berger se refiere a ella en diferentes lugares:Dosel,pág. 183;La reinterpretación,pág.116.
218. El Dosel sagrado,pág.184.
219. También esta idea está reiteradamente expresada en la obra bergeriana.Cfr.Dosel,pág.188;Rumor de ángeles,pág.37 The heretical imperative,pág.56.

220. Este es el reto que afronta en 1979 con su obra *The heretical Imperative*.
221. La pregunta está insinuada en *El Dosel sagrado* y se formula explícitamente en *La reinterpretación...*, pág. 123.
222. *La reinterpretación...*, págs. 123-124.
223. Cfr. *El Dosel sagrado*, pág. 215. Berger reconoce tomar prestado de A. ZIJDERVELD el término "ateísmo metodológico". Cfr. op. cit., pág. 127.
224. Op. cit., pág. 215.
225. La renuncia a cualquier "estrategia de inmunización" es también en Berger un tema recurrente. Cfr. *Rumor de ángeles*, pág. 77; *The heretical Imperative*, págs. 79-95.
226. *Rumor de ángeles*, pág. 15.
227. Op. cit., pág. 43.
228. Op. cit., pág. 46.
229. Op. cit., pág. 63.
230. Op. cit., pág. 80.
231. Op. cit., pág. 88.
232. Op. cit., pág. 97.
233. Op. cit., págs. 98 y ss.
234. Op. cit., pág. 104. Se preanuncia aquí el método inductivo que será debidamente profundizado y expuesto en *The heretical Imperative*.
235. *Rumor de ángeles*, pág. 133.
236. Op. cit., pág. 134.
237. Op. cit., pág. 135. Ya en su *Introducción a la Sociología* Berger había clarificado qué debe entenderse por "éxtasis". Cfr. págs. 191, 209, 210.
238. *Rumor de ángeles*, pág. 169.
239. *The heretical Imperative*, págs. 11 y ss.
240. Op. cit., pág. 10.
241. Op. cit., pág. 56.
242. Op. cit., págs. 61 y ss. S.D. GAEDE en "Review Symposium of *The heretical Imperative*", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 2 (1981), págs. 181 y ss. ofrece una alternativa interesante a esta propuesta bergeriana que el mismo Berger ha valorado positivamente.

243. *The heretical Imperative*,pág.94.
244. *Op. cit.*,pág.106.
245. Berger ya se había referido a esta idea en *Rumor de ángeles*,págs.43 y ss.
246. *The heretical imperative*,pág.117.
247. Cfr. A. PEREZ DE LABORDA,"Sobre el conflicto ciencia/fe en el mundo contemporáneo",*Iglesia Viva*,nº 76,Julio-Agosto 1978,pág.320. P.RICOEUR expone y profundiza esta idea en *Finitud y Culpabilidad*,Taurus,Madrid 1982.
248. Véase nota 234 de este mismo capítulo.
249. *The heretical imperative*,pág.136.
250. *Op. cit.*,pág.139.Berger se refiere explícitamente a R. OTTO a quien puede considerarse como fundador y más destacado representante de este peculiar enfoque del fenómeno religioso.
251. *Op. cit.*,pág.153.
252. *Op. cit.*,pág.154.
253. *Op. cit.*,págs.168 y ss.
254. *Op. cit.*;pág.177.

CAPITULO 3º

1. Las conexiones entre Rickert y Weber son recalçadas por W. STARK en *Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, pág. 104. Por su parte, GONZALEZ GARCIA, *La Sociología del Conocimiento*, hoy, pág. 280, reconoce que Rickert, a través de M. Weber, ejerce una influencia notable en la obra de A. Schütz. Finalmente, las conexiones de éste con Berger ya han sido suficientemente enfatizadas a lo largo del trabajo y habrá ocasión de ponerlas nuevamente de relieve.
2. Cfr. NAVARRO CORDON/CALVO MARTINEZ, *Historia de la Filosofía*, Anaya, Madrid 1981, págs. 290-291.
3. Puede interpretarse en tal sentido su "argumento de la esperanza". Cfr. *Rumor de ángeles*, págs. 110 y ss.
4. L. CUELLAR, *El hombre y la verdad*, Herder, Barcelona 1981, pág. 38. (La cita se encuentra ligeramente retocada; los subrayados son nuestros).
5. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1977, pág. 31.
6. L. CUELLAR, *El hombre y la verdad*, pág. 47.
7. *La reinterpretación...*, pág. 111.
8. *Op. cit.*, pág. 124.
9. Kant se mantiene de esta manera equidistante entre un racionalismo extremo y un decisionismo radical que, en el fondo, viene a identificarse con el irracionalismo.
10. Fe que será oportunamente clarificada en el capítulo 4º.
11. Sobre Kant y su relación con la verdad véase el estudio de L. Cuéllar al que estamos aludiendo. Cfr. *El hombre y la verdad*, págs. 37-53.
Por lo que se refiere a Berger, basta recordar una frase suya que dice: "Cualquier motivo que no sea la búsqueda de la verdad degrada la teología, de la misma manera que degrada toda otra tarea intelectual". (*Rumor de ángeles*, pág. 153).
12. H. J. DE VLEESCHAUWER, *Historia de la Filosofía*, Vol. 7, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, pág. 184.
13. Para decirlo con palabras de J. MUGUERZA: "A Kant se debe la observación de que la objetividad consiste, o por lo menos descansa, en la intersubjetividad". *La razón sin esperanza*, pág. 29.

14. Aspecto muy particularmente enfatizado a través de todo el capítulo 1º de El Dosel sagrado.
15. Ortega ha hecho hincapié de diversas maneras en esta misma idea. Véase por ejemplo la idea de principio en Leibniz Alianza, Madrid 1979, págs. 263-268.
16. Cfr. La reinterpretación..., pág. 84.
17. Op. cit., pág. 103.
18. Véase al respecto todo el capítulo 2º de La reinterpretación de la Sociología, significativamente titulado "El acto de la interpretación".
19. La reinterpretación..., pág. 74.
20. Ibidem.
21. N.R. HANSON, Patterns of Discovery, Cambridge 1958, págs. 19, 157.
22. Como reiteradamente declara en La construcción social de la realidad, Berger omite toda consideración sobre cuestiones estrictamente filosófico-epistemológicas. Véase a modo de ejemplo la pág. 28.
23. Cfr. nota 17 de este mismo capítulo.
24. Cfr. La reinterpretación..., págs. 60 y ss.
25. Op. cit., pág. 61.
26. Op. cit., pág. 74.
27. Op. cit., pág. 75.
28. Ibidem.
29. Cfr. A. SCHUTZ, El problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires 1974, págs. 39-40, 254 y ss., 269-270.
30. La reinterpretación..., pág. 89.
31. GONZALEZ GARCIA en La sociología del conocimiento, hoy, pág. 281, se hace eco de tal dicotomización.
32. La reinterpretación..., pág. 79.
33. Op. cit., pág. 109.
34. Op. cit., pág. 77.
35. Ibidem.
36. Op. cit., pág. 99.

37. MARY HESSE recalca importantes semejanzas entre las ciencias naturales y humanas, sin que ello le impida ser sensible a algunas significativas diferencias. Cfr. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism...*, págs. 32-34.
38. MARY HESSE, "In defence of Objectivity" en *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Harvester Press, Brighton 1980, págs. 171-172.
39. Utilizamos aquí la expresión "condición trascendental" en un sentido estrictamente kantiano. La interpretación se presenta así como condición a priori de todo conocimiento
40. Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 84.
41. *Ibidem*.
42. J.M. MARDONES, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao 1985, pág. 76.
43. Cfr. MARDONES/URSUA, "Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Nota histórica de una polémica incesante", en *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, págs. 15-38.
44. Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 89.
45. Cfr. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism...*, págs. 30 y ss.
46. La distinción está inspirada en M.A. QUINTANILLA. Cfr. "El mito de la ciencia", en *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1979, págs. 65-81.
47. En este sentido apuntan las propuestas de K.O. APEL. Cfr. *Die Erklären/Verstehen Kontroverse in Transzendentalpragmatische Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.
48. Nos estamos refiriendo a las que aparecen en la obra conjunta con H. KELLNER, *La reinterpretación de la Sociología*.
49. Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 90.
50. *Ibidem*.
51. Cfr. el artículo de A. SCHUTZ, "Sobre las realidades múltiples", *El problema de la realidad social*, págs. 197-238.
52. *La reinterpretación...*, pág. 61.
53. *Op. cit.*, pág. 73.
54. *Op. cit.*, págs. 82, 86.
55. Se alude aquí implícitamente al "principio de la subdeterminación" de Quine, al que más adelante haremos referencia explícita.

56. Véase la nota 46 de este mismo capítulo.
57. Cfr. La reinterpretación..., págs. 87, 103.
58. Op. cit., pág. 88.
59. Popper ha considerado con frecuencia al relativismo como un error epistemológico que abre las puertas al irracionalismo y al fanatismo. Véase por ejemplo La sociedad abierta y sus enemigos, Paidós, Buenos Aires 1982, capítulo 23.
60. Nos concentraremos aquí especialmente en las críticas subrayadas por la denominada Teoría Crítica y muy particularmente por Habermas, utilizando para ello el interesante artículo de J.M. MARDONES, "El problema de la fundamentación de las ciencias sociales. El análisis fenomenológico de la actitud natural de A. Schütz", Estudios de Deusto, Vol. XXVIII, 2 (1980), págs. 461-482.
61. Art. cit., pág. 476.
62. Repásense detenidamente las características que Berger atribuye a la actitud científica. Cfr. La reinterpretación, págs. 61-101.
63. Cfr. el estudio de GONZALEZ GARCIA en La sociología del conocimiento, hoy, págs. 157 y ss.
64. La construcción..., pág. 141.
65. Cfr. J.M. MARDONES, "El problema de la fundamentación en las ciencias sociales...", pág. 478.
66. A nuestro juicio Berger queda apresado en este sentido de las mismas o parecidas insuficiencias que Husserl y Schütz.
67. Cfr. JAY MECHLING, "The Jamesian Berger", en Making sense of modern times, págs. 197-220.
68. Así comienza M. BELTRAN un ilustrativo artículo titulado "Acerca de Weber y su ciencia exenta de valoraciones", en Teoría Sociológica Contemporánea, Tecnos, Madrid, 1978, pág. 397.
69. Op. cit., págs. 397-402.
70. Además del artículo de M. BELTRAN, hemos tenido en cuenta: E. LAMO DE ESPINOSA, Juicios de valor y Ciencia Social, F. Torres, Valencia, 1975, así como el estudio preliminar de J.M. GARCIA BLANCO en El problema de la irracionalidad en las CC.SS., Tecnos, Madrid 1985, págs. IX-XXIV.
71. Algunos de los cuales pueden encontrarse en M. WEBER, Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrotu, Buenos Aires, 1973.

72. Cfr. M.BELTRAN, "Acerca de Weber...", pág. 403.
73. Ibidem.
74. Op. cit., pág. 405.
75. Op. cit., págs. 405, 406.
76. Op. cit., págs. 407-411.
77. E.LAMO DE ESPINOSA, Juicios de Valor y Ciencia Social, pág. 33.
78. M.BELTRAN, "Acerca de Weber...", pág. 416.
79. La reinterpretación..., pág. 92.
80. Cfr. apartado 2º del capítulo 2º.
81. No debe interpretarse como contradicción lo que aquí se dice con la afirmación anteriormente sostenida de que la estricta separación ser/deber ser es de raíz positivista. Berger pretende subrayar el hecho de que los positivistas tienden a confundir lo que hay con lo único aceptable y llegan -digámoslo así- a su "canonización". Su identificación ser/deber ser es por reducción del deber ser; en definitiva, por exclusión de los valores. En el paradigma utópico-profético, en cambio, el proceso es inverso: la reducción se realiza en el ámbito del ser. Lo que es debe dejar de ser para llegar, lo más pronto posible, a la situación descrita por el deber ser. Los valores, tomados aquí como instancia crítica de lo que hay, se convierten así en elementos decisivos.
82. La reinterpretación..., pág. 88.
83. En el caso de Berger esta convicción es ya claramente patente en la Introducción a la Sociología, pág. 226.
84. Cfr. La reinterpretación..., págs. 92, 211.
85. Op. cit., págs. 86, 99.
86. Véase la nota 82 de este mismo capítulo.
87. M.BELTRAN, "Acerca de Weber...", pág. 419.
88. Véase la nota 87 del capítulo 2º.
89. La reinterpretación..., págs. 88, 89.
90. Op. cit., pág. 86.
91. J.MUGUERZA, "Teoría crítica y razón práctica", en Teoría Sociológica contemporánea, Tecnos, Madrid 1978, pág. 175. Reco-

gido también en La razón sin esperanza, págs. 141 y ss.
El texto de este trabajo procede de una conferencia pronunciada en el Instituto Alemán de Cultura de Madrid en Marzo de 1972.

92. De forma que siguiendo la idea básica de Beyond objectivism and relativism, sería posible encontrar en Berger algunas concomitancias con los autores que allí se analizan, sin perjuicio de que también puedan hallarse importantes diferencias.
93. Preferimos la expresión de objetividad "abierta" -que, al fin y al cabo, encierra connotaciones positivas- a la de objetividad "débil", utilizada por algunos representantes del denominado pensamiento "débil".
94. Cfr. el Prefacio de La construcción social de la realidad
95. Cfr. L. OLIVE, La explicación social del Conocimiento, UNAM, México 1985, págs. 7 y ss.
96. Ibidem.
97. Cfr. K. MANNHEIM, Ideología y Utopía, Aguilar, Madrid, 2ª ed., 1966, págs. 341-344.
98. La construcción..., págs. 28-29.
99. Cfr. a modo de ejemplo La explicación social del Conocimiento, págs. 26 y ss. Véase también L. OLIVE, Conocimiento, Sociedad, Realidad, F.C.E., México 1988, págs. 22 y ss.
100. Cfr. GONZALEZ GARCIA, La Sociología del Conocimiento, Hoy, págs. 63-167.
101. Cfr. B. BARNES, "El problema del Conocimiento", en Interest and the Growth of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London 1977. Recogido también en La explicación social del Conocimiento, págs. 53-99.
102. Nos referimos muy particularmente a los principios programáticos que pueden leerse en "El programa fuerte en la Sociología del Conocimiento" del libro de D. BLOOR, Knowledge and Social Imagery, Routledge and Kegan Paul, London 1976. Recopilado también en La explicación social del conocimiento, págs. 100-128.
Puede verse asimismo el artículo de BARNES/BLOOR, "Relativism, Rationality and the Sociology of Knowledge", en HOLLIS/LUKES, Rationality and relativism, págs. 21-47.
103. Cfr. La explicación social del Conocimiento, págs. 26-27.
104. L. OLIVE, Conocimiento, Sociedad, Realidad, pág. 39.
105. Op. cit., pág. 59.

106. La construcción..., pág. 37.
107. Op. cit., pág. 30.
108. GONZALEZ GARCIA, *La Sociología del Conocimiento, hoy*, pág. 357. Cfr. también A. IZZO, *Ricerca di una sociologia critica*, Liguori Editore, Napoli 1975, págs. 131-147.
109. La construcción..., pág. 232.
110. Op. cit., pág. 37.
111. Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid 4ª ed., 1982, Tomo 3, pág. 1924.
112. Op. cit., pág. 1925.
113. Cfr. el apartado 3.2. del capítulo 2º.
114. A. SCHUTZ, *El problema de la realidad social*, págs. 39-41, 254 y ss., 269-270. Véase también A. SCHUTZ/T. LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrotu, Buenos Aires, 1974, págs. 224 y ss.
115. Cfr. La construcción..., pág. 61.
116. La observación puede encontrarse en N. ABERCROMBIE, *Clase, Estructura y Conocimiento*, Península, Barcelona, 1982 págs. 223 y 249.
117. Cfr. SCHUTZ/LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida*, págs. 41, 81.
118. Op. cit., pág. 44.
119. Cfr. J. M. MARDONES, *Razón comunicativa y Teoría crítica*, pág. 84.
120. *Ibidem*.
121. Citado por FERRATER MORA en *Diccionario de Filosofía*, Tomo 2, pág. 1560.
122. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.
123. Queda de esta forma abierta la puerta a una cierta relatividad de los diversos juegos de lenguaje irreductibles unos a otros. Estamos así en los umbrales del debate sobre relativismo iniciado por Winch, al que ya hicimos alusión y que más adelante retomaremos.
124. Por aquello de que las CC.SS. son siempre construcciones de segundo grado. Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 77.
125. Cfr. el capítulo 11 de *La construcción social de la realidad*. También *El Dosel sagrado*, págs. 13 y ss.

126. La construcción...,pág.124.
127. Ortega ha enfatizado esta necesidad humana:"De ahí que sea al hombre materialmente imposible,por una forzosidad psicológica,renunciar a poseer una noción completa del mundo,una idea integral del Universo".(¿Qué es filosofía?,pág.58.).
128. Para decirlo en términos más bergerianos:"queda así constituido un determinado orden social o nomos". El Dosel sagrado,pág.32.
129. Berger se refiere en diferentes lugares a esta regla básica de la metodología sociológica de Durkheim:"considerar los hechos sociales como cosas". Cfr. por ejemplo La construcción...,pág.35.
130. Este principio de W.I.Thomas es familiar a través de toda la obra bergeriana.Se alude ya a él en la Introducción a la Sociología,pág.121.
131. Cfr. La construcción...,págs.125 y ss.
132. Op. cit.,págs.136-138.
133. Op. cit.,págs.140-141.Véase también GONZALEZ GARCIA,La Sociología del Conocimiento,hoy,pág.322.
134. La construcción...,pág.141.
135. Op. cit.,pág.140.
136. Al menos en cuanto a algunos de los procesos de originación,consolidación,mantenimiento y disolución.
137. La construcción...,pág.153.
138. Op. cit.,pág.140.
139. Cfr. T.S. KUHN,La estructura de las revoluciones científicas,F.C.E.,México 1971,págs.51 y ss.
140. Basta volver la vista a épocas pasadas en las que es posible constatar la existencia de sociedades de claro monopolio simbólico.Piénsese,por ejemplo,como apunta Berger,en la Cristiandad medieval.Cfr. La construcción..., págs. 155 y ss.
141. Véase la nota 59 de este mismo capítulo.
142. Cfr. la nota 102 de este mismo capítulo.
143. Esta es una de las conclusiones fundamentales que puede derivarse del artículo de BARNES/BLOOR,"Relativism,Rationality and Sociology of Knowledge".Las profundas contradicciones a las que conduce la adopción de este plan-

teamiento han sido lácidamente analizadas por C.U.MOU-LINES. Véase al respecto su ponencia "La incoherencia dialógica del relativismo sociológico", II Encuentro Hispano-mexicano de Filosofía moral y política, Instituto de Filosofía, Madrid, 1988.

144. Cfr. B. BARNES, "El problema del conocimiento", en *La explicación social del Conocimiento*, pág. 95.
145. *Op. cit.*, pág. 96.
146. Cfr. D. BLOOR, "La experiencia sensorial, el materialismo y la verdad", en *La explicación social del Conocimiento*, pág. 156.
147. *Ibidem*.
148. En el caso de Berger esta doble perspectiva aparece patente ya en la misma Introducción de *La construcción social de la realidad* cuando distingue entre el conocimiento en sentido sociológico y filosófico.
149. Expresado de otra manera, Berger se plantea el problema de establecer la relación entre plausibilidad (conocimiento plausible) y validez (conocimiento válido). Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 98.
150. *Op. cit.*, pág. 86.
151. Precisamente porque, a juicio de Berger, se mueven en una estructura de pertinencia diferente.
152. Cfr. *La construcción...*, págs. 196 y ss.
153. *La reinterpretación...*, pág. 111.
154. Para profundizar el sentido preciso de la expresión "marco conceptual" puede verse L. OLIVE, *Conocimiento, Sociedad Realidad*, págs. 202 y ss.
155. *La reinterpretación...*, pág. 111.
156. Véase la nota 23 del capítulo 1º.
157. Esa ha sido una de las acusaciones más frecuentes realizadas contra las diversas epistemologías por la S. del C.
158. *La construcción...*, pág. 164.
159. *Op. cit.*, pág. 165.
160. *Op. cit.*, pág. 166.
161. *Ibidem*.

162. Op. cit., pág. 167. Berger reconoce que su concepción del carácter reflejo del Yo deriva tanto de COOLEY como de MEAD. Sus raíces últimas pueden hallarse en el análisis del "yo social" hecho por W. JAMES.
163. Op. cit., pág. 169.
164. Ibidem. El concepto de "otro generalizado" deriva también de MEAD.
165. La expresión "gran esquema" está tomada de M. HESSE. Cfr. ARBIB/HESSE, *The construction of reality*, Cambridge University Press, 1986, pág. 222.
166. La construcción..., pág. 170.
167. Afirmación que había servido como presupuesto básico en el arranque de la consideración de la sociedad como realidad objetiva. Cfr. op. cit., págs. 66-67.
168. Op. cit., págs. 171-172.
169. Cfr. ARBIB/HESSE, *The construction of reality*, págs. 42 y ss.
170. Proceso de empirización promovido en buena parte por el desarrollo de las CC. SS., al que ya hicimos referencia en el capítulo 1º.
171. La construcción..., pág. 172.
172. Op. cit., pág. 174.
173. Op. cit., pág. 196.
174. Op. cit., pág. 198.
175. Ibidem.
176. Cfr. L. RACIONERO, *Filosofías del underground*, Anagrama, Barcelona 2ª ed., 1980, pág. 154.
177. Profundizaremos en el próximo capítulo el sentido preciso de este relativismo conceptual.
178. Véase la breve historia de la S. del C. expuesta por BERGER/LUCKMANN en *La construcción social de la realidad*, págs. 16 y ss.
179. Además de la historia citada en la nota anterior, puede verse W. STARK, *The Sociology of Knowledge*, págs. 160 y ss.
180. Op. cit., págs. 177 y ss.
181. La expresión está inspirada en R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, págs. 287 y ss.

182. Ese es el esquema de fondo que, según hemos indicado con anterioridad, subyace en planteamientos metodológicos como los sostenidos por BARNES/BLOOR.
183. Tomamos la expresión del mismo Berger. Cfr. *The heretical Imperative*, págs. 66 y ss.
184. La reinterpretación..., pág. 111.
185. Op. cit., pág. 103.
186. Estas son algunas de las notas características de lo que B. BARNES considera una concepción contemplativa del conocimiento. Cfr. *La explicación social del conocimiento*, pág. 54.
187. En ningún momento Berger niega la importancia de los datos empíricos y la contrastación con la realidad. Se limita a subrayar la consistencia que pueden llegar a alcanzar los significados subjetivos y las instituciones socioculturalmente construidas.
188. Cfr. *La explicación social del Conocimiento*, pág. 7.
189. Cfr. D. BLOOR en *La explicación social del Conocimiento*, págs. 147 y ss.
190. Véase la nota 114 de este mismo capítulo.
191. Estamos pensando nuevamente en las posiciones de BARNES, BLOOR y también en las de COLLINS y PINCH a las que más adelante aludiremos.
192. Cfr. *La construcción...*, pág. 170.
193. Cfr. *El Dosel sagrado*, pág. 34.
194. Aludimos aquí al famoso principio de relatividad lingüística sostenido por los norteamericanos SAPIR y WHORF. Véase, por ejemplo, la obra de éste *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona 1971.
195. Puesto que el sujeto que conoce se encuentra siempre inscrito en un determinado orden social y conoce desde las coordenadas de dicho orden.
196. Y encaja nuevamente en su concepción del hombre como ser constitutivamente abierto.
197. Cfr. H. PUTNAM, *Razón, Verdad e Historia*, Tecnos, Madrid, 1988 pág. 11.
198. El concepto de totalidad social, más específicamente "totalidad social concreta" es familiar en la Teoría Crítica ya desde HÖRKEIMER.

199. El concepto de aceptabilidad puede verse en PUTNAM, Razón, Verdad e Historia, pág. 65, si bien este autor se cuida de matizar que la mera aceptabilidad por sí sola no constituye verdad.
El término consenso es típico de las teorizaciones de HABERMAS, APEL, KAMLAH-LÖRENZEN. Para una visión sintética del pensamiento de estos autores puede consultarse A. ORTIZ-OSÉS, Comunicación y experiencia interhumana, Desclée, Bilbao 1977, págs. 148-169; 183-191.
200. Cfr. La reinterpretación..., pág. 98.
201. Entenderíamos por conocimiento objetivado aquel que ha alcanzado un grado suficiente de objetivación y plausibilidad en una determinada sociedad. Pero parece claro que el hecho de que un conocimiento esté objetivado y sea plausible no lo convierte por ello en verdadero. Dicho con palabras de PUTNAM: "Un enunciado puede ser racionalmente aceptable en un tiempo y no ser verdadero". Razón, Verdad e Historia, pág. 12.
202. Cfr. H. PUTNAM, op. cit., pág. 65. L. OLIVE, Conocimiento, Sociedad, Realidad, pág. 161.
203. L. OLIVE, op. cit., pág. 160.
204. Un resumen ilustrativo de la teoría habermasiana de la verdad puede encontrarse en R. GABAS, J. Habermas: Dominio Técnico y Comunidad lingüística, Ariel, Barcelona 1980, págs. 257 y ss.
205. Cfr. La construcción..., pág. 123.
206. W. M. URBAN, Lenguaje y Realidad, F. C. E., México 1952, págs. 7-8.
207. Op. cit., pág. 111.
208. Citado por ORTIZ-OSÉS, La nueva filosofía hermenéutica, Anthropos, Barcelona 1986, pág. 128.
209. Cfr. ORTIZ-OSÉS, Comunicación y experiencia interhumana, pág. 90. Esta sugerente expresión está probablemente inspirada en URBAN, op. cit., pág. 322.
210. ORTIZ-OSÉS, La nueva filosofía hermenéutica, pág. 129.
211. Cfr. M. HESSE, "La tesis fuerte de la Sociología de la Ciencia", Capítulo I, sección 2ª de *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science*, Harvester Press, Brighton 1980. Recopilado también en La explicación social del Conocimiento, págs. 159-196. La referencia a QUINE puede hallarse en la pág. 164 de esta recopilación.
212. R. JAKOBSON y otros, El lenguaje y los problemas del conocimiento, Buenos Aires, 1971, pág. 117.

213. Véase la nota 191 de este mismo capítulo.
214. Cfr. ARBIT/HESSE, *The construction of reality*, pág. 2.
215. *Op. cit.*, pág. 22.
216. Aludiremos en el próximo capítulo a algunos argumentos que utilizan la posibilidad de comunicación lingüística entre lenguajes radicalmente extraños para superar las posiciones de un relativismo conceptual estricto.
217. R.J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, pág. 154.
218. Véase la nota 111 del capítulo 1º.
219. Interpretamos aquí el universo simbólico bergeriano como horizonte genérico de comprensión de la realidad, según quedó justificado en su momento.
220. R.J. BERNSTEIN, *op. cit.*, pág. 18.
221. Dicho en otras palabras: no hay acceso directo a la realidad; la captación del mundo siempre se realiza desde unas determinadas pre-estructuras.
222. Por utilizar la ya clásica expresión de TARSKI.
223. Cfr. *La construcción...*, pág. 154.
224. *Ibidem*.
225. Cfr. *The heretical Imperative*, págs. 17 y ss.
226. *Op. cit.*, pág. 19.
227. Para decirlo de otra forma: un buen número de contemporáneos viven de espaldas a las cuestiones verdaderamente fundamentales.
228. Busca en el fondo una convalidación intersubjetiva.
229. *The heretical imperative*, pág. 28.
230. Cfr. R.J. BERNSTEIN, *op. cit.*, pág. 146.
231. *Op. cit.*, pág. 145.
232. Cfr. Libro VI de la *Etica a Nicómaco*.
233. Cfr. Libro I, Capítulo 13 de la *Etica a Nicómaco*.
234. Cfr. T.S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, pág. 235.
235. Esta perspectiva es particularmente enfatizada por BERNSTEIN, *Beyond objectivism...*, pág. 54.

236. Véase la nota 118 del capítulo 1º.
237. Enlazamos así con las diversas concepciones de la verdad sostenidas por PUTNAM, OLIVE, HABERMAS, APEL, KAMLAH-LORENZEN.

CAPITULO 4º

1. Véase la nota 109 del capítulo 2º.
2. La reinterpretación...,pág.93.
3. Op. cit.,pág.95.
4. Cfr. J.W.MEILAND/M.KRAUSZ, *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, London 1982, pág.6.
5. Op. cit.,pág.8.
6. La reinterpretación,pág.96.
7. Utilizamos la expresión de relativismo cultural en el sentido moderado que le atribuye L.OLIVE en *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, págs.201 y ss.
8. Cfr. La reinterpretación...,pág.124.
9. Cfr. J.ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*,pág.59.
10. La reinterpretación...,pág.110.
11. Así lo denomina por ejemplo M.MANDELBAUM en su artículo "Subjective, Objective and Conceptual Relativism" en *Relativism Cognitive and Moral*, págs.34-61.
12. Publicado originalmente en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47(1973-74), págs. 5-20. Puede hallarse también en la recopilación de MEILAND KRAUSZ, págs.66-79. (Nosotros citaremos por esta recopilación).
13. Es el propio DAVIDSON el que, al referirse al trabajo de Kuhn y Feyerabend, identifica "inconmensurable" con "no-intertraducible" llegando a afirmar textualmente: "Inconmensurable es, por supuesto, la palabra que Kuhn y Feyerabend usan para no-intertraducible". D.DAVIDSON, "On the very Idea of a Conceptual Scheme", pág.73.
14. Cfr. L.OLIVE, *Conocimiento, Sociedad, Realidad*, págs.202-203.
15. Op. cit.,pág.204.
16. Cfr. La reinterpretación...,págs.42,110.
17. Así ha quedado suficientemente evidenciado en el apartado 1.3.1. de nuestro trabajo.
18. La construcción...,pág.58.

19. Cfr. W. NEWTON-SMITH, "Relativism and the Possibility of interpretation" en HOLLIS/LUKES, *Rationality and Relativism*, págs. 106-122; FINN COLLIN, "Relativism and radical interpretation", en *Ratio* XXIX, Junio 1987, págs. 53-63; M.S. ARCHER, "Resisting the revival of Relativism", en *International Sociology*, Vol. 2, n° 3, September 1987, págs. 235-250.
20. Teniendo en cuenta que, como argumentan Berger y Luckmann, la alternación puede entenderse como una "permutación de mundos".
21. Ya hemos indicado con anterioridad que el término de interesquematicidad es empleado por OLIVE. Cabría matizar únicamente que el concepto no es demasiado afortunado si se considera que, como ocurre en su caso, se rechaza por radical la idea misma de esquema conceptual. No obstante, es comprensible lo que con él se quiere significar.
22. L. OLIVE, *Conocimiento, Sociedad, Realidad*, pág. 203.
23. *Op. cit.*, pág. 201.
24. Cfr. T. MC CARTHY, "Contra-Relativism: A thought-Experiment" Ponencia presentada en el Congreso sobre Teoría de la Acción y Comunicación, Madrid, Marzo 1987, pág. 2.
25. *La reinterpretación...*, pág. 111.
26. El interrogante por aquello que hace de "cabeza de puente" (Bridgehead) y sobre qué principio está constituido constituye una de las preocupaciones fundamentales para los participantes en el debate actual sobre relativismo y racionalidad, muy particularmente en el ámbito anglosajón.
27. Cfr. I.C. JARVIE, "Comprensión y explicación en sociología y en antropología social", en BÜRGER/CIOFFI, *La explicación en las ciencias de la conducta*, pág. 168.
28. Cfr. R. HORTON, "Tradition and Modernity Revisited" en *Rationality and Relativism*, págs. 18, 228.
29. Cfr. S. LUKES, "Relativism in its Place", *op. cit.*, págs. 19, 264.
30. Cfr. L. OLIVE, *Conocimiento, Sociedad, Realidad*, págs. 195-196.
31. El mismo Berger afirma que "la necesidad humana de sentido constituye un universal histórico y transcultural". *Pirámides de sacrificio*, pág. 195.
Por lo que se refiere a la ética, podríamos aludir en este contexto al "argumento a partir de la condenación" que Berger desarrolla con otras intenciones en *Rumor de ángeles*, págs. 118 y ss.

32. T. MC CARTHY, "Contra-Relativism: A thought-Experiment, pág. 9.
33. Así lo muestran fenómenos como la alternación y el éxtasis, a los que se alude muy tempranamente en la obra bergseriana. Cfr. Introducción a la Sociología, págs. 78, 191-192
34. Véase la nota 122 del Capítulo 3º.
35. Cfr. The heretical imperative, passim.
36. Cfr. G. VATTIMO, "La estructura de las revoluciones artísticas", en El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986, págs. 83-99.
37. Esta es la idea básica que recorre todo el capítulo 1º de la obra de ARBIB/HESSE, The construction of reality.
38. Cfr. El Dosel sagrado, capítulo 1º.
39. Op. cit., pág. 63.
40. Rumor de ángeles, pág. 74.
41. Cfr. S. D. GAEDE, "The problem of truth", en Making sense of modern times, pág. 164.
42. Cfr. La reinterpretación..., pág. 98.
43. Rumor de ángeles, pág. 77.
44. La reinterpretación..., pág. 102.
45. Ibidem.
46. Ibidem.
47. Rumor de ángeles, págs. 57-90.
48. Op. cit., pág. 77.
49. Op. cit., pág. 80.
50. La reinterpretación..., pág. 128.
51. Posibilidades o caminos significativamente preanunciados en los títulos de los capítulos III y IV de Rumor de ángeles, págs. 91 y 137.
52. Op. cit., pág. 88.
53. Ibidem.
54. Op. cit., pág. 97.
55. Op. cit., pág. 87.

56. Op. cit., págs. 16, 134.
57. Op. cit., pág. 135.
58. Cfr. *Making sense of modern times*, págs. 167-175; 223.
59. *La reinterpretación...*, pág. 122.
60. Citado por JAY MECHLING en *Making sense...*, pág. 215.
61. *Rumor de ángeles*, pág. 141.
62. Berger utiliza frecuentemente este término para referirse a la condición humana o naturaleza humana en cuanto tal, condición o naturaleza que no es vista ni fija ni estáticamente ni, en opinión de nuestro autor, ha sido siempre comprendida de la misma manera. Cfr. *Rumor de ángeles*, pág. 131.
63. Op. cit., págs. 131-132.
64. Op. cit., pág. 142.
65. Op. cit., pág. 145.
66. Op. cit., pág. 147.
67. *Ibidem*.
68. Op. cit., pág. 152.
69. Op. cit., pág. 153.
70. ARBIB/HESSE, *The construction of reality*, pág. 8.
71. Véase la nota 211 del Capítulo 3º.
72. Cfr. ARBIB/HESSE, *The construction of Reality*, págs. 6, 9.
73. Cfr. T.S. KUHN, "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría", en *La tensión esencial*, F.C.E., México, 1982, págs. 344-365.
74. *La construcción...*, pág. 153.
75. Esto es lo que afirma M. HESSE expresando el punto de vista de aquellos relativistas partidarios de una total convencionalidad en la ciencia, entre los que nombra explícitamente a BARNES, BLOOR, COLLINS y PINCH. Cfr. *The construction...*, pág. 10.
76. Respetando la nomenclatura bergeriana propuesta en *Rumor de ángeles* y *The heretical Imperative*.
77. Cfr. *The heretical Imperative*, pág. 61.

78. La reinterpretación...,pág.102.
79. Berger destaca como un rasgo esencial del método deductivo lo que denomina, siguiendo a Kierkegaard, el "salto de la fe".Cfr.The heretical Imperative,pág.80.
80. Op. cit.,pág.94.
81. Se muestra,pues,contraria al imperativo de ecumenicidad postulado por Berger en Rumor de ángeles.
82. Cfr. The heretical Imperative,pág.100.
83. Estamos aludiendo una vez más a las perspectivas abiertas por la "Escuela de Edimburgo".
84. Cfr. Rumor de ángeles,pág.134.
85. Op. cit.,pág.141.
86. Pensamos,por ejemplo,en R.RORTY y su propuesta de pasar de una filosofía "sistemática" a una filosofía "hermenéutica".Cfr. La filosofía y el espejo de la Naturaleza,págs. 323 y ss.
87. Véase la nota 60 de este mismo capítulo.
88. Cfr. C.U.MOULINES,"Approximate Application of Empirical Theories.A general explication",en Erkenntnis 10,1976, págs.201-203.
89. Proyectamos al ámbito epistemológico lo que Berger propone como un imperativo en el terreno teológico.
90. La propuesta de entender la confusión en un sentido positivo como "co-fusión" de perspectivas o "compresión" de pensamientos y no simplemente como mezcla o caos anárquico es insinuada por ARANGUREN.Cfr. el prólogo del libro de ORTIZ-ÓSES,Comunicación y experiencia interhumana.
91. Recogiendo el sentido de las propuestas de PUTNAM y OLIVE ya consideradas en el capítulo 3º.
92. ORTIZ-ÓSES ha visto muy bien que sólo sobre la base de una auténtica comunicación de los bienes materiales -socialización- y de los bienes sociales -emancipación-,es posible una verdadera comunicación y diálogo intersubjetivo Cfr. artículo"Comunicación"en el Diccionario de Filosofía contemporánea,Sígueme,Salamanca 1979,págs.89-93.
93. Cfr. Rumor de ángeles,pág.97.
94. Una profundización sugerente de esta perspectiva puede hallarse en la ya clásica obra de G.GUSDORF,Mito y Metafísica,Buenos Aires,1960.

95. *The heretical Imperative*, pág. 169.
96. Véase la nota 34 de este mismo capítulo.
97. Cfr. *La reinterpretación...*, pág. 47.
98. Cfr. el apartado 3.1. de nuestro trabajo.
99. La expresión racionalidad axiológica nos viene sugerida por A. ORTIZ-LOSES, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986. Como puede verse, la expresión aparece ya en el mismo subtítulo de la obra.
100. RORTY, entre otros, se refiere significativamente a él. Cfr. *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, pág. 290.
101. Cfr. G. VATTIMO, "La estructura de las revoluciones artísticas", en *El fin de la modernidad*, págs. 83-98. Véase también el artículo de ORTIZ-LOSES, "Racionalidad y Religión" en *La nueva filosofía hermenéutica*, págs. 139 y ss.
102. Esta paradójica expresión puede verse asimismo en ORTIZ-LOSES, op. cit., pág. 10, donde habla literalmente de una "razón irracional".
103. Opinión recogida en la contraportada de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1982.
104. J. M. MARDONES, *Sociedad moderna y cristianismo*, Desclee, Bilbao, 1985, pág. 15.
105. Sobre la distinción orteguiana entre ideas y creencias véase J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Ed. Revista de Occidente, 11ª ed., Madrid, 1977, págs. 15-59.
106. Cfr. X. ZUBIRI, "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 8ª ed., 1981, págs. 361-399.
107. El mismo Berger es consciente de la importancia de los factores míticos a la hora de alcanzar una comprensión cabal de las creencias y comportamientos humanos. Cfr. detenidamente las reflexiones sobre el mito que realiza en *Pirámides de sacrificio*, págs. 29-45.
108. Cfr. ARBIB/HESSE, *The construction of Reality*, pág. 20.
109. S. D. GAEDE, "The problem of truth", en *Making sense...*, pág. 175.
110. Cfr. BARNES/BLOOR, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", en *Rationality and Relativism*, págs. 46-47.
111. ORTIZ-LOSES, *La nueva filosofía hermenéutica*, pág. 10.

112. Op. cit.,pág.287.
113. Para decirlo con palabras de V.CAMPS:"La primera rebelión contra el Dios bíblico tuvo como estandarte la igualdad con lo divino:disfrutar de la inmortalidad,conocer el bien y el mal.La rebelión que le incumbe al llamado hombre post-moderno lleva otro signo.No obtener la igualdad,sino aceptar la autonomía con todos sus riesgos y consecuencias:aprender,en definitiva,a ser humanos".La imaginación ética,Seix Barral,Barcelona 1983,pág.38.
114. Nos inspiramos en el título del famoso artículo de Feyerabend,"Contra el método.Esquema para una teoría anarquista del conocimiento".Cfr. nota 125 del capítulo 1º.
115. El mismo RORTY sitúa con frecuencia a JAMES y DEWEY entre los antecesores de una filosofía no sistemática y no epistemológica.
116. La distinción entre filosofía sistemática y edificante puede encontrarse también en R.RORTY,La filosofía y el espejo de la Naturaleza,págs.330 y ss.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE PETER L. BERGER.

Se trata de una bibliografía seleccionada de acuerdo con los intereses de nuestro trabajo. Para una bibliografía más completa de los escritos de Berger puede verse la obra editada por J.D.HUNTER/S.C. AINLAY, *Making sense of modern times*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.

1. LIBROS.

- *Invitation to Sociology*, Doubleday, Garden City, New York, 1963. Trad. castellana: *Introducción a la Sociología*, Límusa, México, 1967.
- *The social construction of Reality* (con T. Luckmann), Doubleday, Garden City, New York, 1966. Trad. castellana: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- *The Sacred Canopy*, Doubleday, Garden City, New York, 1967. Trad. castellana: *El Dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- *A Rumor of Angels*, Doubleday, New York, 1969. Trad. castellana: *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1975.
- *The homeless Mind* (con B. Berger y H. Kellner), Random House, New York, 1973. Trad. castellana: *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979.
- *Pyramids of Sacrifice*, Doubleday, New York, 1974. Trad. castellana: *Pirámides de sacrificio*, Sal Terrae, Santander, 1979.
- *Facing up to modernity*, Basic Books, New York, 1977.
- *The heretical Imperative*, Doubleday, Garden City, New York, 1979.

- *Sociology reinterpreted* (con H. Kellner), Doubleday, Garden City, New York, 1981. Trad. castellana: *La reinterpretación de la Sociología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- *The Capitalist Revolution*, Basic Books, New York, 1986. Trad. castellana: *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989.

2. ARTICULOS.

- "The sociological Study of Sectarianism", *Social Research*, 21, (1954), pág. 467.
- "Demythologization. Crisis in Continental Theology", *Review of Religion*, 20, (1955), pág. 5.
- "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research*, 30, (1963), pág. 77.
- "Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge" (con T. Luckmann), *Sociology and Social Research*, 47, (1963), pág. 417.
- "Marriage and the Construction of Reality" (con H. Kellner), *Diógenes*, 46, (1964), pág. 331.
- "Social Mobility and Personal Identity" (con T. Luckmann), *European Journal of Sociology*, 15, (1964), pág. 331.
- "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions" (con H. Kellner), *Social Research*, 32, (1965), pág. 110.
- "Reification and the Sociological Critique of Consciousness" (con S. Pullberg), *History and Theory*, 4, (1965), pág. 196.

- "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge", *European Journal of Sociology*, 7, (1966), pág. 105.
- "The problem of Multiple Realities: Alfred Schütz and Robert Musil", en M. Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Reality*, Northwestern University Press, 1970, pág. 213.
- "Sociology and Freedom", *American Sociologist*, 6, (1971), pág. 1
- "Two Paradoxes", *National Review*, 24, (1972), pág. 507.
- "Reflections on Patriotism", *Worldview*, 17 (1974), pág. 19.
- "In Praise of Particularity: The concept of Mediating Structures", *Review of Politics*, 38, (1976), pág. 399.
- "The Socialist Myth", *Public Interest*, 44, (1976), pág. 3.
- "Are Human Rights Universal?", *Commentary*, 63, (1977), pág. 60.
- "In Praise of New York", *Commentary*, 63, (1977), pág. 59.
- "Secular Theology and the Rejection of the Supernatural", *Theological Studies*, 38, (1977), pág. 39.
- "Symposium: The Heretical Imperative", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, (1981), pág. 193.
- "Underdevelopment Revisited", *Commentary*, 78, (1984), pág. 41.

2. OBRAS SOBRE PETER L. BERGER.

Recogemos en este apartado bibliográfico los libros y artículos que total o parcialmente se ocupan de la obra bergeriana, si bien conviene señalar que un buen número de ellos no inciden directamente en la problemática central de

nuestro trabajo.

1. LIBROS.

- ABERCROMBIE, N., *Class, Structure and Knowledge*, Blacwell, Oxford, 1980. Trad. castellana: *Clase, estructura y Conocimiento*, Península, Barcelona, 1982.
- GONZALEZ GARCIA, J.M., *La Sociología del Conocimiento, hoy*, Ediciones del Espejo, Madrid, 1979.
- HAMILTON, P., *Knowledge and Social Structure. An introduction to the classical argument in the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
- HUNTER, J.D./AINLAY, S.C. (ed.), *Making sense of modern times. Peter L. Berger and the vision of interpretive Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1986.
- IZZO, A., *Ricerca di una sociologia critica*, Liguori Editore, Napoli, 1975.
- WUTHNOW, R./HUNTER, J.D./BERGESEN, A./KURZWEIL, E., *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, M. Douglas, M. Foucault and J. Habermas*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984. Trad. castellana: *Análisis cultural*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

2. ARTICULOS.

- ABERCROMBIE, N., "Knowledge, order and human autonomy", en *Making sense of modern times*, pág. 11.
- AINLAY, S.C., "The encounter with phenomenology", en *Making sense of modern times*, pág. 31.
- BURNHAM, J., "Selective, Yes. Humanism, Maybe. Reply to Berger: Two Paradoxes", *National Review* (1972), pág. 513.

- CAIRNS, D., "The thought of Peter Berger", *Scottish Journal of Theology*, 27 (1974), pág. 181.
- CLANTON, G., "Peter Berger and the Reconstruction of the Sociology of Religion", *Union Theological Seminary*. (Unpublished Doctoral Dissertation).
- GAEDE, S.D., "Review Symposium of The Heretical Imperative", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 2, (1981), pág. 181.
 "The problem of truth", en *Making sense of modern times*, pág. 159.
- GARCIA COTARELO, R., "La sociología de Peter Berger", *Prólogo de la traducción castellana de Sociology Reinterpreted, La Reinterpretación de la Sociología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985
- HAMMOND, P.E., "Peter Berger's Sociology of Religion: An Appraisal", *Soundings*, 52, 4, (1969), pág. 415.
 "Religion in the modern world", en *Making sense of modern times*, pág. 143.
- HART, J., "Peter Berger's Paradox: Reply to Berger: Two Paradoxes", *National Review* (1972), pág. 511.
- HARVEY, V.A., "Some problematic Aspects of Peter Berger's Theory of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 41, (1973), pág. 75.
- HUNTER, J.D., "The modern malaise", en *Making sense of modern times*, pág. 76.
- KACHEL, T.A., "Theodicy: Tragedie or Masochism? A critique of Peter Berger's Rhetoric", *The New England Sociologist*, (1984)
- KUYKENDALL, G., "God and Peter Berger: A critique of the Sociology of Religion", *Thought*, 51, (1976), pág. 428.

- LAFFERTY, W.M., "Externalization and Dialectics: Taking the Brackets off Berger and Luckmann's Sociology of Knowledge" *Cultural Hermeneutics*, 4, (1977), pág. 139.
- MECHLING, J., "Myth and Mediation: Peter Berger's and John Neuhaus Theodicy for Modern America", *Soundings*, 62, (1979), pág. 338.
 "Peter L. Berger's Novels of Precarious Vision", *Sociological Inquiry*, 54, 4, (1984), pág. 359.
 "The Jamesian Berger", en *Making sense of modern times*, pág. 197.
- O'LEARY, J.P., "The place of politics", en *Making sense of modern times*, pág. 179.
- REDFOOT, D.L., "The problem of freedom", en *Making sense of modern times*, pág. 101.
- VARACALLI, J., "Peter Berger and the Problem of Modern Religious Commitment", *The New England Sociologist*, (1984), pág. 143.
- WILSON, J., "The De-alienation of Peter Berger", *Soundings*, 52, (1969), pág. 425.
- WISDOM, J.O., "The Phenomenological Approach to the Sociology of Knowledge", *Philosophy of Social Science*, 3 (1973), pág. 257
- WUTHNOW, R., "Religion as Sacred Canopy", en *Making sense of modern times*, pág. 121.
- ZIJDERVELD, A., "The challenges of modernity", en *Making sense of modern times*, pág. 57.

3. OTROS AUTORES.

. ADORNO, T. y otros.

- La disputa del positivismo en la Sociología alemana, Grijalbo, Barcelona, 1973.

. APEL, K.O.

- La transformación de la filosofía, Taurus, Madrid, 1985.

. ARBIB M.A./HESSE, M.

- The construction of Reality, Cambridge University Press, 1986.

. ARCHER, M.S.

- "Resisting the revival of Relativism", International Sociology, Vol. 2, nº 3, Sept. 1987.

. BARNES, B.

- Scientific Knowledge and Sociological Theory, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
- Interest and the Growth of Knowledge, Rutledge and Kegan Paul, London, 1977.
- T.S.Kuhn and Social Science, Mc Millan, London, 1982. Trad. castellana: T.S.Kuhn y las Ciencias Sociales, F.C.E., México, 1986.
- "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", (con D.Bloor), en Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford, 1982.
- "Thomas Kuhn", en El retorno de la Gran Teoría en las Ciencias Humanas, Alianza, Madrid, 1988.

. BELTRAN, M.

- "Acerca de Weber y su ciencia exenta de valoraciones", en Teoría Sociológica Contemporánea, Tecnos, Madrid, 1978.

. BERNSTEIN, R.J.

- Praxis and Action, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

- *Beyond objectivism and relativism*, Blackwell, Oxford, 1983.
- . **BLOOR, D.**
 - *Knowledge and Social Imagery*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976.
 - *Wittgenstein and Social Science*, Mc Millan, London, 1982.
- . **BORGER, R./CIOFFI, F.**
 - *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid, 1974.
- . **CAMPS, V.**
 - *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- . **COLLIN, F.**
 - "Relativism and Radical Interpretation", en *Ratio* XXIX, Junio, 1987.
- . **CUELLAR, L.**
 - *El hombre y la verdad*, Herder, Barcelona, 1981.
- . **DAVIDSON, D.**
 - "On the very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47(1973-74).
 - *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford University Press, 1984.
- . **DURKHEIM, E.**
 - *Las reglas del método sociológico*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1964.
 - *El suicidio*, Schapire, Buenos Aires, 1965.
 - *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968.
- . **FEYERABEND, P.K.**
 - *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1974.

- Adiós a la razón, Tecnos, Madrid, 1984.
- Por qué no Platón, Tecnos, Madrid, 1985.
- . FINK, E.
 - La filosofía de Nietzsche, Alianza, Madrid, 1976.
- . FOUCAULT, M.
 - Las palabras y las cosas, Siglo XXI, México, 1968.
- . GABAS, R.
 - J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística, Ariel Barcelona, 1980.
- . GADAMER, H. G.
 - Verdad y Método, Sígueme, Salamanca, 1977.
- . GEERTZ, C.
 - La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 1988.
- . GEHLEN, A.
 - El hombre, Sígueme, Salamanca, 1980.
- . HABERMAS, J.
 - Conocimiento e interés, Taurus, Madrid, 1982.
 - Teoría y praxis, Tecnos, Madrid, 1987.
 - Teoría de la Acción Comunicativa, Taurus, Madrid, 1988.
- . HESSE, M.
 - Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science, Harvester Press, Sussex, 1980.
 - "La ciencia más allá del realismo y el relativismo", Diánoia (1986).
- . HOLLIS, M. / LUKES, S.
 - Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford, 1982.
- . HORKHEIMER, M.

- Teoría Crítica, Barral, Barcelona, 1973.
- Crítica de la razón instrumental, Sur, Buenos Aires, 1969.
- . HOROWITZ, I. L.
 - Historia y elementos de la Sociología del Conocimiento, Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1964.
- . HORTON, R.
 - "Tradition and Modernity Revisited", en Rationality and Relativism.
- . HUBNER, K.
 - Crítica de la Razón científica, Alfa, Barcelona, 1981.
- . JARAUTA, F.
 - La crisis de la Razón, Universidad de Murcia, 1986.
- . JIMENEZ BLANCO, J. / MOYA, C.
 - Teoría Sociológica Contemporánea, Tecnos, Madrid, 1978.
- . KUHN, T. S.
 - La estructura de las Revoluciones científicas, F.C.E., México, 1971.
 - La tensión esencial, F.C.E., México, 1982.
- . LAMO DE ESPINOSA, E.
 - Juicios de Valor y Ciencia Social, F. Torres, Valencia, 1975
- . LUCKMANN, T.
 - La religión invisible, Sígueme, Salamanca, 1973.
 - Phenomenology and Sociology (ed.), Penguin Books, New York, 1978.
- . LUKES, S.
 - "Relativism in its Place", en Rationality and Relativism.
- . LYOTARD, F.
 - La condición posmoderna, Cátedra, Madrid, 1984.

• MANDELBAUM, M.

- "Subjective, Objective and Conceptual Relativism", en *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, London, 1982.

• MANNHEIM, K.

- *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1966.

• MARDONES, J.M.

- "El problema de la fundamentación de las ciencias sociales. El análisis fenomenológico de la actitud natural de A. Schütz", *Estudios de Deusto*, Vol. XXVIII, 2 (1980).
- *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales* (con N. Ursúa), Fontamara, Barcelona, 1982.
- *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985.
- *Sociedad moderna y cristianismo*, Desclée, Bilbao, 1985.

• MC CARTHY, T.

- "Contra-Relativism: A Thought-Experiment", Ponencia presentada en el Congreso sobre Teoría de la Acción y Comunicación, Madrid, Marzo, 1987.

• MEAD, G.H.

- *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1965.

• MEILAND, J.W./KRAUSZ, M.

- *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, London, 1982.

• MOULINES, C.U.

- "La incoherencia dialógica del relativismo sociológico", Ponencia presentada en el II Encuentro Hispano-mexicano de Filosofía Moral y Política, Instituto de Filosofía, Madrid, 1988.

• MUGUERZA, J.

- *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

. NEWTON-SMITH, W.

- "Relativism and the possibility of Interpretation", en *Rationality and Relativism*.

. OLIVE, L.

- *La explicación social del conocimiento*, UNAM, México, 1985.
- *Conocimiento, Sociedad, Realidad*, F.C.E., México, 1988.
- "Relativismo conceptual y relativismo cultural", VIII Simposio de Filosofía, UNAM, México, Agosto, 1988.

. ORTEGA Y GASSET, J.

- *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- *La idea de principio en Leibniz*, Alianza, Madrid, 1979.
- *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

. ORTIZ-OSÉS, A.

- *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée, Bilbao, 1977.
- *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1986

. PEREZ DE LABORDA, A.

- *¿Salvar lo real?*, Encuentro, Madrid, 1983.

. POPPER, K.

- *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1982.
- *Conjeturas y Refutaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1983.

. PUTNAM, H.

- *Razón, Verdad e Historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

. RICOEUR, P.

- *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- *La investigación en las ciencias sociales y humanas*, Tecnos, Madrid, 1982.

. RORTY, R.

- La filosofía y el espejo de la Naturaleza, Cátedra, Madrid 1983.

. SCHAAF, A.

- Ensayos sobre filosofía del lenguaje, Ariel, Barcelona, 1973.
- Historia y verdad, Grijalbo, México, 1974.

. SCHELER, M.

- Sociología del saber, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.

. SCHUTZ, A.

- Fenomenología del mundo social, Paidós, Buenos Aires, 1972.
- El problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Las estructuras del mundo de la vida (con T. Luckmann), Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

. SCHWARTZ, H. / JACOBS, J.

- Sociología Cualitativa. Método para la construcción de la realidad, Trillas, México, 1984.

. SKINNER, Q.

- El retorno de la Gran Teoría en las Ciencias Humanas, Alianza, Madrid, 1988.

. STARK, W.

- Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, 1958.

. URBAN, W. M.

- Lenguaje y realidad, F.C.E., México, 1952.

. VATTIMO, G.

- El pensamiento débil (con P. A. Rovatti), Cátedra, Madrid, 1988.
- El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986.

. WEBER, M.

- Economía y sociedad, F.C.E., México, 1964.
- Sobre la teoría de las Ciencias Sociales, Península, Barcelona, 1971.
- Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, Barcelona, 1975.
- El trabajo intelectual como profesión, Bruguera, Barcelona 1983.

. WILSON, B.

- Rationality, Blacwell, Oxford, 1970.

. WINCH, P.

- Ciencia social y Filosofía, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- "Understanding a Primitive Society", American Philosophical Quarterly, 1 (1964).

. WITTGENSTEIN, L.

- Investigaciones Filosóficas, Crítica, Barcelona, 1988.

. WOLFF, K.

- Contribución a una Sociología del Conocimiento, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

. WRIGHT, G.H. Von

- Explicación y comprensión, Alianza, Madrid, 1979.

. ZUBIRI, X.

- Naturaleza, Historia, Dios, Editora Nacional, Madrid, 1981.