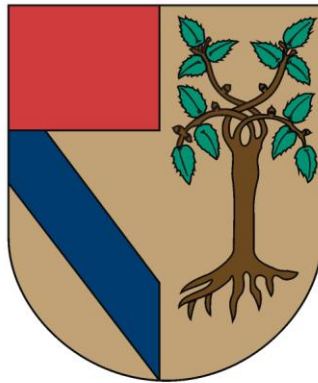


FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
Acuerdo número 974179



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

**La Construcción social a partir
de la Sociología del conocimiento**
De Karl Mannheim, P. Berger y T. Luckmann, hasta John Searle

T E S I S

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

Presenta:
JUAN CARLOS PADILLA MONROY

Director de tesis: DR. JUAN ABELARDO HERNÁNDEZ FRANCO

México, D.F. 2012

*A todos aquellos que
directa e indirectamente
han hecho posible mi formación*

Índice

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

Diferentes formas de abordar la realidad

- I. ¿Qué es la epistemología?
- II. División de la epistemología
 - Epistemología filosófica o Teoría del conocimiento
 - Epistemología fisio-psicológica
 - Epistemología social
- III. Comprensión global de la realidad

SEGUNDA PARTE

La Sociología del conocimiento de Karl Mannheim

- I. ¿Qué es la Sociología del conocimiento?
- II. Antecedentes históricos
- III. La intuición de Mannheim
- IV. Psicogénesis: pensamientos epistemológico, psicológico y sociológico en Karl Mannheim
- V. Importancia de la intuición mannheimniana
- VI. Contrapunto: ideología y utopía en Paul Ricoeur

TERCERA PARTE

La construcción social de la realidad

- I. Binomio Berger-Luckmann
- II. Antecedentes de la Sociología del conocimiento
- III. La construcción social
- IV. Las instituciones y la legitimación social

CUARTA PARTE

La construcción de la realidad social

- I. La construcción de la realidad social de John Searle
- II. La propuesta ontológica de Searle
- III. Otras reflexiones teóricas complementarias de Searle
 - El problema de la frontera entre
lo subjetivo epistémico y ontológicamente
 - Los tres elementos de la ontología humana
- IV. El lenguaje como motor de la realidad social
 - Internalizar y externalizar el lenguaje
 - Distinciones de hechos
 - La creación de hechos institucionales
 - Los juegos como simuladores sociales
- V. El lenguaje y la sociedad
 - Categorías de hechos institucionales
 - El trasfondo
 - Expresiones realizativas de John L. Austin
 - Los actos del habla para Jürgen Habermas

CONCLUSIONES

Anexo

Visión general de la sociología contemporánea

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

La *epistemología* ha resultado ser una ciencia de gran relevancia tanto en el mundo académico como en el científico, ora por el rigor metodológico que supone, ora porque busca una objetividad externa que le permita hacer análisis, cuantitativo y cualitativo, en los diversos ámbitos del conocimiento. Es a través de la *epistemología* que un individuo conoce el mundo que le rodea en todas sus formas, hasta ahora, posibles.

A lo largo de la historia los filósofos han meditado mucho sobre el problema del conocimiento, desde Platón y Aristóteles, pasando por Bacon y Descartes, hasta Kant y el origen de la *epistemología*, como ciencia aparte, a partir de la obra de Bertrand Russell¹.

Antes del surgimiento de la *epistemología* como una ciencia del conocimiento, los filósofos usaban términos como *Antropología filosófica*, *Filosofía del conocimiento* e incluso *Teoría del conocimiento* para hacer referencia al mismo problema, a saber, la relación entre un sujeto y un objeto de conocimiento. A diferencia de estos términos, la *epistemología* marcó una importante diferencia: *la objetividad científica del conocimiento*.

Los otros conceptos, excepto una rama de la *Antropología filosófica*, especialmente relacionada con las *Antropologías hermenéuticas*, asumían el problema del conocimiento como un problema de *introspección*, es decir, como un conflicto cuya solución se encuentra en el sujeto de manera interna. Fue con el surgimiento de la *Psicología* cuando los filósofos, antropólogos y científicos replantearon el problema del conocimiento y comenzaron a buscar una solución objetiva.

¹ Bertrand Russell es el primero en hablar del concepto de *epistemología* como una ciencia que se encarga de la relación de un sujeto con un objeto de conocimiento, y ese objeto de conocimiento, concebirlo como científico / objetivo. Cfr. Russell, Bertrand. *El conocimiento humano*.

Ernst Cassirer, filósofo de origen alemán, contemporáneo de Bertrand Russell y Karl Mannheim, expresa así la necesidad de contemplar tanto el conocimiento objetivo como el autoconocimiento:

La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. Pero el progreso del conocimiento psicológico apenas si ha confirmado este principio cartesiano... podemos criticar el punto de vista introspectivo, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana... La filosofía, que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana².

El surgimiento de la Psicología con su nueva forma de abordar el problema del conocimiento, abriría la puerta a la Sociología y marcaría la pauta para la presente investigación.

Es por eso que el lector encontrará en la *primera parte* de este trabajo, un recorrido por las etapas generales que ha atravesado la epistemología, con el objetivo de clasificarla según su objeto de estudio; a saber: *epistemología filosófica*³, *epistemología fisiopsicológica* y *epistemología social*.

Estas tres formas de epistemología se distinguen tanto por su objeto de estudio como por su finalidad; la *epistemología social* será la que nos guíe hacia el concepto base de esta tesis: la *Sociología del conocimiento*.

² Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. FCE. Segunda edición, vigesimoséptima reimpresión. Traducción de Imaz, Eugenio. México. 2012.

³ Llamaremos, genéricamente, *epistemología filosófica* a todas las formas de pensamiento introspectivo respecto al problema del conocimiento.

Aunque no es Karl Mannheim propiamente quien utiliza por vez primera el concepto de *Sociología del conocimiento*, sino Max Scheler⁴, sí es él quien abrirá las puertas para su ulterior estudio, con ayuda de los *neomarxistas* y la *Escuela de Frankfurt*.

Karl Mannheim tiene una extraordinaria intuición acerca de la *epistemología social*, a saber, que el proceso de conocimiento comienza con la percepción sensible, tiene su desarrollo en la racionalidad humana, y su máxima expresión en un contexto social. Sin la expresión social, el conocimiento pierde quizá su mayor potencia: *transformar el mundo*. La explicación de la *Sociología del conocimiento* de Mannheim tiene su origen en la obra "*Ideología y utopía*", misma que se explica en la *segunda parte* de esta tesis.

Los sociólogos de origen europeo Peter Berger y Thomas Luckmann tomaron como base la *Sociología del conocimiento* de Mannheim y llegaron a la conclusión de que la realidad se construye socialmente. "*La construcción social de la realidad*" es una obra que sorprende porque permite entender el fenómeno de la sociedad a partir de las instituciones que lo conforman y que se fueron formando debido al conocimiento generado colectivamente.

Berger y Luckmann desarrollan el concepto de *carácter dual de la sociedad*, el cual anuncia que la introspección subjetiva del mundo es una parte fundamental en el proceso de conocimiento y socialización de un individuo con su entorno, pero nunca será suficiente; necesitará tanto de la *internalización* como de la *externalización* para establecer una dialéctica con el mundo y con sus semejantes. Todo lo relacionado con el

⁴ Max Scheler es considerado un antropologista filosófico, fue contemporáneo de Bertrand Russell y Karl Mannheim. La obra donde aporta el concepto de *Sociología del conocimiento* lleva este mismo nombre. Cfr Scheler, Max. *Sociología del saber*. Leviatán. Traducción de Gaos, José. Título original en alemán: *Die Wissensformen und Die Gesellschaft*. Argentina. 1991.

concepto de *carácter dual de la sociedad* lo encontrará desarrollado en la *tercera parte* de esta tesis.

Por último, en la *cuarta parte* de este trabajo, encontrará que la *construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann no está exenta de críticas, una de ellas la hace el filósofo estadounidense John Searle, quien explica que la realidad no se limita a su *construcción social*, sino que también está conformada por una *realidad ontológica* que precede a la social y que es independiente del ser humano, además de que la dialéctica social propuesta por Berger y Luckmann requiere, necesariamente, de un análisis lingüístico, ya que sin comunicación, tanto el *conocimiento* como la *construcción social* serían imposibles.

Más que una crítica a la *Construcción social* de la realidad, parece que John Searle⁵ complementa y explica de mejor modo las ideas de Berger y Luckmann. Este complemento teórico a la *construcción social* hace más comprensible la realidad de la vida cotidiana, además, si se toma la obra de Searle, titulada intencionalmente como "*La construcción de la realidad social*" se puede reunir en un mismo estudio otras aportaciones de autores como John L. Austin y Jürgen Habermas, quienes trabajaron arduamente en la *filosofía del lenguaje*, mismo que resulta ser un gran complemento tanto de las obras de Mannheim, Berger y Luckmann, como de la *Sociología del conocimiento* y su destino.

⁵ John Searle sí está criticando la obra de Berger y Luckmann, al menos tiene esa intención, pero más que una crítica a la obra se la ve como un complemento, ya que sus variables pueden embonar antes que desestimar.

PRIMERA PARTE

Diferentes formas de abordar la realidad

Resumen: Donde se explica qué es y qué persigue la epistemología. Se dará a conocer una forma de dividir el estudio epistemológico para facilitararlo. Se concluirá que esta forma de dividir el estudio epistemológico permite una comprensión global del objetivo que persigue esta rama de la filosofía.

I. ¿Qué es la epistemología?

La *Epistemología*, también conocida por algunos filósofos como *Teoría del conocimiento*⁶, es una rama de la filosofía que se encarga de estudiar la relación que existe entre un sujeto y un objeto de conocimiento. El sujeto siempre será una persona, un individuo en toda su complejidad física, racional, emocional, histórica, cultural, etc. Por su parte, el objeto de conocimiento, puede referirse a todo aquello que la persona puede conocer por medio de los sentidos.

Los sentidos externos (vista, oído, gusto, tacto y olfato) son la primera fuente de conocimiento a la que un individuo tiene acceso, si no tuviéramos sentidos externos no tendríamos acceso a los objetos que se nos presentan en la vida cotidiana.

Para el diccionario filosófico de Abbagnano, la epistemología, más que una disciplina o rama de la filosofía, es “la consideración de un problema que nace de un supuesto filosófico”, a saber, “el de la realidad de las cosas o en general del mundo externo”⁷.

⁶ De acuerdo con el diccionario filosófico de Abbagnano, el término que se usa en inglés es el de *epistemology*, en francés es más común encontrarlo como *gnoséology*, y en alemán como *Erkenntnistheorie*, que se traduce generalmente como *Teoría del conocimiento*. De acuerdo con el diccionario filosófico, “Todos estos nombres tienen el mismo significado”. Queremos hacer una diferencia significativa entre estos términos: la *Teoría del conocimiento* la entendemos como una introspección filosófica respecto al saber; la *epistemología* como conocimiento científico; y la *gnoseología* como conocimiento (lo que se sabe).

⁷ Abbagnano, *Diccionario filosófico*. Segunda edición. Gredos. p. 228.

Por su parte, según el *Diccionario Histórico de la Lengua Francesa* se atribuye el uso por primera vez (en francés) de la palabra *epistemología*, a la traducción de la obra de Bertrand Russell “*An Essay on the Foundations of Geometry*”, y señala que el término fue “tomado prestado” del inglés *epistemology*, el cual fue tomado a su vez, de la traducción alemana de *Wissenschaftslehre* (teoría de la ciencia / doctrina de la ciencia), que también se traduce como *Teoría del conocimiento*.

La epistemología debe implicar, necesariamente, la existencia de objetos sensibles que son independientes al sujeto, y la existencia y aceptación de que el sujeto que conoce forma también parte de los objetos con los que se relaciona. La relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento es, primero, corporal, ya que ambos tienen forma y figura, en el caso del sujeto a través del cuerpo con sus sentidos externos. Aunque puede haber objetos de conocimiento que no sean objetos físicos, los conceptos o ideas abstractas, que estudiamos como objetos de conocimiento, fueron aprendidos inicialmente por medio de ellos⁸.

Desde la antigüedad existe una inquietud por saber qué existe y cómo es que el hombre conoce. En la historia del pensamiento occidental, los griegos fueron los primeros en dar luces sobre las cosas que conforman el mundo y la explicación de cómo llegamos a conocerlos. Los filósofos presocráticos como Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, entre otros, se aventuraron al afirmar que la realidad, aquello que les rodeaba, estaba compuesto por elementos naturales como el agua, el aire o el fuego; conforme se fueron lanzando teorías sobre la composición del universo, se fueron desarrollando escuelas que defendían una u otra postura. Fue así como inició lo que conoceríamos como *Teoría del*

⁸ “*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” (no existe nada en el intelecto que no haya pasado primero por los sentidos) es una expresión clásica, muy utilizada para expresar que nuestra inteligencia no comienza sin el concurso del cuerpo.

conocimiento y, a partir de Bertrand Russell en el siglo XIX, como *epistemología*.

Fue Aristóteles el primer filósofo occidental que buscó explicar el fenómeno del conocimiento, es decir, de la relación entre lo que el sujeto siente por medio de los sentidos y lo que el sujeto conoce gracias a ellos. En el libro II y III de *Acerca del alma* Aristóteles distingue dos clases de saberes: uno intelectual y el otro sensible; este último se percata de las sensaciones provenientes de los sentidos externos (siente que siente), mientras que el primero asume esas sensaciones y las asimila (sabe que siente). De acuerdo con Aristóteles el sentido externo sufre una afección cuando se produce una sensación, pero el sentido no sabe qué está sucediendo cuando hay esta afección, el que sí lo sabe es el intelecto, porque aunque el intelecto no sufre directamente la afección de la sensación, sí comprende la afección gracias a la memoria y la imaginación.

No se pretende explicar el tratado aristotélico, baste con comprender que fue el primero en ofrecer una teoría sobre el proceso que ocurre en el conocimiento de un objeto.

En el siglo XII el filósofo árabe, conocido en el mundo occidental como Averroes, en la obra *Noética*, continuó con las investigaciones y observaciones de Aristóteles, ordenando y sistematizando, en su filosofía sobre el conocimiento, la idea de los sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria, estimativa y cogitativa).

Durante el siglo XVI con René Descartes y hasta el siglo XVIII con Immanuel Kant, la filosofía sobre el conocimiento se puso en tela de juicio, ya que no podíamos tener certeza de que nuestros sentidos pudieran conocer efectivamente el mundo que parece rodearnos.

Con ayuda de los avances científicos, el empirismo de David Hume y el complemento de Bertrand Russell en *Teoría del conocimiento humano*, la filosofía sobre el conocimiento fue

superando el problema de la confianza en los sentidos externos, aunque admitió que el conocimiento humano es ciertamente un problema filosófico que debe resolverse. Así fue como nació la *epistemología*, misma que, según el diccionario de Abbagnano “ha perdido su primacía y también su significado [...] en la filosofía contemporánea y ha sido sustituida por otra disciplina, la *metodología*”⁹.

Ciertamente cada vez se habla menos de epistemología para dar paso a metodologías de investigación en las diferentes ciencias, pero en realidad hablamos de dos estudios diferentes, no de una evolución.

La epistemología como problema filosófico es un tema con muchos matices, ya que son muchos y muy diversos los objetos de conocimiento los que pretende conocer; por esta razón ofrecemos una división epistemológica, para entender el estudio del problema filosófico general y tratar de dar respuesta a los problemas epistémicos particulares.

II. *División de la epistemología*

Aunque el diccionario de Abbagnano declara que la *Wissenschaftslehre* alemana, la *gnoseology* francesa y la *epistemology* inglesa son sinónimos; en realidad, es posible que en cada una de las regiones donde se habla de ellas tuviera una concepción diferente sobre la filosofía del conocimiento, es más, el surgimiento de las metodologías de investigación especializada en cada una de las ciencias es el mejor argumento de que la *Teoría del conocimiento* debía responder, no sólo al problema general sobre el conocimiento (en forma introspectiva), sino a las dificultades particulares del conocimiento en cada una de las ciencias (objetivamente).

⁹ *Op. Cit.* Abbagnano p. 228.

El problema del conocimiento involucra varios aspectos a considerar: el objeto independiente del sujeto, el sujeto que conoce, tanto su capacidad fisiológica como su capacidad psicológica, y finalmente las acciones sociales que llevan a cabo los sujetos en conjunto.

Por esta razón se ha considerado dividir la epistemología en tres modos diferentes de abordar la relación entre el sujeto y los objetos: una filosófica, otra psico-fisiológica y otra sociológica. Esta última es la que más nos interesa desarrollar como objetivo e investigación, a saber, cuáles son las acciones sociales que llevan a cabo los individuos en forma colectiva, pero antes de hablar sobre esta última perspectiva epistemológica es necesario comprender las dos anteriores.

[Epistemología filosófica o Teoría del conocimiento](#)

Como ya hemos mencionado Bertrand Russell (1872-1970) es el primer filósofo que habla de la *epistemología*, y a partir de él, se la puede diferenciar de la *Teoría del conocimiento*. Para Russell el conocimiento sólo puede generarse haciendo ciencia, para dar un fundamento objetivo a las sensaciones y percepciones así como de las descripciones de los objetos de los que no tenemos presencia directa (abstracciones).

El término *Teoría del conocimiento*, al que podemos dar la etiqueta de *epistemología filosófica*, proviene de la palabra alemana *Wissenschaftslehre*, que significa, la forma en que un individuo conoce la realidad que le rodea.

Un filósofo alemán, Johannes Hessen (1889-1971), resumió en su obra *Teoría del conocimiento*¹⁰ (*Erkenntnistheorie*), lo que debía entenderse por *Teoría del conocimiento*, comentando punto por punto los problemas filosóficos que implica y que se habían desarrollado en la filosofía del conocimiento durante el siglo XIX.

¹⁰ Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento (Erkenntnistheorie)*. Traducción de Mares, Roberto. Segunda edición. Editorial Tomo. México. 2003.

La *epistemología filosófica, grosso modo*, trata los temas sobre la posibilidad del conocimiento, revisa las posturas filosóficas que se han adoptado al respecto: desde el dogmatismo, pasando por el escepticismo, el subjetivismo, el relativismo, el pragmatismo, hasta el criticismo; indaga sobre el origen del conocimiento, las apuestas por el racionalismo, el empirismo, el intelectualismo y el apriorismo.

Estas elucubraciones y problemas existen desde el origen de la filosofía, pero nunca se habían trabajado como un problema aparte hasta el siglo XIX. Los primeros escépticos fueron los sofistas en la Grecia clásica, y posteriormente René Descartes lo redescubrió como método para adquirir conocimiento. Kant hizo importantes aportaciones al diferenciar lo que las cosas son de lo que suponemos que son las cosas. El problema del conocimiento no es nuevo, es un problema inherente a la filosofía, pero sólo se ha trabajado por separado desde hace dos siglos, cuando la ciencia se vio obligada a explicarse a sí misma gracias al avance mismo del conocimiento.

En realidad al problema del conocimiento se ofrecen diversas soluciones, partiendo de las posturas que se han desarrollado para dar una respuesta contundente, sin que alguna lo haya logrado del todo aún, al menos a nivel filosófico. Hay respuestas pre-metafísicas (objetivistas y subjetivistas), metafísicas (realistas, idealistas, fenomenalísticas), e incluso teológicas (monista, panteísta, dualista y teísta), y su aceptación en determinada circunstancia estará acompañada por el criterio de verdad del individuo que argumente, sus categorías, su alineación o escuela filosófica, el fin último de su investigación, etc.

La historia de la filosofía del conocimiento misma se percató poco a poco de que los objetos de conocimiento, es decir, los conocimientos mismos, tienen diversa índole, y algunas de las trabas o razones por las cuales un individuo no alcanza algún conocimiento, tienen que ver con problemas fisio-psicológicos que

nada tienen que ver con los objetos de conocimiento mismo. En otras palabras, la filosofía del conocimiento maduró y se dio cuenta de que no había solucionado más que parcialmente su necesidad de autoentendimiento, de modo que separó su estudio. Por un lado, para analizar los problemas fisio-psicológicos, y por otro para dividir los objetos de conocimiento de acuerdo con categorías generales más prácticas (que iban de la mano con el avance de las ciencias, incluso de las ciencias nuevas).

Epistemología fisio-psicológica

Es indudable que un miope no puede ver y apreciar la realidad del mundo que le rodea del mismo modo que una persona con visión regular, por no hablar de alguien con hipersensibilidad. Sin embargo, la realidad que observan, al menos a través del sentido de la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto, es la misma, no así, quizá, los conceptos que han formado a lo largo de su existencia sobre los objetos mismos que les rodean.

En *Modelos de desarrollo cognitivo*¹¹ Ken Richardson realiza un recorrido histórico por los múltiples modelos que la ciencia ha desarrollado en torno al tema del pensamiento y la racionalidad, desde los modelos innatistas hasta los modelos sociocognitivos; revisemos brevemente en qué consisten estos modelos y qué pretenden explicar.

“La naturaleza de los conceptos es el punto teórico básico de la ciencia cognitiva; es aquel en torno al cual giran todos los demás. Y se han descrito como los “ladrillos de construcción” del conocimiento y de la cognición”¹².

El modelo innatista contempla que hay conocimientos que ya están contenidos en el sujeto desde el principio, es decir, que el ser humano nace ya con ciertos conocimientos. Por ejemplo, pruebas

¹¹ Richardson, Ken. *Modelos de desarrollo cognitivo*. Alianza. Traducción de Paterna Molina, Pilar. Madrid, España, 2001.

¹² Ibid. p. 47.

neuropsicológicas respaldan la idea de que existe un proceso sensorial que ayuda a diferenciar unos colores de otros y que este proceso es innato¹³.

Los innatistas defienden con investigaciones que en las primeras experiencias de la vida es cuando se muestran las capacidades potenciales de los seres humanos, y que estas potencias no pueden adquirirse en tan poco tiempo, razón por la que consideran que son innatas. Sin embargo, el modelo innatista del conocimiento ha sido criticado, principalmente por su ambigüedad y fragmentación teórica, es decir, no consigue demostrar que los conocimientos son innatos, sólo que se dan de forma primigenia.

Otro de los modelos de mayor aceptación es el asociacionista, el cual encuentra su origen en Aristóteles y Platón:

“Aristóteles estaba de acuerdo con Platón y sus seguidores en que el conocimiento cierto consiste en ideas abstractas, pero no estaba de acuerdo con la imposibilidad de que éstas se derivaran de la experiencia sensorial. La experiencia sensible le parecía ser el meollo mismo del conocimiento”¹⁴.

Estos filósofos griegos pensaban que los conocimientos, dado que no podían los objetos entrar en el pensamiento, se contenían en él en forma de ideas abstractas; estas ideas se relacionaban entre sí para dar paso a ideas más complejas hasta formar conceptos. Aunque la facultad de conocer pueda ser innata, los conceptos no lo son, son abstracciones de la realidad sensible¹⁵. Fue el mismo Aristóteles quien usó por primera vez el concepto de *asociación mental* de donde proviene la corriente del asociacionismo, y aseguraba que el almacenamiento en la memoria de las asociaciones mentales originaba los universales conceptos platónicos.

¹³ Ibid. p. 29.

¹⁴ Ibid. p. 68.

¹⁵ Idem.

La psicología contemporánea entiende la “ley de asociación” como un “efecto adentro de la mente del hecho físico de que las corrientes nerviosas se propagan a sí mismas más fácilmente a través de aquellas vías de conducción que ya han sido utilizadas y cuando los procesos cerebrales elementales han estado activos juntamente o en sucesión inmediata, al volver a ocurrir uno de ellos tiende a propagar su excitación al otro”¹⁶.

Entre los modelos de las corrientes asociacionistas, encontramos el *conductismo*, el cual entiende las asociaciones mentales en un contexto de estímulo-respuesta, de modo tal que el aprendizaje y el desarrollo cognitivo se vieron reducidos al condicionamiento (como ocurre con las mascotas). El condicionamiento clásico se originó a partir de la obra de Iván Pavlov (1848 - 1936) en Rusia, y consistía en el “relineamiento”.

El *Asociacionismo cognitivo*, por ejemplo, es otra corriente que se desprende del asociacionismo general el cual busca conciliar el modelo innatista con el asociacionista, y asegura que hay ciertas abstracciones que, si bien no son innatas, sí se intuyen por asociación, tal es el caso de las imágenes, los símbolos, los conceptos y las proposiciones.

Otra corriente asociacionista es la de la *red semántica* que consiste en “una red de asociaciones determinada que refleje la concurrencia de parcelas de información en la experiencia real, en la interconexión de nódulos en la mente-cerebro. Por ejemplo, si Olga es novia de Juan, podemos tener el concepto de perro del novio de Olga¹⁷.

Los asociacionistas comentan que los adultos tienen mayor capacidad de realizar asociaciones gracias a que su red de asociaciones es mucho más basta, pero eso no asegura que las personas tengan mayores conocimientos. Lo importante consistiría en saber tejer redes de asociaciones.

¹⁶ Ibid. p. 71.

¹⁷ Ibid. p. 77.

“La mera cantidad de conocimiento, aunque sea importante, no es, ni de lejos, lo importante como la manera en que ese conocimiento está estructurado”¹⁸.

Al igual que el innatismo, el asociacionismo no está exento de críticas, entre las que destacan: que el asociacionismo surgió como respuesta al innatismo que se consideraba improbable, que es demasiado simple lograr asociaciones como para comprobar la formación de conceptos complejos, otros críticos aseguran que el asociacionismo ha engendrado una visión superficial del aprendizaje, y la principal de las críticas consiste en que hay pocas indicaciones de cómo se puede generar el nuevo conocimiento a partir del ya existente.

Pasado el fervor asociacionista, nacieron los *modelos constructivistas* como la *teoría de la Gestalt*, la *teoría moderna del esquema*, la *inteligencia sensoriomotora*, las investigaciones de Jean Piaget, las *funciones semióticas*, etc., para ofrecer alguna solución al problema del conocimiento a nivel fisio-psicológico.

Kant, en la *Crítica de la razón pura* comenta que “los conceptos sin intuiciones están vacíos, y las intuiciones sin conceptos están ciegas”¹⁹; lo que quiere decir que la intuición (*Anschauung*), entendida como lo dado sensiblemente, lo recibido del mundo externo a través de los sentidos, acompaña a los conceptos que un sujeto va adquiriendo a lo largo de la vida; por ejemplo, el gozo por la victoria de un equipo en el campeonato sin la emoción del aficionado es vacío, mientras que la emoción del aficionado sin campeonato, de acuerdo con Kant, sería ciega.

Para la psicología de la Gestalt, por ejemplo, la mente y sus contenidos se ven como agentes que van estructurando la vida y la van ordenando de acuerdo con ciertos patrones, primero subjetivos, y luego objetivos, que se van formando personal y

¹⁸ Ibid. p. 85.

¹⁹ KrV A51.

socialmente. Estas estructuras, los estereotipos, por ejemplo, permiten a las personas acomodar sus conocimientos de acuerdo con ciertos patrones; ejemplo de ello pueden ser el grado escolar, el nivel de juego, el compromiso social etc.

La misma palabra constructivismo nos avisa cómo funciona el sistema que le da sentido: una estructura que se va formando con el tiempo y se va haciendo cada vez más fuerte.

Jean Piaget, por ejemplo, con base en una sólida formación constructivista, elaboró estudios sobre el desarrollo cognitivo, sobre todo, en los infantes durante sus primeros años. Estos estudios le permitieron formar criterios a partir de los cuales generar nuevos experimentos de desarrollo. Para Piaget “la inteligencia no surge del interior ni del exterior, sola, sino de acciones externas, no de los objetos físicos, sino con la interacción humana”²⁰.

Aunque la obra de Piaget, y los constructivistas en general, gozó de prestigio hasta los años cincuenta, se han hecho igualmente críticas que vale la pena señalar. Por un lado, a pesar de las dimensiones y el monumental trabajo de Piaget, sus críticos consideran que su metodología es irregular, ya que ora tomaba ciertos esquemas lógico-matemáticos para sus experimentos, ora los cambiaba por otros que le resultaran más prácticos para llegar a los resultados deseados. También fue criticada la postura de Piaget en el problema del pensamiento y el lenguaje, ya que él asegura que el pensamiento es anterior al lenguaje. Para Piaget “empíricamente, antes de que puedan hablar, en el periodo sensoriomotor preverbal, los niños son ya organizadores, inventores o descubridores, que muestran operaciones del pensamiento. El niño es ya una especie de lógico, de físico y de psicólogo”²¹. Sin embargo, un número de teóricos más recientes han argüido que las acciones del bebé están ellas mismas encastradas en estructuras y procesos sociales, que son también la

²⁰ Ibid. p. 121.

²¹ Ibid. p. 161.

base de la comunicación y del aprendizaje del lenguaje. En tales modelos, el lenguaje y el pensamiento se originan, no por separado, sino juntos, a partir de una base común conceptual y de información.

Críticos contemporáneos como Noam Chomsky piensan que las teorías constructivistas “no ofrecen esperanza de explicar las complejas estructuras del conocimiento y la cognición”²²; es por ello que, a partir de los años sesenta se comenzará a postular alguna nueva corriente fisio-psicológica para tratar de dar respuesta al problema del conocimiento; esta nueva postura será la *sociocognición*.

El *modelo sociocognitivo* es una ruta que busca explicar, más que el origen del conocimiento, los procesos mentales y las acciones a las que nos conducen estos proceso en un entorno social. Algunos autores hablan del *innatismo social* o el *asociacionismo social*, el *constructivismo social* y las teorías de *Vigotsky* entre otras; claramente están más preocupados por explicar las consecuencias de los razonamientos que por su origen, si bien es cierto que permiten vislumbrar ciertos patrones de comportamientos sociales con base en el origen del razonamiento mismo.

Los críticos de los modelos sociocognitivos insisten en que las asociaciones sociales no pueden explicar fenómenos complejos como la escritura, el habla, el ajedrez o un juego de fútbol.

Gracias, entre otras cosas, a los modelos sociocognitivos, surgirá una corriente epistemológica que abrirá la puerta de la *Sociología del conocimiento*, y a la que podríamos denominar *epistemología social*.

²² Cfr. Chomsky, Noam. *Review of Verbal Behavior*. por B. F. Skinner. *Language* 35. pp. 26-58.

Epistemología social

La *epistemología social grosso modo* busca explicar el origen del conocimiento, ya no en los objetos físicos y los objetos abstractos subjetivos que ellos inspiran, sino en los fenómenos culturales y sociales en los que un individuo está expuesto a lo largo de su vida.

La epistemología social no se centra en saber si el conocimiento es posible, ya que lo asume; tampoco le interesa la actitud del individuo frente al conocimiento, ni se preocupa por saber si el conocimiento se forma a partir de asociaciones o construcciones, o si es innato o *a posteriori*, lo que realmente interesa a la *epistemología social* es estudiar el entorno cultural en el que un individuo aprende.

Las diferentes escuelas y teorías sociológicas adoptan, de alguna u otra manera, una epistemología social; por ejemplo, el *Funcionalismo* del segundo Émile Durkheim, Talcott Parsons y el primer Niklas Luhmann afirma que los hechos sociales son objetos de conocimiento, exactamente del mismo modo en que los son los objetos físicos y los conceptos que inspiran, también asegura que siempre existe la posibilidad de que un hecho social se presente de un modo completamente distinto de como se presentó, además de que todo lo que hay en la sociedad debe cumplir con una función predeterminada. Con esto podemos ver cómo la sociología funcionalista se enfrenta al conocimiento, indicando que su origen lo va determinando la sociedad, pero refiriendo que los fenómenos sociales son inestables y pueden presentarse de muchas maneras.

Un ejemplo diferente lo ofrecen los sociólogos adeptos a la postura Histórico-comprensiva, que afirman que los hechos sociales siempre van referidos por una intencionalidad intersubjetiva, es decir, que siempre hay intereses de personas cuando se llevan a cabo los hechos sociales que el sujeto asume; otra afirmación de esta corriente, a la que pertenecen Max Weber y el primer Jürgen Habermas, es que las abstracciones formales y los ideales son

convencionales, razón por la que se confirma que el conocimiento está socialmente dirigido.

Algunos autores alinean a Jean Piaget, sociológicamente hablando, en el *Interaccionismo simbólico*, corriente sociológica que afirma que los significados son productos de relaciones subjetivas e intersubjetivas entre individuos, de modo que las relaciones humanas modifican constantemente los significados.

Por último, para no entrar en más detalles generales, el *Positivismo social*, al que se asociaron tanto el primer Durkheim como Gabriel Trade, comenta que la realidad de la vida cotidiana, aquella que se quiere conocer, es una realidad materialmente emergente de las relaciones entre los individuos que se unen para obtener una fuerza colectiva, además de que las relaciones entre las mentes hacen posible la transmisión de los fenómenos de un individuo o grupo social a otro (*interpsicología*). El *Positivismo social* está claramente influido por el *marxismo*: el ser humano es un ser influenciado por las relaciones sociales de índole material.

En realidad, la *epistemología social* asume como eje, o al menos eso parecen dejar ver, la influencia que tienen las relaciones sociales, la interacción entre los individuos, la intersubjetividad, dentro del complejo sistema del conocimiento humano.

Las relaciones humanas, como los objetos físicos y las ideas abstractas, son todas, aunque de modo diferente, objetos de conocimiento que van formando los contenidos intelectuales del ser humano.

Del mismo modo en que con ayuda de Hessen resumimos la *epistemología filosófica*, y con Ken Richardson la *psico-fisiológica*, tomaremos como punto de partida la *Sociología del conocimiento* de Karl Mannheim para explicar la *epistemología social*.

La *epistemología social* es tema central de nuestra investigación, y la *Sociología del conocimiento* de Karl Manheim es, a su vez, el eje

central de nuestro tema, razón por la que se le dedica la *segunda parte* de esta tesis.

Brevemente haremos una alusión al origen de la *Sociología del conocimiento* para dar paso a las conclusiones de esta primera parte y continuar con las indagaciones de la investigación.

III. *Comprensión global de la realidad*

Por lo referido hasta el momento, con ayuda de la división de la epistemología para facilitar su comprensión, tratemos ahora de hacer un ejercicio para ver estas divisiones en su conjunto, como si la viéramos desde afuera, para comprender su complejidad global. La división de la epistemología en filosófica, psico-fisiológica y sociológica nos ayuda a ver con mayor claridad el complejo panorama del problema del conocimiento, esa es su única función; en realidad, el problema del conocimiento debe ser apreciado y comprendido en su conjunto.

La epistemología no se trata sólo de la relación entre un sujeto y un objeto de conocimiento, sino de todo lo que implica esta relación, desde un nivel sensorial y perceptual, su matiz fisiológico, hasta un nivel psicológico, neuronal y su implicación social.

La división permite estudiar por separado la relación sujeto-objeto, pero nada más, no podemos aislar el estudio de uno y olvidar al otro, porque son parte de un mismo proceso que va conformando el pensamiento de los hombres y, como se verá hacia el final de esta investigación, de su lenguaje.

Tratar de comprender la complejidad del problema del conocimiento, después de asomarnos a su magnitud parece ridículo, sin embargo, nos enfrentamos al problema y nos acercamos a la solución todos los días, todo el tiempo, porque es algo que sencillamente se da en la vida cotidiana, pero difícilmente se comprende así.

Con el conocimiento sucede lo mismo que con la comunicación: se da por sentada, como algo natural e inherente; sin embargo, su proceso es muchísimo más complejo de lo que parece, no es un hecho mecánico, sino biológico y racional que involucra múltiples variables.

Nuestra investigación ha de centrarse ahora en la *epistemología social* en general, pero en la visión de Karl Mannheim en particular. Mannheim es considerado el padre de la *Sociología del conocimiento*, aunque sea el filósofo alemán Max Scheler el primero en utilizar este concepto. Esta teoría ha permitido a los sociólogos del siglo XX y XXI comprender cómo se conforma el conocimiento social: este “injerto” entre marxismo e historicismo es, desde nuestro punto de vista, la “contribución teórica más interesante de Mannheim, por otro lado magistralmente aplicada en algunas de sus investigaciones históricas concretas”²³.

Karl Mannheim es esencial para la *Construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann quienes nos proponen una realidad social conformada por la legitimación de todos los hechos sociales, los cuales determinan el actuar humano y su entorno.

²³ Löwy, Michael. *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Fontamara. Segunda edición. México, 2000. pp. 66-67.

SEGUNDA PARTE

Sociología del conocimiento de Karl Mannheim

Resumen: *Donde se explica qué es y qué persigue la Sociología del conocimiento de Karl Mannheim, cuál es su origen e influencias, además de su contexto histórico.*

I. ¿Qué es la Sociología del conocimiento?

Hemos mencionado que la *epistemología social* se encarga de estudiar la relación del sujeto con un objeto de conocimiento, que en este caso consiste en los hechos sociales y los fenómenos culturales que rodean al individuo.

La *Sociología del conocimiento*, en particular es una teoría que se desprende de la *epistemología social* y que consiste en el estudio del origen de las ideas y los efectos sociales que éstas producen. Los antecedentes intelectuales de la *Sociología del conocimiento* son tres corrientes del pensamiento alemán: la postura de Karl Marx, la de Friedrich Nietzsche, y la del Historicismo²⁴.

La *Sociología del conocimiento* adoptó de Karl Marx su posición básica, a saber, que el mundo no está determinado por la conciencia, como se venía pensando desde los siglos XVI y XVII con Francis Bacon y René Descartes, sino que la conciencia está determinada por el mundo²⁵. También heredó algunos

²⁴ Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina, 1993. p. 17-18.

²⁵ Francis Bacon (1561-1626) fue quizá el primer filósofo en retomar la idea de Protágoras acerca de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, ya que en su obra “*Novum Organum*” establece que el ser humano debe dejar de contemplar la naturaleza para transformarla y apropiarse de ella. Asimismo, René Descartes (1596-1650), bien conocido por la expresión “*cogito ergo sum*” (pienso, luego existo), es quien mejor ejemplifica la idea de que el mundo es determinado a partir de la

conceptos clave como los de *ideología*, *falsa conciencia*²⁶, *infraestructura (unterbau)* y *superestructura (ueberbau)*²⁷.

Lo que realmente interesaba a Marx era que el pensamiento humano se fundaba en la actividad humana, y si la actividad humana influía en la realidad de la vida cotidiana, entonces - podría pensar Mannheim - el pensamiento humano puede transformar la realidad como proponía Marx en la conocida expresión: "hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, lo que hay que hacer es transformarlo"²⁸.

De Friedrich Nietzsche adopta la idea de que el pensamiento humano es un instrumento de lucha por la supervivencia y el poder; la idea de *falsa conciencia* que desarrolla Nietzsche es más próxima a la *Sociología del conocimiento* que la idea de *falsa conciencia* del propio Marx, ya que para Nietzsche en el ser humano se presentan el engaño y el autoengaño como métodos para mantener viva la ilusión y el significado de las cosas, y esa es, para él, una condición necesaria para la supervivencia²⁹. En otras palabras, la *Sociología del conocimiento* asume que en el sujeto hay constante conflicto entre el conocimiento de la verdad, y un particular autoengaño que permite al sujeto creer que las cosas son de un modo cuando en realidad entiende que son de otro, y que esta situación de conflicto del individuo

conciencia. La Sociología del conocimiento de Mannheim replantea la posibilidad de que sea el mundo el que determina la conciencia.

²⁶ Entiéndase aquí el término *Ideología* como las ideas que sirven como arma para intereses sociales, y el término de *falsa conciencia* como el pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa.

²⁷ Cfr. *Unterbau y Ueberbau* en Kautsky, Karl. *Der Marxismus*. Traducción de Iring Fetscher. Munich, 1962. p. 160.

²⁸ Cfr. Undécima tesis en *Tesis sobre Feuerbach*.

²⁹ Las obras más importantes de Nietzsche, según Berger y Luckmann, para la Sociología del conocimiento, son *The Genealogy of Morals* y *The Will to Power*. O bien cfr. Kaufmann, Walter A. *Nietzsche*. New York. Meridian Books. 1956; Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche*. Rinehart and Winston. New York. 1964.

consigo mismo es necesaria para que luche constantemente por la cosas que cree (aunque éstas puedan ser falsas).

Finalmente la *Sociología del conocimiento* adopta el *historicismo*, es decir, piensa que ninguna situación histórica puede entenderse salvo en sus propios términos. El *historicismo* comprende que todos los fenómenos sociales fueron posibles gracias al cúmulo de circunstancias espacio-temporales que rodearon el evento, y asume también que el investigador histórico se encuentra inmerso en una circunstancia espacio-temporal que le permite juzgar los fenómenos de una forma particular³⁰.

El historicismo es una característica esencial del pensamiento de Mannheim, gracias a esta postura, se supera la crítica weberiana del “carruaje”, admitiendo que incluso el análisis *historicista* está sujeto al espacio y al tiempo específicos en su aplicación.

“Weber había criticado el rechazo de los marxistas a aplicarse a sí mismos el análisis marxista: la interpretación marxista no es un carruaje al que pueda uno subirse a capricho y que se parará delante de los promotores de la revolución.³¹ Mannheim cita con aprobación la fórmula weberiana y reprocha al marxismo haber conservado la *Seinegebundenheit* y la ideología sólo en sus adversarios, mientras se concibe a sí mismo como un supraideológico (*Überideologisch*)”³².

Una de las principales críticas que se hicieron al marxismo fue precisamente que creyeron ver los problemas socioculturales desde una perspectiva objetiva y clara, cuando en realidad

³⁰ Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrotu ediciones, edición única en castellano 1969. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 16-18.

³¹ Weber, Max. *El científico y el político*. Premia. Cuarta edición. México. 1984. p. 180.

³² Löwy, Michael. *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Fontamara. Segunda edición. México, 2000. p. 67.

partían de observaciones y vivencias subjetivas de la realidad. El historicismo es relativista, ciertamente, pero no pierde el piso, también es comprensivo y profundamente analítico.

II. Antecedentes históricos

Lo que hizo Karl Mannheim (1893-1947), filósofo alemán pero de origen húngaro, fue desarrollar una sociología histórica del conocimiento con algunos matices marxistas; gracias a sus trabajos sobre el denominado *historicismo relativista*, el concepto mismo experimentaría una metamorfosis³³; por eso es uno de los más importantes impulsores de la *Sociología del conocimiento*.

Mannheim vivió la revolución del pensamiento que enfrentó Europa central después de la Primera Guerra Mundial hacia 1919, lo que, según Michael Löwy, le permitió sensibilizarse respecto a la visión historicista del mundo. Como catedrático de la Universidad de Budapest se dedicó a estudiar a los teóricos del historicismo (Wilhelm Dilthey y Ernst Troeltsch) además de convivir con György Lukacs, autor de *Historia y Conciencia de Clase* quien sería una importante influencia para él. El compromiso de Mannheim con la causa historicista es completa:

“Es preciso pasar por la antítesis, es necesario haber atravesado la dinamización completa para poder encontrar la solución de la problemática de la síntesis; en ese sentido, el propio historicismo está más cercano a la solución que la filosofía con sus verdades absolutas formales³⁴ [...] preferimos un relativismo que dificulte su propia tarea..., antes que este absolutismo que proclama el carácter absoluto de su propio punto de vista o el de la “verdad” en sí, pero que es, de facto, tanto y más parcial que cualquier otro de sus adversarios”³⁵.

³³ Ibid. p. 63.

³⁴ Mannheim, Karl. *Historismus*, en *Wissensoziologie*, 1924. p. 302.

³⁵ Idem p. 311.

A Mannheim se le considera un historicista relativista, ya que niega la posibilidad de una verdad absoluta; la niega precisamente porque el ser humano puede intervenir en el mundo, y las transformaciones que va provocando, positiva o negativamente, conforman la verdad del mundo. También piensa que no es posible llevar a cabo ciertas modificaciones en él, si no hay un factor histórico previo que las motive.

Mannheim es considerado padre de la *Sociología del conocimiento* porque comprendió cómo se conformaba la sociedad; le causaba un gran conflicto creer que la propia humanidad se había conducido por oscuros senderos, pero también piensa que la humanidad misma puede reorientar el rumbo³⁶. Uno de sus principales problemas fue que no pudo superar del todo ciertos prejuicios propios de su tiempo. A su vez “El injerto entre marxismo e historicismo es, desde nuestro punto de vista, la contribución teórica más interesante de Mannheim, por otro lado magistralmente aplicada en algunas de sus investigaciones históricas concretas (por ejemplo: el estudio de 1927 sobre el pensamiento conservador)”³⁷.

Uno de los puntos de ruptura de Mannheim con el marxismo, que es muy importante para el desarrollo historicista-ecléctico-relativista del pensamiento de Mannheim, consistió en el planteamiento del “*principio del carruaje*” propuesto por Max Weber³⁸. Trataré de explicarlo: para Marx el pensamiento está condicionado por la clase social y una vez que el pensamiento se acopla a su situación social ocurre como si un sujeto se subiera a un carruaje para llegar a su destino, con la absoluta

³⁶ Esta “reorientación” del mundo es una de las características más marcadamente marxistas de Mannheim, un idealismo casi ingenuo bajo la premisa de que “hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, lo que hay que hacer es transformarlo” (Undécima tesis sobre Feuerbach).

³⁷ Michael Löwy. *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Fontamara. Segunda edición. México, 2000. p. 66-67.

³⁸ Weber había criticado el rechazo de los marxistas a aplicarse a sí mismos el análisis marxista.

convicción de que no bajará del carruaje hasta que llegue al final. El problema con este principio es que Marx no explica “¿por qué la visión proletaria del mundo sería más favorable para el conocimiento social que la de las otras clases?”³⁹. Aunque Marx intenta dar respuesta, no lo consigue y termina por no aplicar el principio en su propia teoría.

Mannheim, al aplicar el principio del carruaje, se vuelca sobre el historicismo y lo adopta con entusiasmo, aceptando que incluso su teoría está sujeta a su propio contexto social e histórico.

III. *La intuición de Mannheim*

Mannheim se esforzó por entender la relación de la persona con su entorno, con el objetivo de explicar los efectos sociales que produce esa relación.

Lo primero que había que hacer era tratar de dar solución a un problema epistemológico, es decir, explicar cómo funciona la mente en relación con el mundo⁴⁰. Los estudios que desarrolló con la publicación “*Ideología y utopía*” (1929), lo llevaron a proyectar un estudio “genético” de la mente que tendría un gran heredero en Jean Piaget⁴¹; este estudio condujo a una premisa fundamental en su pensamiento y en el pensamiento

³⁹ Michael Löwy. *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Fontamara. Segunda edición. México, 2000. p. 77.

⁴⁰ Como ya hemos mencionado, la epistemología consiste en el estudio de la relación entre un sujeto y un objeto de conocimiento.

⁴¹ El estudio genético de la mente se refiere a la forma que el pensamiento ha ido adoptando a lo largo de su historia, el cómo y el por qué de que la conciencia del hombre haya llegado a tener las características que hoy posee. Jean Piaget (1896-1980), fue un epistemólogo suizo que hizo grandes aportaciones a la psicología genética, trabajó especialmente sobre la conciencia de los niños y los recién nacidos, como ya se observó en la *primera arte* de este trabajo.

neomarxista que le sucedió: *de acuerdo con nuestro entorno se desarrolla el modo de racionalidad.*

“Para abordar la sociología del conocimiento no se toma como punto de partida al individuo aislado y su pensamiento [...]. La sociología del conocimiento se esfuerza más bien en captar el pensamiento dentro del marco de una situación histórico-social, de la cual emerge poco a poco el pensamiento individualmente.

Es un error decir que el individuo aislado piensa, habría que decir más bien que participa en el pensamiento de otros hombres que han pensado antes que él.

Todo individuo se halla, predeterminado, en un doble sentido, por el hecho de haberse desarrollado dentro de una sociedad: de un lado encuentra una situación establecida, y del otro halla en esa situación modos preformados de pensamiento y de conducta”⁴².

Una de las nociones más importantes, apunta Mannheim, de la *Sociología del conocimiento*, es que el proceso mediante el cual los motivos colectivo-inconscientes se vuelven conscientes no pueden desenvolverse en cualquier época, sino únicamente en una situación bien específica⁴³; por ejemplo, cuando la tasa de mortandad de las mujeres que daban a luz en pleno siglo XIX no decrecía o iba en aumento, Ignacio Felipe Semmelweis, médico húngaro considerado uno de los pioneros en la antisepsia, logró relacionar la tasa de mortandad con la higiene del médico que atendía el parto; esto no hubiera sido posible sin antes haberse establecido los hospitales como centros de atención con cuidados especiales para, en este caso, mujeres embarazadas. Otros ejemplos los podemos encontrar en fenómenos como las pestes, la desaparición de ciudades antiguas, las revoluciones o los *mass media*⁴⁴: para que estos

⁴² Mannheim, Karl. *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*. Edición conmemorativa 70 aniversario. FCE, México. 2004. p. 35.

⁴³ Ibid. p. 38.

⁴⁴ Por ejemplo, las pestes fueron producto de la falta de limpieza e higiene pública, pero no se hubieran dado sin la compañía del aumento

fenómenos puedan ser objeto de estudio epistémico-sociológico hoy en día, es porque el contexto histórico-cultural así lo permite, es decir, existen las condiciones necesarias y suficientes, respecto al conocimiento humano, para su estudio teórico-práctico.

En cierto sentido - diría Mannheim - la conciencia está determinada por el ambiente, pues, por ejemplo, no fue posible para los hombres de la Edad Media concebir el mundo redondo como no lo fue, para la generación de nuestros abuelos, pensar que quizá no estamos solos en el universo. Pensemos en dos fenómenos, asociados a los medios de comunicación, que el día de hoy nos parecen risibles:

1. El 30 de octubre de 1938 Orson Welles, actor, director, guionista y productor de medios, produjo, sin querer, el primer fenómeno de masas cuando transmitió una adaptación dramatizada de la novela de H. G. Wells *La guerra de los mundos* por la radio. Cerca de 30 mil personas salieron atemorizadas de sus casas aludiendo la invasión de seres extraterrestres.
2. Cuarenta años antes los hermanos Lumière habían colocado un cinematógrafo en un distinguido restaurante francés con la intención de mostrar las cualidades de su invento, pero no contaban con que los asistentes no estarían preparados para ver *La llegada del tren*; la sorpresa se la llevaron los hermanos Lumière cuando la gente salió del restaurante al ver, efectivamente, que se acercaba la locomotora.

de la población o el crecimiento de las ciudades; ciudades enteras no hubieran desaparecido si fenómenos naturales no hubieran arrasado con ellas, como el monte Vesubio que sepultó las ciudades de Pompeya y Herculano (a 30 km de la actual Nápoles); el desarrollo de algunos medios de comunicación hubieran sido imposibles si no se hubieran consolidado antes otros medios: el cine sin la fotografía o el teléfono sin el telégrafo, por no hablar del Internet sin la televisión.

Cuando vemos estos argumentos podemos asumir que Mannheim tiene razón cuando piensa que nuestro entorno desarrolla el modo de racionalidad, sin embargo, esta observación produce una importante duda: ¿por qué razón el mismo mundo aparece tan diferente para los diversos observadores?, es decir, por qué las diferentes culturas, que compartimos el mismo mundo, asumimos lo que nos rodea de modo tan diverso.

“Cuando se están inculcando desde la infancia los mismos significados de las palabras, y los mismos modos de inferir ideas a todos los miembros del grupo, no pueden darse en esa sociedad procesos divergentes del pensamiento”⁴⁵, como el caso, por ejemplo, de la China comunista, o la Alemania Nacionalsocialista; pero tampoco es perceptible una modificación gradual del pensamiento para la mayoría de las personas adaptadas a una determinada sociedad y cultura; esto ha creado la ilusión - dice Mannheim - de que en toda sociedad las cosas pueden cambiar, aunque no quieran cambiar su forma de pensar. Pensemos en el conflicto árabe-israelí, ¿es posible un cambio de mentalidad entre dos partes que han radicalizado sus posturas por generaciones? Este es el corazón de *Ideología y utopía*, donde el primer concepto alude al sostenimiento de una forma de pensar para consolidarlo, mientras que el segundo consiste precisamente en derribar el sistema de pensamiento establecido para colocar uno nuevo en su lugar que pretende ser mejor⁴⁶.

⁴⁵ Mannheim, Karl. *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*. Edición conmemorativa 70 aniversario. FCE, México. 2004. p. 38.

⁴⁶ Mannheim toma los conceptos de Ideología y utopía a partir de la obra de Marx, pero no es el único autor que lo hará e incluso tendrá un importante detractor en el antropólogo francés Paul Ricoeur (1913 - 2005), quien tendrá un contrapunto hacia el uso de los términos de ideología y utopía en Mannheim, mismos que se analizan más adelante en esta misma *segunda parte*.

Mannheim replantea la duda: ¿cómo es posible que idénticos procesos de pensamiento, relacionados con el mismo mundo, produzcan concepciones divergentes de ese mundo?, por ejemplo, los bolcheviques y los mencheviques en la revolución rusa, ¿no es posible que los procesos en cuestión no sean en modo alguno idénticos? Al respecto Mannheim, por medio de una explicación de movimientos individuales, verticales u horizontales, sobre la estructura social⁴⁷, comprende la forma en que un sujeto modifica su forma de percibir el mundo.

Un ejemplo interesante sobre el choque de pensamientos divergentes en una misma cultura es el de los sofistas de la época helénica, los cuales manifiestan una actitud de duda que contrasta con los modos de pensamiento imperante. Mannheim le da argumentos a los sofistas para justificar su radicalidad:

Es vano censurarlos como podría hacerlo un maestro de escuela. Sencillamente tuvieron el valor de expresar lo que sentía toda persona a la altura de la época, se había quebrantado aquella univocidad y no podría hallarse una solución satisfactoria sino poniéndolo todo en entredicho y pensando a fondo las contradicciones⁴⁸.

⁴⁷ La movilidad horizontal (movimiento de un país a otro sin cambio en la estructura social) nos muestra que los pueblos diferentes piensan en forma distinta, las tradiciones del grupo permanecen intactas, el individuo sigue apegado a sus costumbres, las formas de pensar de otros grupos le parecen meras curiosidades, errores, ambigüedades o herejías. No se pone en tela de juicio la validez de las tradiciones de pensamiento (como cuando vamos de viaje a Turquía).

La movilidad vertical (movimiento entre diferentes capas en el sentido de ascenso o descenso social) vacila la creencia en la eterna y general validez de las propias formas de pensar. Es el valor decisivo para que las personas se vuelvan escépticas y experimenten incertidumbre respecto a su propia idea del mundo. Como cuando una persona se gana la lotería y toma actitud de “nuevo rico”.

⁴⁸ Mannheim, Karl. *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*. Edición conmemorativa 70 aniversario. FCE, México. 2004. p. 42.

Lo que preocupa a Mannheim no es que haya personas que cuestionen el sistema o el modo de pensamiento de su época, sino la *ideología* que persigue el sistema imperante si no hay una *utopía* que se le resista. Pensemos en los diversos actores sociales protagonistas de la denominada *Intelligentsia* rusa del siglo XIX, que se opusieron al sistema zarista, que monopolizaba la forma de concebir la sociedad y el mundo, organizando el modo de pensar, predicar, enseñar e interpretar, condicionándolo hacia su pensamiento; afortunadamente, para Mannheim, estos actores sociales se fueron alejando de los conflictos de la vida cotidiana y eso permitió rupturas en el pensamiento social para dar entrada a un pensamiento nuevo que modificaría el sistema.

Desaparece la ilusión del intelectual de que existe un modo único de pensar. El intelectual ha dejado de ser, como antaño, miembro de una casta o clase cuya forma escolástica de pensamiento representa para él el pensamiento en sí.

De ese estado de profunda inquietud del hombre moderno surgieron modos fundamentalmente nuevos de pensamiento y de investigación, el epistemológico, el psicológico y el sociológico, sin los cuales hoy en día no podríamos siquiera formular nuestro problema⁴⁹.

Estos “modos fundamentalmente nuevos de pensamiento y de investigación” que surgieron como consecuencia del pensamiento reinante en un determinado momento de la historia, nos permitirán comprender los procesos histórico-estructurales del origen de las ideas y los efectos sociales que éstas producen, que es el objetivo de la *Sociología del conocimiento*.

Mannheim ofrece un análisis “genético” sobre el proceso de cambio de pensamiento en el siglo XIX, para dar paso a una nueva forma de concebir el mundo, a saber, la *sociología*.

⁴⁹ Ibid. p. 45.

IV. Psicogénesis: pensamientos epistemológico, psicológico y sociológico en Karl Mannheim

La *teoría del conocimiento* “fue el primer producto filosófico significativo de la ruptura de la concepción unitaria del mundo con que se inició la era moderna”⁵⁰. Antes de la forma de pensamiento moderno hubo muchas concepciones del mundo, diversos órdenes ontológicos que habían producido guerras intestinas; el de la epistemología fue un intento por cambiar la perspectiva desde la que se contemplaba la realidad, en lugar del dogmatismo religioso hacia el que ya se tenía tanto escepticismo, se propuso un análisis de la relación entre el objeto y el sujeto que conoce.

La epistemología se orienta en la relación entre el objeto y el sujeto, su punto de partida es el mundo de los objetos (que dogmáticamente explica la posición del sujeto en el mundo) o bien, toma como punto de partida al sujeto (que es considerado el dato indudable de la relación sujeto-objeto). Sin embargo, durante la Edad Media se creyó que el mundo tenía un orden unívoco, por lo que el sujeto se convenció de que podía conocer el “valor existencial” (intrínseco) de los elementos que lo conforman. La idea de un orden del mundo de los objetos, como el que propuso la Edad Media, se volvió problemática, de acuerdo con Mannheim, porque fue la Iglesia la que decidió cuál era el valor de los elementos del mundo.

La epistemología existe desde que surge la ciencia como objeto de conocimiento, hay muchos esfuerzos por hacer ciencia en la historia del pensamiento, desde Aristóteles, Bacon, Descartes, Kant... pero fue en el siglo XVIII con David Hume (1711-1776), considerado el padre del empirismo, cuando la epistemología surgió como una ciencia.

La epistemología cobró importancia en esta época porque perseguía la experiencia, ligada a la percepción sensorial, para

⁵⁰ Ibid. p. 46.

formar conocimiento. La percepción sensorial generaba algunas dificultades: las deficiencias físicas (ver mal, escuchar peor...), déficit de atención, problemas de memoria, etc.

La ciencia fue desconfiando de la experiencia porque ésta no podía garantizar la veracidad de sus percepciones. El proceso lógico llevó a los empiristas a buscar el consenso, pero regresamos al problema epistémico que genera la pregunta sobre ¿cómo es posible que idénticos procesos de pensamiento, relacionados con el mismo mundo, produzcan concepciones divergentes de ese mundo? El consenso no satisfizo, del todo, como respuesta al problema epistémico⁵¹.

No quedó otra alternativa que la de dar la vuelta a la página y tomar otro camino: el sujeto como punto de partida, “hallar un puerto seguro para la existencia objetiva en el sujeto cognoscente”. Este método, según Mannheim, fue preferido por las sociedades y fue desplazando la anterior forma de pensamiento.

El sujeto nos es más inmediatamente asequible que el objeto, pues éste se ha vuelto demasiado ambiguo a consecuencia de las múltiples interpretaciones divergentes que de él se han dado. Por eso debemos siempre que podamos, reconstruir empíricamente la génesis del pensamiento en el sujeto, que es más accesible a nuestro control⁵².

Fue así como surgió el *pensamiento psicológico* ya que “sólo tiene validez lo que puedo controlar en mi propia percepción”⁵³. A partir de este momento lo importante ya no está en el objeto,

⁵¹ Hacemos la aclaración de que el consenso no satisfizo del todo el problema epistemológico, porque, por un lado, las personas tienen diferentes experiencias sobre la realidad, de modo que ninguna es más válida que la otra; sin embargo, por otro lado, satisface la necesidad institucional de legitimación que requiere un individuo para relacionarse con un objeto, y esa característica lo convierte en objetivo.

⁵² Ibid. p. 47.

⁵³ Idem.

sino en el acto cognoscitivo; este fue el momento histórico cuando el método empírico obtuvo preferencia, ya que solucionaba, aparentemente, el problema epistemológico.

Hay dos tendencias diferentes que caracterizan la psicología moderna; la primera es la tendencia de mirar el más allá de “cada sentido” y comprenderlo en términos de su génesis en el sujeto (punto de vista genético); y la segunda consiste en el intento de construir una ciencia mecánica de los elementos de la experiencia psíquica que se han formalizado y vaciado de su sentido (mecánica psíquica). Para Mannheim “el punto de vista genético, vinculado a la investigación psicológica, ha contribuido en muchas formas a profundizar nuestra comprensión de la vida [...]”⁵⁴.

El método psicológico empírico, quería comprender el universo estudiando el proceso genético que había producido los sistemas filosóficos y religiosos⁵⁵: se examinó el pensamiento en las diferentes etapas de su desarrollo y en situaciones históricas completamente diferentes, con la idea de que la estructura mental del sujeto influye en su concepción del mundo.

Aunque todo el sentido que entraña el concepto mágico-religioso del mundo hubiera sido “falso”, de todos modos permitió, si lo consideramos desde un punto de vista meramente funcional, introducir coherencia en los fragmentos de la realidad de la experiencia psíquica e interna, lo mismo que de la física externa, y situarnos con referencia a cierto complejo de conducta. Es aún más claro que nuestros sentidos falsos o verdaderos, cualquiera que sea la fuente de la que proceden, desempeñan cierta función psicosociológica [...]⁵⁶.

⁵⁴ Ibid. p. 57.

⁵⁵ Esta forma de analizar el universo se le denomina hoy *psicogénesis*; podemos considerar a Karl Mannheim como su iniciador.

⁵⁶ Mannheim, Karl. *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*. Edición conmemorativa 70 aniversario. FCE, México. 2004. p. 54.

Acudir al sujeto con fines epistémicos hizo posible que surgiera una psicología cada vez más precisa; sin embargo, mientras más se usaba el método empírico, mejor se daba cuenta el sujeto que él no era un punto de partida tan seguro como lo había creído. Es cierto que la experiencia interna es más inmediata que la externa; sin embargo, no se podía evitar el problema ontológico⁵⁷. Así lo expresa Mannheim: “la *psiqué*, con todas sus experiencias perceptibles, inmediata e interiormente, es un segmento de realidad”⁵⁸, es decir, sólo abarca una perspectiva, a saber, la subjetiva.

Cuando se habla de ontología se habla del ente en cuanto ente; es decir, del ser en sí mismo y para sí mismo⁵⁹. Algunos aspectos ontológicos de la subjetividad son, por ejemplo, sentir desesperación, soledad, culpa, sed, alegría etc. Se dice que es ontológico porque es el sujeto mismo quien padece desesperación, soledad, culpa, sed o alegría, y esos padecimientos son propios de cada sujeto, no es la misma sed la que tiene una persona que la que tiene otra, independientemente de su contexto ambiental actual.

Una sociedad en que diversos grupos no logran ponerse de acuerdo sobre el significado de Dios, de la vida y del hombre, será igualmente incapaz de resolver unánimemente lo que debe entenderse por pecado, desesperación, salvación o soledad⁶⁰.

Cuando el sujeto se da cuenta que la percepción de unos es diferente de la percepción de los otros, busca una respuesta al problema psicológico, misma que encontrará en la tendencia

⁵⁷ A diferencia del problema epistémico que nos dicta que no es posible garantizar cuál es el valor verdadero que tienen las cosas, el problema ontológico nos dice que el sujeto, por sí mismo, no puede desentrañar las verdades del universo porque éste es extrínseco.

⁵⁸ Mannheim, Karl. *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*. Edición conmemorativa 70 aniversario. FCE, México. 2004. p. 49.

⁵⁹ Se hablará del problema ontológico en la *cuarta parte* de este trabajo.

⁶⁰ Idem.

hacia el punto de vista genético de la psicología moderna. El *método psicogenético* permite al sujeto comprender las relaciones abstractas y formales, es decir, los “sentidos”, que mueven tanto al sujeto como a la sociedad histórica a definir su rumbo. Por ejemplo, cuando sé lo que fue un hombre en su niñez, los graves conflictos que tuvo que afrontar, las circunstancias en que ocurrieron y la forma en que los resolvió, le conoceré mejor que si sólo hubiera logrado reunir unos cuantos datos escuetos sobre la historia exterior de su vida⁶¹.

Para Mannheim “el papel más importante del pensamiento en la vida consiste [...] en orientar nuestra conducta cuando es preciso tomar una decisión. Cualquier decisión real (como la valoración que cada cual hace de otra persona o su opinión respecto a la forma en que debería estar organizada la sociedad) implica un juicio sobre el bien y el mal, sobre el sentido de la vida y el espíritu”⁶². La perspectiva *psicogenética*, precisamente porque consiste en un estudio de las diferentes etapas del desarrollo del pensamiento en su situación histórica, permite al sujeto comprender el contexto que orienta la acción, ya no sólo personal, sino social de cada cultura.

El problema epistémico consistía en que no había forma objetiva de saber cuál era el valor de los objetos en el mundo, y ese problema desarrolló el pensamiento psicológico, que consistió en colocar al sujeto como punto de partida para valorar la realidad, pero surgió el problema psicológico porque el sujeto no puede abarcar la complejidad de la realidad desde una perspectiva parcial; surge así el problema ontológico que consiste en encontrar significados de la realidad que sean válidos para todos. Según Mannheim, el *pensamiento psicogenético* nos acerca a la solución del problema. El *pensamiento psicogenético* nos conduce a un pensamiento social a diferencia del pensamiento individual al que nos habían conducido tanto la epistemología como la psicología. Para

⁶¹ Ibid. p. 59.

⁶² Ibid. p. 51.

Mannheim “las respuestas que se dieron apartaron nuestra atención de la cuestión fundamental, la referente a la existencia de la *psiqué* en el orden de la realidad. Especialmente se destruyó la unidad de la *psiqué* y la de la persona a consecuencia de esta funcionalización y mecanización de los fenómenos psíquicos”⁶³.

Aunque las acciones individuales pueden tender injerencia social, en realidad serán las acciones colectivas las que nos lleven al pensamiento social que beneficiará a todos.

Hay que “fijar la atención [en] aquellos hombres que anhelan aunar sus esfuerzos para una obra en común sobre la base de cierta “definición de la situación”. Una situación se constituye como tal cuando la definen del mismo modo todos los miembros del grupo... Pertenece a un grupo no sólo porque nacimos en él o porque confesamos formar parte de él, ni porque protestamos serle fieles y acatar sus mandamientos, sino principalmente porque vemos el mundo y ciertas cosas del mundo en la mismo forma que éste los ve”⁶⁴.

La aportación más importante del método psicogenético es que logró destruir la anterior concepción mecánica que estudiaba las normas y los valores culturales como si se tratara de objetos materiales. La imitación más importante de este método consiste en la indicación de que todo sentido debe comprenderse a la luz de su génesis y dentro de la trama original de la experiencia de la vida que le sirve de fondo⁶⁵.

La historia de una vida individual es sólo un componente en una serie de historias de vidas individuales entretajadas; el mérito del punto de vista sociológico consistió en colocar al lado de la génesis individual del sentido su génesis al partir del contexto o trama de la vida de grupo.

⁶³ Ibid. p. 56.

⁶⁴ Ibid. p. 54.

⁶⁵ Ibid. p. 59.

Lo importante en este caso no es tanto que piensen en el individuo concreto o en una mente generalizada en cuanto tal, sino que, en ambos métodos, la mente individual se concebía como separada del grupo. Por esta razón introdujeron sin saberlo, en los problemas fundamentales de la epistemología y de la psicología, hipótesis erróneas, que el método sociológico ha tenido que corregir. La más importante corrección ha consistido en acabar con la ficción de la independencia del individuo frente al grupo con cuyo esquema el individuo piensa y actúa. Ambas teorías crecieron en el suelo de un exagerado individualismo⁶⁶.

V. Importancia de la intuición mannheimiana

La intuición de Mannheim es muy valiosa para conformar la base de la *Sociología del conocimiento*; el análisis histórico-comprensivo del desarrollo del pensamiento permitió la continuidad del marxismo durante el s. XX, reflejo de ello es la afirmación de que “el conocimiento es, desde el principio, un proceso “cooperativo” de la vida del grupo, en el que cada uno desenvuelve su conocimiento dentro de la trama de un destino común, de una común actividad, y de la superación de dificultades comunes (en lo cual, sin embargo, cada uno tiene una participación diferente)”⁶⁷.

De acuerdo con Mannheim “las teorías de Adam Smith, lo mismo que las de Marx, se elaboraron y extendieron con el propósito de interpretar y analizar colectivamente los acontecimientos observados” y encuentra la política como la primera ciencia que “descubrió el método sociológico en el estudio de los fenómenos intelectuales. Las contiendas políticas fueron las que permitieron por primera vez a los hombres percibir los motivos colectivos inconscientes que siempre orientaron al pensamiento”⁶⁸.

⁶⁶ Ibid. p. 61.

⁶⁷ Ibid. p. 62.

⁶⁸ Ibid. p. 71-72.

Evidentemente la postura de Mannheim tiene detractores que no comparten la idea de la importancia de los valores colectivos, las posturas contrarias o bien exaltan el valor de los significados subjetivos, o bien conceden mayor valor al significado intrínseco de los objetos aunque estos sean de nulo o difícil acceso; lo relevante de la cuestión está en la aportación social al conocimiento que, además, sirvió de pieza fundamental para el desarrollo de la *Sociología del conocimiento*.

Cuando revisamos el contexto histórico en que se desarrolló el pensamiento de Mannheim, podemos comprender también la razón por la que escribió *Ideología y utopía*. El periodo de entre guerras en Europa enfatizó la importancia de un estudio sociológico riguroso y profundo para comprender los fenómenos mediáticos y culturales.

La palabra “*ideología*” entraña el concepto de que, en ciertas situaciones, el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece el verdadero estado de la sociedad, tanto para esos grupos como para los demás, y que, por lo mismo, la estabiliza. El concepto de un “*pensar utópico*” refleja el otro descubrimiento opuesto que se debe a la lucha política, a saber, que algunos grupos oprimidos están intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo.

Es interesante entender el contexto de Mannheim porque nos permite comprenderlo, y su aportación es valiosa aunque sea parcial e incompleta. El objetivo de esta tesis consiste en lograr diálogos entre posturas diferentes en torno al tema de la *Sociología del conocimiento*, y para lograrlo hay que encontrar puntos de acuerdo y desacuerdo. Para hacer justicia a Mannheim y para contribuir con el conocimiento en torno al tema, aprovecharemos la ocasión para completar la visión de Mannheim con las observaciones de otros autores herederos de su Sociología del conocimiento. Peter Berger y Thomas

Luckmann contribuyeron para explicar y desarrollar de mejor modo la intuición de Mannheim, pero ¿a qué nos referimos con *la intuición de Mannheim*?

Mannheim se da cuenta que la epistemología filosófica no alcanza para explicar los fenómenos del mundo, comprende que las percepciones humanas son falibles, que el empirismo se agota en la experiencia misma y no explica las consecuencias que produce la experiencia. Cambia la perspectiva de apreciación y voltea hacia la psicología, la que nosotros hemos denominado *epistemología fisio-psicológica* para hallar respuesta a la pregunta sobre las consecuencias utópicas e ideológicas de nuestro andar por la vida cotidiana. Finalmente Mannheim asume que sólo la *epistemología social* puede dar esas respuestas, de la mano con el *historicismo* y tomando como punto de partida la idea marxista de que el mundo puede ser transformado.

Mannheim sabe que la sociología es la ciencia que dará más respuestas y soluciones prácticas a las dificultades *psicogenéticas* de la civilización, para salir de los atolladeros en los que voluntaria e involuntariamente nos hemos metido, para cambiar esas radicales posturas ideológicas, políticas y religiosas, que nos han hecho tanto daño.

VI. *Contrapunto: ideología y utopía en Paul Ricoeur*

Se mencionó ya que la epistemología social de Mannheim tiene su raíz en la obra *Ideología y utopía*, misma en la que podemos apreciar su maravillosa intuición acerca del proceso del conocimiento en el ser humano, a saber, primero a partir de un conocimiento del mundo exterior, luego a partir de la psicología para, finalmente, entender las consecuencias sociales del conocimiento previamente generado.

La obra de Mannheim toma como base muchos de los conceptos de Karl Marx en torno a la *infraestructura*,

superestructura, etc. Entre esos conceptos se encuentran los de *ideología y utopía*. El antropólogo francés Paul Ricoeur hace una crítica a la obra de Mannheim en una serie de conferencias que terminarán llevando también el nombre de *Ideología y utopía*, donde el autor muestra sus discrepancias en torno a este tema, respecto de la visión mannheimiana.

La primera crítica que realiza es la de que “Mannheim expone la paradoja de la oposición entre ideología y ciencia mientras que Marx lo hace en la oposición entre ideología y realidad”⁶⁹. Ricoeur reconoce que fue Mannheim quien primero sitúa la ideología y la utopía en un marco conceptual común, “pero desgraciadamente Mannheim no lleva la comparación muy lejos ni percibe que está ofreciendo una alternativa al contraste entre ideología y ciencia, que sus propias investigaciones socavaron como modelo de análisis social”⁷⁰.

Mannheim describe la ideología y la utopía como formas incongruentes, como puntos en discrepancia con la realidad.

“Mannheim no tiene idea de un orden simbólicamente constituido; por eso una ideología es necesariamente lo incongruente, algo trascendente en el sentido de lo discordante o de lo que no está comprendido en el código genético de la humanidad”⁷¹.

De acuerdo con Mannheim Ideología y utopía chocan constantemente en la vida cotidiana porque la primera intenta regir y sostener una forma de pensamiento dentro de una cultura, pero esta forma de pensamiento permanentemente se enfrenta con modos diferentes de comprender el mundo que intentan instaurarse como los nuevos modos de pensamiento, a saber, la utopía. “La ideología y la utopía son incongruentes

⁶⁹ Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Tercera reimpresión. Gedisa. Compilador George H. Taylor, traductor Alberto L. Bixio. España, 2001. p. 16.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Ibid. p. 17.

con la realidad, se apartan de ella – piensa Ricoeur - por el hecho de que no incluye en su análisis la estructura simbólica de la vida. Mannheim no puede incorporar en su modelo los rasgos permanentes y positivos de la ideología o de la utopía”, en buena medida porque no los ve⁷².

La crítica de Ricoeur consiste en observar más bien lo positivo que encierran los conceptos de *ideología* y *utopía* rechazando la idea de que sean incongruentes: “La ideología es integradora; preserva la identidad social. La ideología no es deformación sino que es integración”⁷³ y cerrará afirmando que “Si la mejor función de la ideología es la integración, la preservación de la identidad de una persona o grupo, la mejor función de una utopía es la exploración de lo posible. La utopía pone en tela de juicio lo que existe actualmente; la utopía es la variación imaginativa sobre la naturaleza del poder, de la familia, de la religión, etc.”⁷⁴.

La de Ricoeur es un crítica que pretende mirar el mundo desde una perspectiva más positiva, aunque no puede negar ni la originalidad ni la razón que encierran los argumentos de Mannheim.

⁷² En este tipo de críticas es donde resulta de mucha utilidad el *historicismo* que se viene mencionando desde la *primera parte*. Mannheim vivió de cerca cambios radicales en la sociedad europea, mismos que lo llevarán a plantear los conceptos de ideología y utopía como conrapuestos.

⁷³ Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. p.20.

⁷⁴ *Ibid.* p, 21.

TERCERA PARTE

La construcción social de la realidad

Resumen: *Donde se menciona quienes son Peter Berger y Thomas Luckmann. Se mencionan los antecedentes de la Sociología del conocimiento que son esenciales para entender "La construcción social de la realidad". Se hace un análisis general de esta obra y se justifica por qué puede considerarse como una epistemología social. Se explica qué es la institucionalización y la legitimación social, y se concluye que la realidad social es tan sólo una parte de lo que comúnmente denominamos como realidad.*

I. Binomio Berger-Luckmann

Peter L. Berger y Thomas Luckmann se conocieron en Estados Unidos y publicaron juntos *La construcción social de la realidad* en la ciudad de Nueva York en 1966. El libro lleva como subtítulo "*un tratado en la sociología del conocimiento*", por lo que resulta clara, tanto la línea de continuidad con el pensamiento de Karl Mannheim, como aportaciones a su teoría.

Peter L. Berger, teólogo luterano y sociólogo, nació en 1929 en la ciudad de Viena. Se mudó al este de Estados Unidos poco después de terminada la Segunda Guerra Mundial. Actualmente vive en Boston donde ha trabajado en el *Instituto de cultura, religión y asuntos mundiales* desde 1985.

Por su parte Thomas Luckmann nació en Eslovenia en 1927; debido a que su padre era austriaco, creció con la facilidad de ambas lenguas (esloveno y alemán), lo que facilitó la relación con Berger cuando se encontraron en Nueva York y la lectura de Mannheim que impactó directamente en el desarrollo de su teoría. Curiosamente Luckmann también había realizado, si bien no estudios de teología, al menos sí sobre filosofía de la religión, filosofía de la ciencia y sociología del conocimiento.

Aunque Berger hizo sus estudios de sociología en Estados Unidos y Luckmann en Austria, coincidieron por la amistad que

sostuvieron con el profesor Alfred Schütz de la universidad de Viena, quien falleció en 1959, antes de la publicación de “*La construcción social de la realidad*”, pero de quien tomaron aspectos esenciales para el desarrollo de la misma: el pensamiento fenomenológico y el construccionismo social⁷⁵.

Alfred Schütz se había exiliado en Estados Unidos en los años 30 y había tenido la oportunidad de estudiar a Henri Bergson y Edmund Husserl; no es casualidad que el pensamiento de estos autores se congregaran en la obra que a continuación se va a describir.

Es importante situar a los autores de la obra y su contexto social, y hacerlo en la redacción de esta tesis es un ejercicio historicista para comprender su visión de la realidad social, ya que el historicismo es parte fundamental de su pensamiento.

II. *Antecedentes de la Sociología del conocimiento*

Uno de los postulados esenciales de la obra de Berger y Luckmann consiste en afirmar que “la realidad se construye socialmente y la *Sociología del conocimiento* debe analizar los procesos por los cuales esto se produce [...], la realidad es una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición; [...] definimos el “conocimiento” como la certidumbre de que los fenómenos son reales y que poseen características específicas”⁷⁶. Con estas afirmaciones Berger y Luckmann asumen la *epistemología social* de Karl Mannheim, es decir, la *Sociología del conocimiento*, como marco de referencia.

⁷⁵ Véase el anexo que corresponde a la visión general de la sociología contemporánea.

⁷⁶ Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrotu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 13.

De acuerdo con Berger y Luckmann, los antecedentes intelectuales de la *Sociología del conocimiento* son tres corrientes del pensamiento alemán: la *teoría marxista* en la idea de que la conciencia del ser humano está determinada por su ser social, la teoría de la “*falsa conciencia*” de Nietzsche, y el *historicismo* que afirma que ninguna situación histórica puede entenderse salvo en sus propios términos.

Estos antecedentes adelantan que la *Sociología del conocimiento* tiene perspectiva epistémica, por la relación que existe entre la conciencia y los “fenómenos independientes de nuestra propia volición”, pero además es psicológica porque parte de la conciencia que genera el individuo respecto de la realidad, aunque comprende que los fenómenos de una determinada época son comprensibles sólo bajo la óptica de su mismo tiempo.

Karl Mannheim, precursor de la *Sociología del conocimiento*, desarrolló el concepto de “ideología” que postuló Marx cinco décadas antes, pero fue más lejos al darse cuenta que la *ideología* no sólo debe buscarse en el adversario, sino también en uno mismo, ya que todos los individuos estamos inmersos en el mismo mundo y estamos determinados por nuestra conciencia social; esa es la razón por la que el *historicismo* y el *marxismo* se pueden entender, aunque Marx no lo previera: “no hay pensamiento humano que esté inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social”⁷⁷.

Bajo estas bases teóricas, y con ayuda del filósofo Max Scheler⁷⁸, Berger y Luckmann desarrollarán la idea detrás de *La construcción social de la realidad*: “el conocimiento humano se da en la sociedad

⁷⁷ Ibid. p. 24.

⁷⁸ Véase: Scheler, Max. *Sociología del saber*. Leviatán. Traducción de José Gaos. Buenos Aires, 1991.

como un *a priori* de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenamiento de significado”⁷⁹.

En la historia del pensamiento muchos han sido los intelectuales, desde Aristóteles y Descartes hasta Locke y Kant, que han asumido el conocimiento humano *a posteriori*, el enfoque de Berger y Luckmann (y el de Scheler por supuesto) modifica la forma de entender lo que conocemos, postulando la idea de que el conocimiento que un niño va adquiriendo, aunque es individual, también es un conocimiento preexistente determinado. Por su parte, la “teoría de la falsa conciencia” de Nietzsche⁸⁰ nos muestra el conflicto que vivirá el ser humano dentro de la realidad social que construye⁸¹.

Si esto es así, y siguiendo la idea de Marx complementada por Mannheim, tenemos que la conciencia está determinada por la sociedad, pero que la sociedad es *a priori*, ya que está dada desde antes de que un niño inicie el proceso de conocimiento; es por esto que el *historicismo* juega un papel importante en la comprensión de

⁷⁹ Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrotu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 22.

⁸⁰ Nietzsche desarrolló su propia teoría de la “falsa conciencia” con sus análisis del significado social del engaño y el autoengaño, y de la ilusión como condición necesaria para la vida. El concepto de Nietzsche sobre el “resentimiento” como factor generador para ciertos tipos de pensamiento humano fue adoptado directamente por Scheler. Aunque más en general puede decirse que la *Sociología del conocimiento* representa una aplicación específica de lo que Nietzsche denominó con acierto el “arte de la desconfianza” (Berger y Luckmann p. 18). Las obras más importantes de Nietzsche para la sociología del conocimiento son *The Genealogy of Morals* y *The Will to Power*. Para argumentaciones subsidiarias, cf. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (Nueva York, Meridian Books, 1956); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (traducción inglesa, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1964).

⁸¹ El conflicto social se da porque nadie elige su propio contexto social-cultural y nadie puede evadir esta situación. El conflicto se presenta porque el individuo no está conforme, casi nunca, con su situación contextual y buscará siempre modificarla.

la construcción social de la realidad, ya que, de acuerdo con el contexto socio-cultural donde nace esta nueva conciencia, siguiendo la línea de pensamiento, el niño adoptará una conciencia, ciertamente alienada a este contexto, con la cual vivirá en constante conflicto⁸².

Este conflicto entre lo que es real y lo que se percibe como real es abordado por Berger y Luckmann en su obra, es más, se puede decir que es el eje central de su trabajo, cuya solución se define bajo el argumento sobre *el carácter dual de la sociedad*:

La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su "realidad *sui generis*", para emplear otro término clave de Durkheim ¿Cómo es posible que la actividad humana (*Handeln*) produzca un mundo de cosas (*choses*)? O sea, la apreciación adecuada de la "realidad *sui generis*" de la sociedad requiere indagar la manera como esta realidad está construida. Sostenemos que esa indagación es la tarea de la sociología del conocimiento⁸³.

La *Sociología del conocimiento* debe estudiar no, qué es lo real, sino qué se percibe como real; esta es la razón por la que su metodología consiste en analizar lo que es real en la vida cotidiana

⁸² Es pertinente hacer una aclaración respecto de dos conceptos similares, pero no iguales, que tienden a confundirse, a saber, el de relativismo y el de relatividad. Habrá quien pueda pensar que la postura historicista es relativa, porque sólo ve la perspectiva espacio-temporal donde se desarrollan los acontecimientos, pero no debe tomarse así. Por ser una postura histórica, permite comprender los hechos sociales desde su contexto, no para justificarlos, sino para estudiarlos. Es aquí donde entra en juego el concepto de relatividad (como lo concibió Einstein), donde un fenómeno se analiza desde un punto de vista para ser comprendido desde ese lugar que, a diferencia del relativismo, tiene un punto de partida objetivo, no meramente individual.

⁸³ Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrotu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 35.

de las personas que simplemente viven su vida; es decir, se preocupa por comprender cómo funciona la mente de un individuo cuando se relaciona con el mundo. La *Sociología del conocimiento* para estos autores se centra en lo que aparece como real a los individuos de una sociedad, asumiendo, además, que los individuos, en los diferentes contexto socio-culturales, tendrán diferentes apreciaciones sobre lo real (aunque no entendamos por qué razón los mismos fenómenos producen formas de pensamiento divergentes). Que lo importante sea lo que aparece como real es una de las ideas centrales de la *Sociología del conocimiento* y una de las que serán más duramente criticadas.

III. *La construcción social*

Berger y Luckmann hacen una descripción de cómo funciona la realidad en la vida cotidiana de las personas:

“Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Aprehendo la realidad de la vida cotidiana como una realidad ordenada: sus fenómenos se presentan dispuestos de antemano en pautas que parecen independientes de mi aprehensión de ellos mismos y que se les imponen. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como los objetos antes de que yo apareciese en escena [...], vivo en un lugar que tiene un nombre geográfico; utilizo herramientas desde abrelatas hasta autos deportivos, que tienen un nombre en el vocabulario técnico de la sociedad en que vivo; me muevo dentro de una red de relaciones humanas [...], la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes “aquí y ahora”. Esto significa que yo experimento la vida cotidiana en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal [...], la realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros... Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí [...], hay una

correspondencia continua entre mis significados y sus significados en este mundo, que compartimos”⁸⁴.

Lo que estos autores intentan explicar es que ya existe un mundo con reglas determinadas tanto de conducta como de ordenamiento y, aunque estas reglas cambian con el tiempo o se modifican, son *a priori* a la existencia de los individuos sociales, es decir, existen antes de que el individuo participe en la sociedad.

Pensemos, por ejemplo, que de los seres humanos que habitaron nuestro país hacia 1810 que se dio la independencia nacional, ninguno queda vivo y, a su vez, aun heredamos muchas de sus costumbres, ritos y creencias: las celebraciones por el día de muertos, la creencia en la Virgen de Guadalupe. Muy probablemente, muchas de estas costumbres continúen vigentes cuando, los que vivimos en México hacia 2012 hayamos muerto. A todos estos fenómenos, aunque cambien, como la Constitución política de Estados Unidos Mexicanos, permanecen y trascienden en el tiempo, son a los que Berger y Luckmann le dan carácter de realidad de la vida cotidiana.

Lo que un individuo necesita hacer primeramente, es aprehender estos elementos que conforman la vida cotidiana; desde aprender una lengua hasta aplicar metodologías de estudio. Una vez que el individuo ha asumido la realidad le corresponde adoptar una posición frente a ellos e interactuar. Para alguien que desea comprender los fenómenos de la vida cotidiana y explicarlos deberá, después de asumir la realidad y tomar un papel o una posición frente a ella, juzgarla desde su perspectiva, entendiendo que ésta será falible dado que no es justo juzgar un fenómeno social fuera de su contexto histórico (*historicismo*).

Es aquí cuando entra en choque el conflicto ocasionado por la “*falsa conciencia*” propuesta por Nietzsche. Habrá individuos que no estén conformes con, por ejemplo, la forma que tiene el gobierno de impartir justicia o repartir la riqueza, y lo individuos

⁸⁴ Ibid. p. 39-41.

que entran en conflicto tienen dos opciones, o se someten a la realidad ya dada, o buscan modificarla; en palabras de Mannheim, o se hace una lucha por conservar el sistema en el que se está inmerso (se continúa la *ideología* imperante), o se trata de instaurar una nueva forma (*utópica*) que pretenda mejorarla.

Lo que resulta claro en Berger y Luckmann es la posibilidad de modificar el régimen establecido, que es en el fondo la idea marxista de la lucha por el cambio. A esta posibilidad de modificar la sociedad al mismo tiempo que se acepta su contenido como lo real, le llaman estos autores el *carácter dual de la sociedad*.

Con esto queda claro que *el carácter dual de la sociedad* hace referencia tanto a la realidad subjetiva en cada individuo, como a la perceptual que se nos presenta a todos por igual; aunque damos significados diferentes a las cosas, las cosas con las que interactuamos son las mismas. Ahora bien, la gente se da parcialmente cuenta de ello, porque entiende sus significados y comprender que no son iguales a los de otras personas, por eso afirman Berger y Luckmann que “La conciencia es siempre intencional, siempre apunta o se dirige a objetos. Mi conciencia, pues, es capaz de moverse en diferentes esferas de la realidad. Dicho de otra forma, tengo conciencia de que el mundo consiste en realidades múltiples. Cuando paso de una realidad a otra, experimento por esa transición una especie de impacto”⁸⁵.

La conciencia juega un papel importantísimo en *la construcción social* de la realidad en dos vertientes; por un lado, a nivel individual, porque la conciencia del sujeto se adapta a la realidad de la vida cotidiana sin prácticamente darse cuenta de ello; por ejemplo, las leyes de tránsito o las normas de cortesía; y por otro lado, a nivel colectivo, porque la conciencia colectiva es la que permitirá los cambios sociales reales. Si una mayoría no acepta la

⁸⁵ Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 38.

utopía del cambio; como en el nacionalsocialismo, no se operará el cambio en la realidad de la vida cotidiana.

Al respecto se puede referir una clasificación de los tipos de cultura existentes en una sociedad:

1. *Cultura hegemónica*.- Son las manifestaciones humanas, a nivel social más aceptadas por los individuos miembros de una sociedad.
2. *Alta cultura*.- Se refiere a todas aquellas manifestaciones humanas, propias de los individuos que se preocupan por establecer nuevas normas sociales, aunque no estén escritas, y que sobresalen por su valía, concepto y mensaje.
3. *Subcultura*.- Son manifestaciones humanas con poca aceptación social, es una manifestación de minorías.
4. *Contracultura*.- Son las manifestaciones humanas que rechazan y se revelan contra la cultura hegemónica.

Estas culturas están en constante, aunque lento, movimiento. Algunos rasgos o manifestaciones, propias de la cultura hegemónica, podrán dejar de ser rasgos propios de esta cultura, por ejemplo, el catolicismo en México ha dejado de tener la importancia que tenía hace 50 años.

Ahora bien, los rasgos más importante corresponden quizá a los de la *subcultura* y *contracultura*, porque de la primera surgen las utopías, pero sólo cuando las *subculturas* adquieren el elemento de conflicto con la *cultura hegemónica*, sólo cuando el rasgo nietscheneano se hace presente, la *contracultura* busca cambios estructurales en la base de la vida cotidiana, tal como lo establece Mannheim en la *Sociología del conocimiento*.

Cuando nos relacionamos con el mundo se dan ciertos procesos individuales que debemos considerar, porque el hecho de que un individuo venga al mundo, no implica, para Berger y Luckmann, que este individuo sea parte íntegra de la sociedad. Para ello requiere primero que se den los siguientes rasgos:

1. *Internalización*.- Consiste en la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento de la vida cotidiana en cuanto cobra algún significado. Constituye la base para comprender a los demás individuos y al mundo como una realidad objetiva. La conciencia se da cuenta de que forma parte del mundo.
2. *Socialización*.- Es la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo, es el proceso mediante el cual un individuo se adapta a la sociedad.
3. *Externalización*.- Consiste en comunicar por medio de un lenguaje lo que acontece en el individuo⁸⁶.

En todo el proceso de *la construcción social* está implícito el lenguaje, porque la *internalización*, la *socialización* y la *externalización* lo requieren, y porque los fenómenos sociales, que son objetivos, no podrían darse sin la mediación lingüística⁸⁷.

Por otro lado nos damos cuenta que hay límites en la realidad que no pueden, por alguna razón, ser sobrepasados, y no necesariamente por temor a un castigo, sino porque sencillamente la realidad no puede ser modificada en algunos de sus rasgos; por ejemplo, ora no puedo mover con mi sola voluntad una montaña, ora no puedo pasarme un alto o matar a alguien sin saber que me perseguirán hasta imponerme un castigo por ello, es decir, hay conciencia de las reglas que legitiman la vida cotidiana y no pueden ser abolidas por la voluntad de un solo individuo:

“No puedo emplear las reglas sintácticas del alemán cuando hablo inglés; no puedo usar palabras inventadas por mi hijo de tres años si quiero comunicarme con los que son de mi familia; debo tomar en cuenta las normas aceptadas del habla correcta para diversas

⁸⁶ Ibid. 164-165.

⁸⁷ La idea de que la mediación lingüística es necesaria para la *internalización*, la *socialización* y la *externalización*, la podemos encontrar más claramente en la *cuarta parte* de este trabajo cuando se analice la obra de John Searle.

ocasiones, aun cuando preferiría usar las mías “incorrectas” de uso particular”⁸⁸.

IV. Las instituciones y la legitimación social

Se dice que la realidad es objetiva porque cuando se experimenta tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica; en ese sentido, la sociedad es una realidad objetiva, y el hombre, por tanto, es un producto social⁸⁹. Cuando el individuo se integra a esa sociedad que le antecede, y forma parte de ella, adquiere uno o varios roles o papeles que debe desempeñar dentro de la dinámica social, ésta tiene un orden que los individuos, en la mayoría de los casos, acatan voluntariamente. Por ejemplo, en un contrato de compraventa: hay tres figuras; la del contratante que desea adquirir un bien, la del vendedor que desea ceder este bien a cambio de algo, y la del intermediario que se ocupará de evaluar que este intercambio se realice del modo estipulado. De este modo tenemos al comprador que adquiere un rol específico como aquel que desea hacerse de un valor, al vendedor que dará un bien al comprador a cambio de algo, y la del intermediario, que bien podría ser solamente un contrato por escrito, que servirá de testigo en la transacción.

Cada individuo puede adquirir uno o varios roles sociales, tenemos así, por ejemplo, a un sujeto que es padre de familia, además de juez en una corte de justicia y miembro de un club

⁸⁸ Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrotu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 57.

⁸⁹ Se dice que el hombre es un producto social porque hay que recordar que Berger y Luckmann son herederos del pensamiento de Karl Mannheim y éste pensaba que todos los movimientos humanos tienen como punto de partida un desacuerdo o conflicto social del que forman parte. Todos los cambios sociales son producto de la conciencia colectiva y al mismo tiempo la conciencia colectiva, por el carácter dual de la sociedad, está determinada por la objetividad social.

deportivo. Ahora bien, para que este individuo pueda ser todo esto a la vez requiere que otros individuos tengan a su vez ciertos roles determinados, a saber, la esposa, la corte y un club deportivo.

Cuando hay individuos dentro de la sociedad que desean reunirse para hacer cosas en común, establecen una figura social institucional. Esta figura adquiere valor y prestigio social por formar parte de la vida cotidiana que viven los individuos en sociedad. Tenemos así que un individuo se asocia con otro para formar un matrimonio; que esta persona es juez porque aquella universidad le confirió licencia para juzgar en una corte creada para hacer justicia entre los conflictos sociales; y por último el sujeto se inscribe a un club deportivo para hacer ejercicio y tener acceso a determinados servicios propios del club como pueden ser la alberca y las canchas a las que no tienen acceso las personas que no son miembros del club.

Cuando se forma una institución y dicha institución tiene un carácter de obligatoriedad frente a los individuos, estén o no estén desempeñando ese rol. El desempeño del "rol" representa el "rol" mismo; por ejemplo, dedicarse a juzgar es representar el "rol" de juez; el individuo que juzga no está actuando "por sí solo", sino que es juez; el "rol" representa todo un nexo institucional de comportamiento; el "rol" de juez tiene relación con otros "roles", cuya totalidad abarca la institución de la ley; el juez actúa como su representante.

Cualquier realización de un "rol" concreto se refiere al sentido objetivo de la institución y, por ende, a las otras realizaciones de "roles" que la complementan, y al sentido de la institución en su conjunto⁹⁰. Por eso dicen Berger y Luckmann que la realidad se construye socialmente, ya que los individuos mismos forman y transforman las instituciones que rigen el orden social.

⁹⁰ Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrotu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina 1993. p. 90.

Ahora bien, la sociedad no consiste únicamente en la formación y aceptación de roles preestablecidos, por su carácter dual, la sociedad se mueve constantemente entre el conflicto de la subjetividad individual y los roles sociales que adopta el sujeto. Esto queda muy bien esclarecido en el siguiente fragmento:

El problema de la integración de significados (vale decir, de la relación significativa entre las instituciones diversas) es exclusivamente subjetivo. El sentido objetivo del mundo institucional se presenta en cada individuo como algo que se da y se conoce en general, y que está socialmente establecido en cuanto tal. Si hay algún problema, se debe a las dificultades subjetivas que pueda tener el individuo al internalizar los significados socialmente aceptados⁹¹.

Esencialmente la *epistemología social* funciona así: por un lado, aunque el individuo va asumiendo subjetivamente el mundo, el mundo existía ya antes de que el individuo llegara; y por otro lado, el mundo objetivo que existía antes de que el individuo llegara, está institucionalizado (por eso es objetivo), y a su vez fue hecho por individuos que precedieron a los nuevos involucrados. Es curioso observar cómo el sujeto puede perder conciencia de que el mundo social, aunque está institucionalizado, fue hecho por individuos y, por tanto, se va transformando de acuerdo con la nueva dinámica social; es decir, el mundo puede cambiarse, no estamos determinados por un sistema o una estructura infranqueable, por el contrario, la sociedad se encuentra en constante evolución y de los individuos que viven depende su rumbo; lo anterior no se da con facilidad, se requiere de un movimiento social uniforme y prolongado en el tiempo, pero el sujeto, en su individualidad, parece olvidarlo; ésta es la razón por la que Berger y Luckmann afirman que “vale decir, que el conocimiento es un proceso social y un factor de cambio social”⁹².

La institucionalización consiste, básicamente, en la creencia de los roles sociales: creemos que nuestros padres son efectivamente

⁹¹ Ibid. p. 108.

⁹² Ibid. p. 113.

nuestros padres, creemos que el Presidente es el presidente porque el tribunal lo designó como el ganador, creemos que un equipo ganó porque anotó más puntos que el otro, aunque el otro equipo hiciera más yardas. De hecho, precisamente porque lo creemos, lo legitimamos, pero es necesario que las instituciones que se han formado a lo largo del tiempo, lo legitimen también; por ejemplo, para Letonia, Estonia y Lituania era esencial que Rusia reconociera su independencia para legitimar su independencia en la creencia internacional, por más que los lituanos se creyeran independientes, la independencia no les llegaría socialmente, hasta que se las reconociera el país bajo el cual estaban sometidos; y esa diferencia entre la creencia individual sobre la independencia de un lituano y la independencia de Lituania, es enorme.

La legitimación no sólo indica al individuo por qué debe realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas son lo que son. En otras palabras, el “conocimiento” precede a los “valores” en la legitimación de las instituciones⁹³.

Desde los tres momentos en la epistemología social, a saber, la *internalización*, la *externalización* y la *socialización* de las que ya hablamos, en la internalización se hace referencia a la percepción individual y a la memorización de los roles sociales; mientras que la externalización expresa a los otros individuos aquello que se ha internalizado sobre la vida cotidiana; y en la socialización se da esa dialéctica social entre los individuos, donde cada cual va eligiendo su papel y va llevando a cabo su rol.

“El individuo no nace miembro de una sociedad” – dicen Berger y Luckmann – “nacen con la predisposición hacia la socialización, y luego llegan a ser miembros de una sociedad [...], y estar en sociedad es participar en su dialéctica”⁹⁴.

“... el individuo es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un

⁹³ Ibid. p. 122.

⁹⁴ Ibid. p. 163.

acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado... No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro”⁹⁵.

La internalización es la base para comprender que los otros individuos, están igualmente inmersos en un mundo donde son semejantes, pero juegan roles diferentes y se debe alcanzar cierta legitimación para alcanzar objetivos sociales, por ejemplo, obtener una licenciatura o un postgrado, ser tutor o directivo, cambiar de estado civil o reconocer a un hijo.

Para afirmar que un individuo está socializado es indispensable que asuma la *realidad social*, la entienda e interactúe en ella, por eso es esencial el tema de la *reificación* en Berger y Luckmann, ya que para ellos es necesaria esa fusión.

Berger y Luckmann llaman *reificación* a la fusión aparente entre el mundo institucional y el mundo de la naturaleza; para ellos esta fusión es “necesidad y destino” y les parece así porque cada individuo asume su rol social de manera automática.

Las instituciones son los órganos sociales que ordenan la vida cotidiana, aunque están conformadas por individuos, las instituciones los preceden y tendrán continuidad aún a pesar de ellos, aunque bien es cierto que si los individuos deslegitiman a una institución, pueden provocar su desaparición, por ejemplo, cuando Mijaíl Gorbachov disolvió la URSS o, en un ejemplo más cercano, en las elecciones presidenciales de México en 2006, el IFE estuvo cerca de perder su legitimidad como encargado de velar por la democracia participativa; no fue casualidad que el candidato a la presidencia, Andrés Manuel López Obrador, se declarara “presidente legítimo”, aunque no tuvo suficiente fuerza para hundir al IFE y asumir la presidencia. En este caso la población legitimó a la institución.

⁹⁵ Idem.

La legitimación podría entenderse como pequeños actos de fe, es decir, como constantes pruebas de aceptación aún a pesar de las dudas que se pueden generar al respecto; por ejemplo, cuando vamos al médico no dudamos de la capacidad de éste para diagnosticar, ni pretendemos ver su cédula profesional para saber quién lo avala como médico, sencillamente asumimos que es médico y que sabe hacer su trabajo. Del mismo modo que sucede con el médico, ocurre con los jueces, la policía, las leyes, el fútbol, la escuelas etc. Vivimos en la vida cotidiana legitimando con actos de fe a las instituciones.

Berger y Luckmann han ayudado a entender a muchas generaciones, a partir de la publicación de su obra, cómo funciona la *epistemología social*, y debemos admitir que su teoría es cierta y sensata. Sin embargo, algunos autores contemporáneos, filósofos del lenguaje principalmente, han advertido, a partir de la década de los años 80, que la postura es equivocada. El principal objetivo de esta tesis es legitimar la obra de Berger y Luckmann complementándola con las ideas de sus críticos.

En el siguiente apartado hablaremos sobre John Searle, filósofo del lenguaje norteamericano, que en su obra "*La construcción de la realidad social*" hace una crítica directa a la obra de Berger y Luckmann, pero el presente trabajo tratará de hacerlo ver más como un complemento teórico que como una crítica.

CUARTA PARTE

La construcción de la realidad social

Resumen: Donde se indica quién es John Searle y cuál es la crítica que hace a la obra de Berger y Luckmann. Donde Searle propone cuatro formas de abordar la realidad y su posible adaptación como complemento de la construcción social. Donde Searle afirma que la realidad social sólo es posible gracias al lenguaje y se proyectan estas ideas para un trabajo complementario de este trabajo.

I. La construcción de la realidad social de John Searle

La obra de los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann gozó de popularidad en los círculos intelectuales y sociales de mediados de siglo XX, hoy en día siguen teniendo vigencia, pero los análisis y las críticas a la *construcción social* han aparecido y se están consolidando.

Una de las críticas más recientes a la obra de Berger y Luckmann es la desarrollada por el filósofo estadounidense John Searle. La razón por la que un filósofo del lenguaje norteamericano puede considerarse crítico de una teoría elaborada por dos sociólogos de origen europeo es porque, en este caso, todos los involucrados son contemporáneos y tienen formación académica desarrollada en Estados Unidos. Sería poco prudente, después de hablar del historicismo implícito en la *Sociología del conocimiento*, no considerar el historicismo implícito en este análisis. Lo más relevante de la situación es, quizá, que la visión social del austriaco y el esloveno se conjugan con el análisis de John Searle: una visión complementaria de una realidad vista desde dos mundos que se comparan entre sí.

La obra de Searle se involucra directamente con *la construcción social de la realidad* porque, incluso, surge a partir de ella; al respecto Antoni Domènech comenta, en el prólogo de la obra de Searle:

La “*Construcción de la realidad social*”, es un remedo del, y una enmienda al, título del famoso libro de los sociólogos Luckmann y Berger, “*La construcción social de la realidad*”⁹⁶.

John Roger Searle, profesor de filosofía en la Universidad de Berkeley en California, Estados Unidos, es reconocido por sus aportaciones en filosofía del lenguaje y por contraponer las realidad metafísica y física con la realidad social.

Searle hace la siguiente reflexión en la introducción a su obra:

“Vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete [...], ¿Cómo caza una realidad mental, un mundo de consciencia, intencionalidad y otros fenómenos mentales, con un mundo que consiste exclusivamente en partículas físicas en campos de fuerza, y en el que algunas de esas partículas están organizadas en sistemas que, como nosotros, son bestias biológicas conscientes?”⁹⁷.

La primera premisa de Searle es que existe una sola realidad, y en esta idea coincide con los sociólogos, pero cuestiona, al mismo tiempo, la complejidad de esta realidad cuando pregunta por la relación entre el mundo de la consciencia y el mundo de la naturaleza.

Berger y Luckmann explican esta relación aludiendo que el mundo de la naturaleza, porque es primero en tiempo, es conocido por la consciencia y, posteriormente, el hombre consciente tiene la capacidad de transformar el mundo. Para Searle la relación es más compleja, porque el hombre, aunque puede transformar algunos aspectos de la naturaleza, no puede abarcarla en su totalidad ¿cómo podemos dominar la naturaleza si no la comprendemos, si no podemos controlar todos sus componentes, si no podemos aplacar sus fenómenos más devastadores? Además, la consciencia o el

⁹⁶ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. pp. 11 y 12.

⁹⁷ *Ibid.* p. 19.

pensamiento humano es creativo con parcial independencia de la naturaleza⁹⁸.

En el primer capítulo de la obra Searle comenta cuáles son las piedras angulares de la *realidad social*. Insiste en que hay cierta carga *metafísica* inmersa en el devenir de la realidad de la vida cotidiana:

Hay hechos objetivos en el mundo, que son hechos sólo porque creemos que existen: el dinero, la propiedad, los gobiernos y los matrimonios. Muchos hechos son objetivos en el sentido de que son cuestión de mis preferencias o de las de ustedes. Yo soy un ciudadano de los Estados Unidos, el pedazo de papel que hay en mi bolsillo es un billete de cinco dólares, mi hija menor se casó el 14 de diciembre, los Gigantes de NY ganaron en 1991 el Superbowl. Contrasta con hechos como el Everest tienen nieve y hielo cerca de la cúspide, los átomos de hidrógeno tienen un electrón, hechos independientes de cualquier opinión humana. Hechos que dependen del acuerdo humano “hechos institucionales”, para distinguirlos de los hechos no institucionales o “brutos”. El hecho enunciado debe ser distinguido del enunciado mismo⁹⁹.

Con esta afirmación hace de lado la pretensión de Berger y Luckmann respecto a la idea de que “la realidad se construye socialmente”, al menos, porque no toda la realidad se construye de este modo, no toda la realidad es institucional. Para Searle el error de Luckmann y Berger consiste en sostener que todos los hechos son institucionales, es decir, que toda la realidad es realidad socialmente construida.

De acuerdo con Searle, Berger y Luckmann confunden la capacidad que tiene el ser humano de transformar su entorno, con el entorno mismo. No es lo mismo que una civilización pueda construir una ciudad como Petra dentro de una montaña, a que la ciudad de Petra constituya la existencia de la montaña.

⁹⁸ Nos referimos a la capacidad del hombre, no sólo de transformar la naturaleza para construir viviendas o grandes máquinas, sino para desarrollar cultura por medio del lenguaje en cualquiera de sus formas.

⁹⁹ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. p. 21.

La propuesta de Searle es una *propuesta ontológica* que consiste en la separación de los hechos que constituyen el mundo, de los hechos con los que lo vamos transformando.

II. La propuestas ontológica de Searle

Searle dice que el ser humano puede creer dos tipos de cosas; la primera hace alusión a fenómenos que podemos o no percibir con nuestros sentidos, pero que no dependen del acuerdo humano para existir, por ejemplo, la luna o el sol, las nubes, las bacterias o el fuego, a estos fenómenos Searle los denomina *hechos brutos*, porque existen precisamente con independencia del hombre; por otra parte hace alusión a fenómenos que no necesariamente percibimos con los sentidos, pero que dependen exclusivamente del acuerdo humano, por ejemplo, los billetes, el matrimonio, un campeonato mundial o el reconocimiento de una obra de arte, a estos fenómenos Searle los denomina *hechos institucionales*.

Ya se mencionó que Searle escribe su obra como “enmienda” del título de la obra de Berger y Luckmann “*La construcción social de la realidad*”, esto es así, porque Berger y Luckmann no contemplan en su obra los que Searle denomina como *hechos brutos*, es decir, los fenómenos que existen independientemente del acuerdo humano; para Searle es muy importante defender la existencia de una realidad totalmente independiente de nosotros, porque considera que el ser humano modifica la realidad y no que la crea, como pretenden Berger y Luckmann. Para nosotros es importante esta búsqueda de Searle, porque hace frente a un *problema ontológico* que los sociólogos no contemplaron. Los *hechos brutos* de Searle son la pauta que no contemplan ni la *epistemología filosófica*, ni la *intuición psicología* de Mannheim, y tampoco la observa la sociología que desarrollaron Berger y Luckmann¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Es por ello que consideramos que John Searle es un complemento más que sólo una crítica (como en efecto es), pero gracias a la división del análisis epistemológico es que hallamos en la ontología un complemento teórico a la teoría social de Berger y Luckmann, sin afectarlas.

En la vida cotidiana aprendemos a ver las cosas de modo tal, que perdemos la noción de existencia de las cosas que nos rodean, como bien explica Searle:

Los niños aprenden a ver automóviles circulando, billetes de a dólar y bañeras rebosantes; y sólo por la fuerza de la abstracción pueden verlos como masa de metal en trayectorias lineales, como fibras de celulosa con hebras verdes y grises, o como concavidades de hierro esmaltado que contienen agua¹⁰¹.

Es gracias a la conciencia humana que podemos ver la realidad como un compuesto, y no en abstracto. Para Searle la conciencia implica *intencionalidad*, y cuando se trata de la relación del ser humano con el mundo es imposible desasociar la intencionalidad.

He aquí el esqueleto de nuestra ontología; vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Algunas de ellas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos, y algunos de esos sistemas vivos han adquirido evolutivamente conciencia. Con la conciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para representarse objetos y estados de cosas mundanos ¿cómo podemos dar cuenta de la existencia de hechos sociales dentro de esta ontología?¹⁰².

Este es justo el momento en que Searle hace muestra de su ingenio y aporta una solución al *problema de la ontología* que no observaron los sociólogos. Trataré de explicarlo. Podemos entender la diferencia entre lo *epistémico* y lo *ontológico* si asumimos que el primero consiste en la percepción sensorial de los objetos del mundo, y que el segundo consiste en la existencia de los objetos en el mundo independientemente de nuestra percepción de ellos. Asimismo, podemos distinguir entre lo *objetivo* y lo *subjetivo* si entendemos que tanto objetivo como subjetivo tienen dos sentidos diferentes: un sentido epistémico y otro ontológico.

¹⁰¹ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. p. 24.

¹⁰² Ibid. p. 26-27.

Epistémicamente hablando objetivo y subjetivo son predicados de juicio, por ejemplo, el juicio subjetivo de “*Rembrandt es mejor artista que Rubens*”, en contraste con el juicio objetivo de “*Rembrandt vivió en Amsterdam en el transcurso del año 1632*”. La verdad o falsedad de estos juicios son independientes de lo que las personas piensen al respecto.

En sentido ontológico, objetivo y subjetivo son predicados, no de juicio, sino de entidad y tipo de entidad, y refieren a modos de existencia; el dolor, por ejemplo, es subjetivo, porque depende de que sea sentido por la persona, pero las montañas, a diferencia del dolor, son objetivas porque su existencia es independiente de cualquier percepción.

En resumen, podemos hablar de cuatro cualidades distintas de la realidad, sobre las cuales podemos expresar algo:

1. **Realidad epistémica subjetiva:** hace referencia a opiniones, por ejemplo, “*Mi equipo es mejor que el tuyo*”.
2. **Realidad epistémica objetiva:** hace referencia a certezas que el ser humano tiene sobre el mundo, por ejemplo, “*Napoleón murió en la isla de Santa Elena el 5 de mayo de 1821*”.
3. **Realidad ontológica subjetiva:** se refiere a las afecciones propias de un individuo, por ejemplo, “*tengo sed*”.
4. **Realidad ontológica objetiva:** se refiere a los fenómenos del mundo que existen independientemente de nuestra percepción o reflexión sobre ellos, por ejemplo, “*La tierra gira alrededor del sol*”.

Podemos formular enunciados *epistémicamente subjetivos* sobre entidades que son *ontológicamente objetivas*, por ejemplo, el enunciado “*el monte Everest es más bello que el monte Whitney*” es un enunciado acerca de entidades *ontológicamente objetivas*, pero hace un juicio subjetivo sobre ellas. Por otro lado, el enunciado “*ahora*

tengo dolor en la espalda” informa acerca de un hecho *epistémicamente objetivo* en el sentido de que lo convierte en verdadero la existencia de un hecho real que no depende de ninguna perspectiva, actitud y opinión por parte de los observadores; sin embargo, el fenómeno mismo, el dolor real, tiene un modo subjetivo de existencia.

Estas cuatro distinciones de Searle complementan y ordenan lo que ya Mannheim había señalado respecto de la epistemología y la psicología, y responde, a nuestro modo de ver, en forma clara y concisa al *problema de la ontología* que no observaron los sociólogos.

¿Cuál es pues, la ventaja de agregar la solución del *problema ontológico*, según Searle, a la *construcción social* de Berger y Luckmann? Los sociólogos indicaban que toda la realidad es una construcción social, y esa es la crítica de Searle, que no toda la realidad se construye socialmente, porque hay fenómenos, tanto objetivos como subjetivos, que son independientes de la voluntad humana.

Si la realidad es sólo una, como ambos afirman en sus respectivas obras, no podemos sino reconocer que las cualidades propuestas por Searle son complementarias, más que críticas, a la teoría de Berger y Luckmann, porque el *problema ontológico* de Searle no se contrapone a la epistemología social de los *neomarxistas*. Es más, el propio análisis de Searle da mayor amplitud a la epistemología social, porque aporta ejemplos, como *el dinero, los matrimonios y los campeonatos de fútbol*, que son tan institucionales como los *Estados, las normas y los sindicatos*.

Para Searle la creación de hechos institucionales, es decir, la base de la *epistemología social*, proviene de un acuerdo colectivo de funciones cuya base tiene que ser, necesariamente, un *hecho bruto*, es decir, un hecho independiente y ajeno a la voluntad humana.

III. Otras reflexiones teóricas complementarias de Searle

El problema de la frontera entre lo subjetivo epistémico y ontológicamente

No es sencillo, muchas veces, distinguir entre la *subjetividad epistémica* y *ontológica*¹⁰³, para ello Searle hace otra distinción que es pertinente en nuestra investigación, se trata de la diferencia entre los rasgos del mundo que pueden ser *intrínsecos al observador* o *relativos a él*.

Hablamos de *rasgos intrínsecos al observador* cuando las cosas que existen en el mundo pueden usarse con independencia de su razón de ser, es decir, cuando los objetos que tienen un propósito o finalidad definido, son utilizados de manera distinta para los que natural o artificialmente fueron hechos; por ejemplo, un desarmador puede ser usado por una persona como palanca, aunque esa no sea su función, pero el desarmador seguirá siendo desarmador aunque se use como palanca, del mismo modo en que unas piedras puede usarse para hacer fuego, las piedras seguirán siendo piedras aunque se las use para hacer fuego.

Por el contrario, los *rasgos relativos al observador* son aquellos que adquieren los objetos de acuerdo con las actitudes de los observadores respecto de ellos, por ejemplo, los amuletos, los anillos, los apodos.

Los rasgos relativos al observador son siempre creados por los fenómenos mentales. Los fenómenos mentales, ontológicamente subjetivos, y los rasgos relativos al observador heredan esta subjetividad ontológica. Esa subjetividad ontológica no impide que los asertos acerca de rasgos relativos al observador sean epistémicamente objetivos¹⁰⁴.

¹⁰³ Recordemos que una forma de diferenciarlos es preguntándonos acerca de si la sensación presente corresponde a una opinión o a un padecimiento como tener hambre, dolor o duda.

¹⁰⁴ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. p. 31.

Mientras que los rasgos *intrínsecos al observador* tienen una aplicación epistémica, como en el caso de un desarmador que se usa como palanca, los rasgos *relativos al observador* tienen una aplicación ontológica, dado que el significado del amuleto es meramente personal.

Si combinamos todos los aspectos analizados por Searle hasta ahora, a saber, la distinción entre lo *intrínseco* y lo *relativo al observador*, la distinción entre la *objetividad* y la *subjetividad ontológicas*, y la distinción entre la *objetividad* y la *subjetividad epistémica*, y los comprendemos bien, con ello, comenta Searle, estamos ya en camino de comprender la *ontología de la realidad socialmente creada*.

[Los tres elementos de la ontología humana](#)

Hemos mencionado que para John Searle la realidad es más compleja de lo que parece porque algunas variables dependen del acuerdo humano, pero otras variables no, y esa es una de las críticas que hace a la teoría de Berger y Luckmann.

Se comprende, por lo que hasta ahora se ha mencionado, que el ser humano *en sí mismo*, es un fenómeno ontológico dado que forma parte de una realidad que no depende de su voluntad, aun y cuando en su interior es capaz de imaginar otros mundos y de transformar el que le rodea. Ahora bien, el ser humano ha creado, a lo largo de la historia, una realidad social que está constituida, en gran medida, por instituciones que avalan la objetividad del mundo que ha ido creando.

El primero de los elementos de la ontología humana que explica Searle en su obra es la denominada *asignación de funciones*. En este mundo que ha ido creando el hombre con base en las instituciones sociales, cada persona va adquiriendo, voluntaria o involuntariamente, diferentes funciones a lo largo de su vida; estas funciones son conocidas como *status*.

El *status* permite a las personas entender cuál es la función que cada individuo tiene en la sociedad a la que pertenece. Por ejemplo, un juez es asignado como juez para el caso X porque su función social es la de ser juez; el status de juez le permite juzgar el caso X, y su decisión será respaldada institucionalmente. De este modo las instituciones *asignan funciones* a las personas para que pueda darse el movimiento social, en ese sentido “las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador”¹⁰⁵.

La *asignación de funciones* nada tiene que ver con la naturaleza y sus fenómenos ontológicos. Un tsunami no decide a quien ahogar y un terremoto tampoco selecciona al edificio que va a destruir: “la naturaleza ignora por completo las funciones”¹⁰⁶, por el contrario, las funciones “se asignan según los intereses de los usuarios y los observadores”¹⁰⁷.

Cuando alguien se titula como licenciado, por ejemplo, recibe una cédula profesional que lo avala, por parte de una institución educativa, como una persona con los conocimientos suficientes para ejercer una función de status. Del mismo modo, se acredita institucionalmente a un Maestro o a un Doctor como calificados para ejercer su profesión.

Hay ocasiones en las que la función para la que fue asignado algo o alguien no se cumple. Pensemos por ejemplo en un servidor público que, no sólo no hace su trabajo, sino que incurre en corrupción y tráfico de influencias. Pensemos en lo que debió sentir Einstein cuando observó lo que hizo el gobierno con sus investigaciones atómicas. Cuando un individuo no cumple con su función de status, constituye una de las causas de los problemas sociales.

“La función pretendida con el dinero es servir como medio de intercambio y como depósito de valor, pero sirve también a la

¹⁰⁵ Ibid. p. 33.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Idid. p. 37.

función oculta, secreta y no pretendida de mantener el sistema de relaciones de poder en la sociedad”¹⁰⁸.

La asignación de funciones se da con mucha naturalidad en la sociedad, es parte íntegra de su devenir (es necesario), aunque ésta no se cumpla muchas veces y, precisamente porque no se cumple, es que podemos entender ciertos conflictos sociales. También es importante comprender que los conflictos que surgen por el incumplimiento de las funciones asignadas no deben ser asociados con los *hechos brutos* como ocurre con frecuencia.

El segundo de los elementos de la ontología humana, de acuerdo con John Searle, es: la *intencionalidad colectiva*.

Ningún mamífero puede sobrevivir sólo, necesita de otros para mantenerse con vida, ya sea para comer, alimentar a sus crías o continuar la especie. El ser humano no es la excepción; además de ser un animal social y por tanto un animal político¹⁰⁹, también tiene necesidades que cubrir que no puede lograr solo.

“Muchas especies poseen una capacidad para lograr cosas en conjunto; [en el caso del ser humano], no sólo se comprometen con una conducta cooperativa, sino que comparten también estados tales como creencias, deseos e intenciones¹¹⁰.

Por ejemplo, una jauría de hienas trabajan en conjunto para cazar a un león. La estrategia consiste en cansar al león persiguiéndolo mientras lo rodean y aislándolo. Si alguna de las hienas se adelantara y atacara el león, no sólo moriría en el intento (porque el león es más fuerte), sino que el león se escaparía por la brecha que dejaría abierta la hiena ansiosa (porque el león es más rápido).

Con el ser humano ocurre lo mismo: “si soy un violinista en una orquesta, toco mi parte en nuestra ejecución de la sinfonía”, “... se

¹⁰⁸ Ibid. p. 40.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Política*, I-2, 1253a 10-12.

¹¹⁰ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. p. 41.

necesitan dos para bailar un tango y once para ejecutar una jugada de pase”¹¹¹.

De acuerdo con Searle, la *intencionalidad colectiva* es un fenómeno primitivo, natural, además de ser un hecho social, ya que si dos personas se ponen de acuerdo para salir a dar un paseo, muestran esta intencionalidad¹¹².

Algunos autores dicen que “hacer algo juntos consiste en el hecho de que yo intento hacer en la creencia de que tú intentarás también; y tú lo intentas en la creencia de que yo lo intentaré”, pero esto es reducir la *intencionalidad colectiva* a la *intencionalidad individual*. Para comprender los hechos sociales es necesario comprender la *intencionalidad colectiva*.

Ahora bien, aunque la *intencionalidad colectiva* es primero que la *intencionalidad individual*, una persona puede preferir no actuar en beneficio del grupo, y ser como la hiena que se abalanza sobre el león antes de tiempo. Cuando un sujeto antepone su *intencionalidad individual* sobre la colectiva, provoca, al igual que un individuo que no cumple con sus funciones de status, problemas sociales.

El tercero de los elementos de la ontología humana propuesto por Searle es el de *las reglas constitutivas*.

El mundo social está lleno de reglas, algunas son regulativas y otras son constitutivas.

“Algunas reglas regulan actividades previamente existentes: “conduzca por la mano derecha de la calzada” regula la conducción; pero la conducción puede existir antes de la existencia de esa regla. Las reglas del ajedrez crean la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Las reglas son constitutivas del ajedrez en el sentido de que lo que sea jugar al ajedrez queda en parte constituido por la actuación según esas reglas”¹¹³.

¹¹¹ Ibid. p. 55.

¹¹² Ibid. p. 43-44.

¹¹³ Ibid. p. 45.

Las reglas regulativas sólo especifican un modo definido para realizar ciertas actividades, pero estas actividades pueden realizarse de ésta, o de otras formas posibles; mientras que las reglas constitutivas establecen cómo debe realizarse esa actividad, no hay forma de cambiarlas; por ejemplo, para que el juego pueda llamarse béisbol, debemos usar las reglas del béisbol, no se pueden usar las reglas de fútbol americano porque si no estaríamos jugando fútbol americano.

La tesis de Searle consiste en afirmar que los hechos institucionales existen sólo dentro de un sistema de reglas constitutivas. Cuando queremos cambiar las reglas que constituyen una actividad humana, o las confundimos, por ejemplo, con las reglas de un juego, producimos conflictos sociales, del mismo modo en que se producen si un individuo no cumple con sus funciones de status o un individuo antepone su intencionalidad individual por sobre la intencionalidad colectiva.

Lo que Searle busca demostrar con estos elementos, a saber, *las reglas constitutivas*, la *intencionalidad colectiva* y la *asignación de funciones*, es que la vida social, a pesar de ser parte esencial de la existencia humana, debido a su naturaleza individual, puede libremente actuar de modo contrario al esperado, y eso produce conflictos sociales.

Las instituciones sociales regulan la actividad humana en la vida cotidiana, pero para existir, las instituciones requieren del lenguaje, a diferencia de los *hechos brutos*, que no requieren de ningún lenguaje ni del ser humano para existir. Para Searle es muy clara la diferencia entre la *realidad social* y la *construcción social de la realidad* propuesta por Berger y Luckmann.

Veamos ahora el último de los elementos que constituye, según Searle, la *realidad social*, a saber, *el lenguaje*.

IV. *El lenguaje como motor de la realidad social*

Ya hemos mencionado cuáles son los procesos que un individuo tiene que pasar para formar parte de la sociedad, a saber, la *internalización*, la *socialización* y la *externalización*. En cada uno de estos procesos se ve involucrado el lenguaje y es que, para que la sociedad tenga movimiento, el lenguaje es hilo conductor, independientemente del tipo del lenguaje del cual se trate.

Internalizar y externalizar el lenguaje

Cuando se habla sobre el *carácter dual de la sociedad* se dice que el mundo que se va *internalizando* existe desde antes de que el individuo llegue al mundo, y el niño interpreta como real todo lo que se presente a sus sentidos, sin importar si es un *hecho bruto* como una mascota o un *hecho institucional* como el dinero, para él, lo uno y lo otro son igualmente reales; sin embargo, conforme el niño internaliza, comprende que la mascota es única, es su mascota, mientras que el dinero es reemplazable por más dinero, por billetes y monedas de otras denominaciones etc., sin afectar el objetivo de adquirir bienes.

Por su parte, la *socialización* permite entender al niño que hay hechos que nunca cambiarán, mientras que hay otros que pueden ser diferentes de como los había conocido. Este proceso configura su visión sobre la realidad.

También comentamos que un individuo nunca termina de socializar realmente, sigue descubriendo y diferenciando a los *hechos institucionales* de los *hechos brutos*. Dado que el proceso de *socialización*, de la relación del hombre con su entorno, nunca termina, es que la *externalización*, el tercer proceso para integrar a un individuo en la sociedad, cobra mayor relevancia.

El *problema de la externalización* (y por ende, del lenguaje) surge porque los datos del mundo que ha internalizado un individuo, comparados con los datos internalizados de otro individuo, no siempre coinciden. Los juicios emitidos por uno y por otro suelen

ser diferentes porque en el proceso de conocimiento hay un sin número de variables que afectan la percepción. Encontramos, de este modo, que lo que un sujeto entiende por lo real es diferente de lo que otro individuo asume ¿cómo puede externalizarse una realidad si ésta entra en conflicto con la del prójimo y si sólo tenemos un lenguaje “común” para expresar lo que cada uno entiende por realidad?

No es que los hechos sobre los que se está hablando sean distintos, sencillamente la percepción que se tiene de ellos cambia de acuerdo con la subjetividad; del mismo modo en que un miope observa a alguien a quien no puede reconocer, está hablando del mismo sujeto que la persona que sí puede reconocerlo.

La respuesta a la pregunta de cómo podemos hablar de una realidad que es la misma pero distinta no es simple, para intentar responderla tratemos de asumir primero algunos principios esenciales del *carácter dual de la sociedad*:

- I. La *externalización* es necesaria para que exista la *socialización*.
- II. La *externalización* sólo es posible a través del lenguaje.
- III. El lenguaje debe *internalizarse*.
- IV. Sin lenguaje no es posible la sociedad.
- V. La *realidad social* sólo es posible por el lenguaje.

Estudiemos cada una de las afirmaciones anteriores.

- a) Para que haya un sujeto que hable es necesaria que al menos exista otro que escuche; es decir, si se ha de externalizar algo es a alguien necesariamente. No es posible la externalización a nada en particular o a un ser inanimado, al menos sería absurdo. Aunque existen múltiples formas para expresar o externalizar algo, existe un lenguaje común, unas formas “institucionales” para hacerlo, de no ser así, lo que externemos no será comprendido, será como hablarle a una piedra.

- b) Cualquiera que sea nuestra forma de hacer saber algo a otro sobre nuestras percepciones, esa forma será lingüística, es decir, llevará implícito un código que el receptor deberá decodificar para entenderlo. Si el receptor no puede decodificar el código es imposible hablar propiamente de *externalización* como ya vimos. Las múltiples formas de lenguaje comparten una característica común: son perceptibles y sólo son captadas por los sentidos externos. Esto puede parecer irrelevante, pero cuando hablamos de *epistemología social* es necesario hacer la referencia, ya que la dialéctica objetiva y subjetiva del individuo en la sociedad y para consigo mismo, requiere necesariamente lenguaje.
- c) Acabamos de referir en b) que subjetivamente se da la *internalización* del lenguaje, y el proceso cognitivo y comunicativo lo necesita para llevar a cabo sus operaciones y permitir la *externalización*. Lenguaje y pensamiento van siempre unidos, lo mismo que lenguaje y sociedad. La *internalización* del lenguaje es paulatina y requiere mucho tiempo, no en vano el hombre es la única especie que desarrolla contenidos tan complejos y que demandan una asimilación de estructura tal que puede llevar a un niño tres años comenzar a hablar.
- d) El *carácter dual de la sociedad* ya fue explicado y consiste en que el individuo, aunque percibe la realidad y la asimila, la realidad que conoce ya existía antes que él naciera. El lenguaje es la única vía de unión que existe entre los individuos para referirse a ambas realidades, tanto la subjetiva (cuando un individuo quiere comentar algo sobre sus apreciaciones sobre el mundo, opiniones, deseos, sueños), como objetiva (cuando el individuo quiere explicar cómo entiende la naturaleza del mundo que le rodea). Si no existiera el lenguaje, hablar de *internalización* sería imposible, por no hablar de la *externalización* para no meternos en un dilema lógico como el del huevo y la gallina.

- e) Finalmente, y quizá la más relevante de las afirmaciones, es una de las conclusiones de la obra de Searle: *la realidad social sólo es posible por el lenguaje*. La completa incursión de un individuo en la sociedad implicaría, diría Searle, la comprensión en la diferencia entre los *hechos brutos*, los *hechos sociales* y los *hechos institucionales*.

Distinciones de hechos

La gran aportación que hace John Searle a la teoría de Berger y Luckmann, es la diferenciación entre la *realidad social e institucional* de la realidad *per se*. Para Searle el hecho de que dos personas conversen en un parque constituye un *hecho social*, el hecho de que un empleado sea despedido constituye un *hecho institucional*, y el hecho de que un volcán haga erupción constituye un *hecho bruto* totalmente independiente de la actividad humana.

Los hechos en la vida cotidiana puede pertenecer a cualquiera de estos ámbitos y las mismas relaciones humanas requieren de la comprensión de estas diferenciaciones; sin embargo, “para que algunos hechos sean institucionales, tiene que haber algunos otros hechos que sean brutos”¹¹⁴.

Hechos brutos como el movimiento de las estrellas, el ladrido de unos perros o la caída de un árbol no requieren de ningún lenguaje para existir. Pero *hechos sociales* como dos amigos caminando en el Bosque de Chapultepec o un partido de fútbol requieren necesariamente de lenguaje para llevarse a cabo.

Dentro de los *hechos sociales* hay algunos que son además *hechos institucionales* como el matrimonio, el dinero, las elecciones etc. Los hechos institucionales requieren de un acuerdo o de un consenso para llevarse a cabo: debemos acordar el valor de un billete, adquirimos derechos y obligaciones conyugales, ganamos o

¹¹⁴ Ibid. p. 72.

perdemos una elección y ocupamos un puesto u otro. Los *hechos institucionales*, sólo pueden existir por lenguaje.

Cuando sabemos dar a cada uno de estos hechos el peso que merecen, podemos vivir la vida cotidiana de forma más equilibrada. Por ejemplo, cuando un jugador de fútbol agrede a otro, recibe una sanción de acuerdo con las *reglas constitutivas* del juego, aunque el jugador debería comprender que una agresión está prohibida porque precisamente es un juego (al jugador no se le va la vida ni pierde la dignidad si lo vencen en el juego). Si un individuo es destituido de su cargo y tiene deseos de suicidarse por este *hecho institucional*, ciertamente trae la brújula perdida, ya que sus capacidades tal vez estén fuera del empleo que acaba de perder, pero igual consigue aplicarlas en otro trabajo ¿por qué va a atentar contra su persona (*hecho bruto*) si sólo recibió una amonestación institucional?

Nos parece que aprender a diferenciar unos hechos de otros permite a un individuo situarse en su entorno social de manera más práctica. Un individuo que no logra diferenciar unos hechos de otros, podría vivir en constantes conflictos sociales como los que se han explicado a lo largo de este capítulo.

Dentro del lenguaje de nuestra vida cotidiana usamos expresiones que constituyen *hechos sociales*, y algunos de ellos conforman también *hechos institucionales*.

[La creación de hechos institucionales](#)

La tesis de John Searle, y así lo expresa él mismo, es que el lenguaje es “esencialmente constitutivo de la realidad institucional”¹¹⁵, es decir, que gracias a las diferentes expresiones lingüísticas, el ser humano puede generar las instituciones y, por tanto, construye su realidad social; ejemplo de ello son las expresiones performativas

¹¹⁵ Ibid p. 75.

como: se aplaza la sesión, lego toda mi fortuna a mi sobrino, nombro a usted presidente de la compañía¹¹⁶.

Aunque muchos hechos sociales no requieren del lenguaje para llevarse a cabo, como un paseo contemplativo o el ataque de las hienas a un león aislado, los hechos institucionales, que son una subclase de los hechos sociales, requieren necesariamente del lenguaje; es por ello que lenguaje y sociedad son inseparables.

Ahora bien, hay muchas formas de expresar ideas institucionales además de las expresiones lingüísticas:

Los eclesiásticos llevaban una tonsura en la cabeza para marcar el hecho de que eran eclesiásticos. Los reyes ceñían coronas, los esposos lucen anillos de alianza, el ganado es marcado al rojo vivo y mucha gente viste de uniforme: todo eso son marcadores de status¹¹⁷.

Otro factor importantísimo para conformar instituciones, además del lenguaje, es la creencia en las instituciones: “Este material es dinero, tenemos que seguir aceptándolo como dinero, o perderá su valor”¹¹⁸.

¿Qué sucedería si alguna institución dejara de tener credibilidad para la gente, si la gente ya no creyera en ella? En teoría, la institución desaparecería, y es un fenómeno que ocurre con frecuencia, por ejemplo, cuando hay golpes de estado, porque la gente ha dejado de creer en el presente gobierno, lucha para instituir uno nuevo que cumpla con las expectativas.

En México estuvo a punto de ocurrir un desastre en las elecciones para Presidente de la República en 2006, cuando Luis Carlos Ugalde, Consejero Presidente del Instituto Federal Electoral, declaró que “no había suficiente claridad en la elección para dar a

¹¹⁶ Ibid. p. 52.

¹¹⁷ Ibid. p. 89.

¹¹⁸ Ibid. p 62.

conocer a un candidato ganador”. La consecuencia de ello fue que los Partidos Políticos atacaron a la institución y desacreditaron su labor lo cual, de haber ocasionado una reacción generalizada en la población, más allá de los Partidos Políticos, habría propiciado un verdadero conflicto político de mayores dimensiones que el desatado.

Otro ejemplo interesante es el que se desprende de una encuesta realizada por el INEGI en 2011, donde 80% de la población cree pertenecer a la clase media. Las clases socioeconómicas en México se clasifican de acuerdo con el ingreso familiar en cada hogar; la clase media (C-) integra a las familias cuyo ingreso familiar ronda entre los (12 mil y los 40 mil pesos mensuales), mientras que la clase media (C+) integra a las familias cuyo ingreso familiar mensual se encuentra entre los 40 y los 80 mil pesos. En México, la clase media la integran sólo el 32% de la población ¿Qué podemos esperar de una nación que considera, en un 80%, que su situación económica es media?

El elemento lingüístico se encuentra inserto en ambos ejemplos, el primero con la expresión pública de que no podían definir a un ganador de la elección y segundo en la respuesta del 80% de la población que cree pertenecer a la clase media mexicana.

Ahora bien, las instituciones en la vida cotidiana nos pasan inadvertidas, estamos muy acostumbrados a expresiones como licenciado en derecho, vencedor de una elección, edificio capaz de albergar servicios eclesiásticos, etc. Para Searle “parece imposible tener estructuras institucionales como el dinero, el matrimonio, los gobiernos y la propiedad sin que haya alguna forma de lenguaje”¹¹⁹.

¹¹⁹ Ibid. p. 75.

Los juegos como simuladores sociales

Todos los juegos que forman parte de nuestra vida cotidiana, desde el ajedrez hasta el fútbol, están regidos por reglas constitutivas y están regidos por instituciones sociales, es como un institución dentro de una institución, dado que los actos que se llevan a cabo dentro de un juego, no pueden tener implicaciones, o al menos no deberían tenerlas, fuera del juego mismo¹²⁰.

Cuando un hombre cruza la meta con el balón, anota seis puntos, cuando un jugador encesta dentro de los límites del área hace dos puntos, pero esos puntos sólo tienen existencia dentro del juego.

“Los juegos son objetos de estudio especialmente útiles para el análisis porque son como microcosmos de los grandes fenómenos sociales”¹²¹.

Lo más interesante del análisis social de los juegos, es que funcionan como un pequeño laboratorio para comprender las conductas sociales. Si una nación reaccionara contra la ineptitud de sus gobernantes como lo hace frente a la ineptitud de los jugadores de su equipo favorito, ningún gobierno podría mantenerse en pie por mucho tiempo, y es que, lo que dentro del juego ocurre, dentro del juego debería quedar. Claramente esta hipótesis no siempre se cumple, aunque los problemas sociales que provocan tampoco tienen una relevancia social desmedida. Las instituciones, como el juego, sirven para regular las actividades humanas y darles un orden.

¹²⁰ En realidad la victoria o la derrota de un equipo sí afecta la realidad social y puede producir cambios sociales como consecuencias, por ejemplo, cuando una ciudad es elegida como sede de un mundial o unos juegos olímpicos. Aunque teóricamente no tiene por qué afectar a la sociedad.

¹²¹ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. P. 115.

V. El lenguaje y la sociedad institucionalizada

Cuando externalizamos algo queremos que alguien más escuche lo que tenemos que decir, y el mensaje tendrá una intención más o menos clara para el emisor. Muchos hechos en la vida cotidiana dependen de la *externalización*, es decir, del lenguaje mismo, aunque hay otros hechos que no dependen de ello. Por ejemplo, “Estoy hambriento” es parte del lenguaje porque tiene capacidades representatorias por convención, pero la sensación real de hambre no es parte del lenguaje, no necesita de él ni de ninguna otra clase de elementos para hacerse presente¹²².

Se considera que un hecho es independiente del lenguaje si el hecho mismo no necesita de elementos lingüísticos para su existencia. De acuerdo con Searle, los hechos independientes del lenguaje los ofrecen las inclinaciones no institucionales, primitivas, biológicas, que no requieren de mecanismos lingüísticos.

Por su parte, para que un hecho dependa del lenguaje, debe cumplir con dos características; primero, la *representación mental*, y segundo, *la representación debe depender del lenguaje* (la satisfacción del primer requisito no implica por sí sola la satisfacción del segundo)¹²³.

“Algunos pensamientos son de tal complejidad que resultarían empíricamente imposible llegar a pensarlos sin disponer de símbolos. Los pensamientos matemáticos, por ejemplo, necesitan de un sistema de símbolos”¹²⁴.

Los hechos institucionales, como podemos ver, dependen del lenguaje, la vida cotidiana está llena de hechos que requieren necesariamente de elementos lingüísticos para llevarse a cabo, pensemos en la renuncia de una persona, aunque la persona se ausente de la oficina durante mucho tiempo no podemos deducir que la persona ha renunciado si no lo externa por algún medio,

¹²² Ibid. p. 76-77.

¹²³ Ibid. p. 78.

¹²⁴ Ibid. p. 79.

pensemos en la acción de comprar y vender algo, todo el sistema monetario global requiere de símbolos y caracteres específicos para entender los movimientos.

A nivel de gobierno, es necesario que se declare una guerra para que esta exista, como hay una constitución que avala la ley. En gran número de ocasiones, además, es necesario cumplir con determinados status para poder acceder a otras acciones; por ejemplo, para ser presidente de un país es necesario ser ciudadano de éste, para elegir al sucesor del Papa, es necesario ser Cardenal, etc.

Muchas veces lo importante ni siquiera es el nombre del status o nombramiento, o su categoría, sino el poder que tiene la persona que detenta el poder:

“Lo que importa no es el billete de cinco dólares como objeto, lo que cuenta es más bien que el poseedor del billete de cinco dólares tiene ahora un poder que no tendría de otro modo”¹²⁵.

Una de las características más importantes del status social y las funciones implícitas que conlleva su nombramiento institucional, es que “todos los hechos institucionales entrañan poder”¹²⁶ y el poder que conllevan estos nombramientos constituyen, como ya hemos visto, algunos de los problemas sociales que vivimos todos los días; por ejemplo, los abusos de poder derivados de estos status, consisten en anteponer la intencionalidad individual por encima de la colectiva.

Categorías de hechos institucionales

Algunos hechos institucionales entrañan un status puro, pero sin ninguna función, hay otros casos en los que el status es meramente honorífico o simbólico; por esta razón Searle reconoce cuatro categorías de status, porque no todas comportan las mismas funciones ni los mismos grados de poder.

¹²⁵ Ibid. p. 110.

¹²⁶ Searle p. 109.

Un status puede imponerse a distintas categorías ontológicas: gente (presidentes, esposos, sacerdotes, profesores), objetos (sentencias, billetes, certificados de nacimiento, carnets de conducir), y acontecimientos (elecciones, bodas, fiestas de sociedad, guerras, touchdowns). La gente, los objetos y los acontecimientos interactúan en relaciones (Estados, matrimonios, corporaciones, empresas, universidades)¹²⁷.

Los status que se pueden brindar son *simbólicos*, cuando tenemos la capacidad de cambiar el status de algo o alguien, cuando le damos una capacidad que antes no tenía; *deónticos*, cuando tenemos la capacidad de crear derechos y obligaciones, de dotar a alguien con la capacidad de actuar sobre otros atendiendo a un lineamiento preestablecido (militares, profesores, entrenadores); el status también puede ser *honorífico*, cuando se da valor a alguien o algo de acuerdo con ciertos méritos que requieren reconocimiento social (ganar un Oscar, el título de Sir, o de Lore, el Premio Nobel, etc); y también el status puede ser *procedimental*, cuando la persona tiene la capacidad para cambiar la forma en que se elabora algo (producir, cocinar, evaluar, etc.).

La dinámica social *grosso modo* se mueve bajo estos status. Una persona durante toda su vida va recibiendo capacidades y distinciones que le dan un lugar dentro de la sociedad, es por ello que Berger y Luckmann dan el calificativo de objetivo a todo lo que ocurre en la sociedad, como todos estos nombramientos de status y sus respectivas funciones, pero también es cierto que Searle acierta cuando muestra que no todo el movimiento social es institucionalizado, además de que, para que pueda haber dinámica social es necesaria la ontología, se requiere de montañas y ríos que conformen una porción de terreno para que haya algo que gobernar, se necesita padecer hambre y pobreza para que se den las revoluciones sociales, etc.

¹²⁷ Ibid. p. 110.

Por último quisiéramos exponer brevemente algunos casos complejos sobre el lenguaje, ya que, lo que se ha dicho hasta el momento es sólo un indicio sobre su importancia, mas no sobre su complejidad. No hay una intención de agotar el tema, tan sólo de exponer lo que algunos autores contemporáneos han trabajado para comprender mejor la dinámica lingüística dentro de la vida cotidiana.

[El trasfondo](#)

Ya se mencionó que el lenguaje es un conocimiento que necesariamente debe internalizarse. El proceso de internalización del lenguaje es natural al ser humano, como aprender a hablar y moverse; y este proceso es prácticamente inconsciente en el sentido de que se da con tal naturalidad que no es necesaria su racionalización, sólo su *internalización*.

El aprendizaje del lenguaje, de su gramática, de su contexto, permite al sujeto intuir una expresión aun y cuando un mensaje pudiera resultar “confuso”. La experiencia de la vida cotidiana nos da las herramientas lingüísticas para no confundir conceptos aun y cuando el mensaje confunda las palabras.

John Searle da algunos ejemplos de ello, y con esto pretende explicar que un sujeto, por el simple hecho de vivir en sociedad, no puede ignorar el contenido de los mensajes aun y cuando éstos parezcan incomprensibles por los elementos que los componen:

“En el significado literal de la sentencia “ella le dio a él la llave y él abrió la puerta”, no hay nada que estorbe a la siguiente significación: él abrió la puerta con la llave de ella, quebrando y abatiendo la puerta a golpes de la llave; la llave pesaba cuarenta kilos y tenía forma de hacha; o bien: él se tragó la llave y la puerta e insertó la llave en la cerradura mediante una contracción peristáltica de sus tripas”.

“La única cosa que estorba a esas interpretaciones no es el contenido semántico, sino el simple hecho de que ustedes tienen cierto tipo de conocimiento sobre el modo de funcionamiento del

mundo, de que ustedes tienen un cierto conjunto de capacidades para embragar con el mundo, y esas capacidades no están ni pueden estar incluidas en el significado literal de las sentencia”.

“La tesis del trasfondo puede extenderse de los contenidos semánticos a los contenidos intencionales en general”¹²⁸.

Muchos fenómenos de confusión lingüística se han argumentado aludiendo a un problema de sintáctica o semántica presente en la expresión de los mensajes; sin embargo, diría John Searle, muchas de estas justificaciones son evidentemente falsas por el “*trasfondo*”, que consiste en comprender la expresiones lingüísticas por contexto.

Searle ofrece un excelente ejemplo cuando habla del verbo “cortar”. Nosotros podemos escuchar las expresiones “Bill cortó el césped”, “el sastre cortó la tela” o “mi hijo cortó el pastel”; aunque en español la palabra cortar puede usarse en cada uno de los ejemplos, si yo doy a mi hijo una podadora él, por lógica lingüística (*internalizada*) no cortará el pastel con ella, sino el césped, del mismo modo en que Bill no cortará el césped con un cuchillo, ni el pastel con las tijeras del sastre¹²⁹.

El *trasfondo*, según nos explica Searle, permite que se de la interpretación lingüística, perceptiva, de conciencia, que requiere el sujeto para llevar a cabo una acción correctamente. El *trasfondo* facilita ciertas predisposiciones y tipos de conducta¹³⁰.

En el fondo sabemos, sin temor a equivocarnos, porque forma parte de nuestra vida cotidiana, cuál es la conducta “adecuada” sin necesidad de conocer las reglas¹³¹.

Si la idea del *trasfondo* es correcta, todo el aprendizaje social se da de forma tal que no hay forma de justificar una falta o exceso de

¹²⁸ Ibid. p. 143.

¹²⁹ Ibid. p. 142.

¹³⁰ Ibid. p. 147-148.

¹³¹ No es casualidad la expresión que se usa en derecho que dice “la ignorancia de la ley no te exime del cumplimiento de la ley”, porque, en este caso, la regla está asumida por trasfondo.

acción por causa de ignorancia (a menos que haya un fenómeno que explique la razón por la cual el contenido internalizado haya sido diferente del establecido por norma social).

Lo que nosotros queremos es poder decir que instituciones como el dinero, la propiedad, la sintaxis y los actos de habla son sistemas de reglas constitutivas, y queremos saber el papel desempeñado por esta estructura de reglas en la explicación causal de la conducta humana¹³².

Tomemos como ejemplo un juego, el que sea, que nos sirve como un pequeño laboratorio de pruebas: si un jugador de fútbol americano ignora que un partido puede terminar empatado, la ignorancia del jugador no modificará la norma constitutiva del fútbol americano, a saber, un partido puede quedar empatado si una vez concluidos los 15 minutos del tiempo extra ninguno de los equipos logra hacer puntos. El jugador pondrá como pretexto la ignorancia de las reglas del juego, pero en realidad será sólo un pretexto, ya que un jugador profesional conoce las reglas.

Searle ofrece este otro ejemplo de cómo un jugador de béisbol va conociendo el juego:

“Supongamos que un jugador de béisbol aprende a jugar al béisbol. Al comienzo lo que aprende es un conjunto de reglas. Conforme gana en pericia, su conducta se hace mucho más fluida, no se puede decir que aplique las reglas con más y más pericia; lo que ocurre es, más bien, que ha adquirido un conjunto de disposiciones o habilidades que le permiten respuestas adecuadas”.

“Considérese un caso algo más complicado que el béisbol, considérese el dinero”.

“De hecho en muchas situaciones, sólo sabemos lo que hacemos, sólo sabemos cómo lidiar con la situación. No aplicamos las reglas, ni consciente ni inconscientemente”¹³³.

Las personas no necesitan conocer las reglas de la institución y secundarlas para poder conformarse a ellas; ocurre más bien

¹³² Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997. p. 152.

¹³³ *Ibid.* p. 153-154.

que está dispuesta a comportarse de cierto modo, pero ha adquirido esas disposiciones y capacidades inconscientes de una manera que resulta sensible a la estructura de reglas de la institución. No deberíamos de decir que el jugador de béisbol experimentado corre hasta la primera base porque desea observar las reglas del béisbol, sino que deberíamos decir que, porque las reglas exigen que corra hasta la primera base, el jugador adquiere un conjunto de hábitos, habilidades y disposiciones de trasfondo que hacen que, golpeada la bola, corra hasta la primera base¹³⁴.

No es nuestra intención agotar el tema sobre el *trasfondo* y su implicación social, pero es pertinente mencionarlo porque pertenece al terreno de la sociolingüística, que está íntimamente relacionada con este trabajo.

[Expresiones realizativas de John L. Austin](#)

No es nuestro interés desarrollar ni explicar la teoría de John Austin, únicamente queremos invitarlo a la conversación para explicar un efecto que producen ciertas expresiones que él denomina como “*expresiones realizativas*”.

John Langshaw Austin (1911-1960) fue un filósofo británico que dirigió sus esfuerzos hacia la filosofía del lenguaje. En su obra “*Cómo hacer cosas con palabras*”¹³⁵ es donde Austin desarrolla su teoría sobre las “*expresiones realizativas*”. Estas expresiones estudian hasta qué punto “decir algo es hacer algo”¹³⁶.

Para saber si una expresión implica hacer algo, además de decirlo, Austin diferencia tres aspectos:

¹³⁴ Ibid. p. 155.

¹³⁵ Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Primera edición, quinta reimpression. Traducción de Carrió, Genaro R. y Rabossi, Eduardo, A. España, 1998.

¹³⁶ Ibid. p. 31-32.

- a) *El acto de decir algo*: “el acto que consiste en emitir ciertos ruidos con cierta entonación o acentuación, ruidos que pertenecen a un vocabulario, que se emiten siguiendo cierta construcción y que tienen asignado cierto sentido y referencia...”¹³⁷, Austin llama a esto un **acto locucionario**.
- b) *El acto que llevamos a cabo al decir algo*: expresiones que implican, por sí mismas, además de la expresión, un acto que lo acompaña; por ejemplo, pensemos en palabras como: prometer, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc. Austin llama a estas expresiones **actos ilocucionarios**.
- c) *El acto que llevamos a cabo porque decimos algo*: expresiones que implican, además de la expresión y un acto que lo acompaña, un efecto que producen, voluntaria o involuntariamente; por ejemplo, intimidar, asombrar, convencer, ofender, intrigar, apenar, etc. A estas expresiones Austin las denomina **actos perlocucionarios**¹³⁸.

Lo importante de las apreciaciones de Austin para nuestro tema principal, son las acciones sociales que se desprenden de las acciones lingüísticas que producen las “*expresiones realizativas*”. En la vida cotidiana usamos este tipo de expresiones y, aunque muchas veces la persona que dice la expresión, tiene la intención de cumplir con las acciones que expresa, en realidad no siempre sucede, por lo que se da entrada a cierto tipo de conflictos sociales.

Austin no resuelve el problema de las “*expresiones realizativas*”, simplemente hace una exposición de qué son y cuáles son sus condiciones de uso, nos parece que es tarea de la sociolingüística analizar a fondo el uso y sus consecuencias sociales.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Ibidem.

Idealmente, las “*expresiones realizativas*” deberían cumplirse para que los individuos en su vida social sepan a qué atenerse cuando alguien expresa algo que implica un acto, e incluso, cuando alguien expresa algo que sabe que producirá un efecto¹³⁹. Por ejemplo, cuando una persona le dice a otra “mañana te devuelvo tu libro”, el receptor asume que al día siguiente recibirá de vuelta el libro que ha prestado anteriormente al emisor ¿cuáles son las consecuencias sociales si el libro no es devuelto al día siguiente?

Austin afirma que “la expresión realizativa no es nunca verdadera o falsa, puede sin embargo ser sometida a crítica”¹⁴⁰, ¿qué implicaciones tiene esta afirmación?

Si una expresión donde un individuo se compromete con alguien sobre lo que está diciendo, no es ni verdadero ni falso, implica que las repercusiones desprendidas de la expresión sean sólo atinentes social, epistémica u ontológicamente hablando, ya que, de cumplirse, el individuo tendrá una buena opinión de su interlocutor, además de que se sentirá bien.

Una pregunta que puede surgir es la de ¿cuál es la repercusión objetiva, epistémica u ontológica, por el cumplimiento o incumplimiento de una “expresión realizativa”? No es lo mismo que un individuo prometa a otro devolverle su libro, a que lo inste a asesinar al presidente de Estados Unidos¹⁴¹.

¹³⁹ Desde el punto de vista del emisor es muy importante comprender, no sólo el acto que implica la expresión realizativa, también el efecto que produciría, por ejemplo, mencionar en cadena nacional sobre la epidemia de influenza H1N1.

¹⁴⁰ Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Primera edición, quinta reimpresión. Traducción de Carrió, Genaro R. y Rabossi, Eduardo, A. España, 1998. p. 71. Más adelante afirmará que “*La expresión constatativa es verdadera o falsa y la realizativa es afortunada o desafortunada*” (p. 102).

¹⁴¹ Dejo abierta esta cuestión para una reflexión posterior, ya que no se involucra directamente con el tema de la *construcción social*, aunque es digno de un análisis profundo.

Austin, en la misma obra, hace un análisis sobre otro tipo de expresiones, como las *judicativas, ejercitativas, compromisorias, comportativas* y *expositivas*, que tienen relación directa con las expresiones propias que emplearía, por ejemplo, un juez en el momento de juzgar, por lo que Austin también sería un complemento teórico a la “*construcción social de la realidad*” de Berger y Luckmann.

[Los actos del habla para Jürgen Habermas](#)

Para concluir quisiera también traer a la mesa a otro filósofo que se ha especializado en el lenguaje y que tiene aportaciones teóricas que complementan la teoría de los sociólogos Berger y Luckmann, a saber, Jürgen Habermas.

Habermas es un filósofo y sociólogo alemán que ha trabajado en varias universidades alrededor del mundo, especialmente en Estados Unidos. Entre sus estudios más importantes se reconocen tanto los que pertenecen a la *democracia deliberativa* como los atinentes a la *acción comunicativa*, estos últimos son lo que pondremos sobre la mesa.

En esta obra Habermas afirma que es la sociología la ciencia social “que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad”¹⁴² y la racionalidad, como podemos advertir a lo largo de este trabajo, es la que permite esta interacción entre el sujeto y la realidad.

La “*Teoría de la acción comunicativa*” de Habermas busca brindar al sujeto las herramientas para lograr objetivos planteados en la interacción social o, en palabras del propio autor “producir estados de cosas deseados”¹⁴³. Para Habermas lo importante será, como lo es para un niño, conseguir lo que desea por medio del lenguaje;

¹⁴² Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa I (Racionalidad de la acción y racionalización social)*. Taurus. Primera edición, tercera reimpresión. México, 2007.

¹⁴³ Ibid. p. 25.

aunque no sepa exactamente como hacerlo, el individuo buscará el modo de socializar con el entorno y con las personas que se encuentran en él. De este modo, lo importante para el sujeto es hacer *eficiente* su comunicación por medio de los mensajes. La comunicación entre individuos produce acciones, y estas acciones tienen repercusión, directa e indirectamente, en el entorno social, es por ello que lo más importante para Habermas sea medir la eficiencia de nuestros mensajes.

En resumen, Habermas se apoya en tres ideas en torno a los tipos de acciones que un individuo puede ejercer lingüísticamente; a saber: la *acción teleológica*, la *acción regulada por normas* y la *acción dramática*. Posteriormente añadirá a ellas su propia teoría de la *acción comunicativa*.

1. *Acción teleológica*: desde Aristóteles, el actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación.

La *acción teleológica* se amplía y convierte en una acción estratégica cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos.

2. *Acción regulada por normas*: se refiere no al comportamiento de un actor en principio solitario que se topa en su entorno con otros actores, sino a los miembros de un grupo social que orienta su acción por valores comunes. El actor particular observa una norma (o la viola) tan pronto como en una situación dada se dan las condiciones a que la norma se aplica. El concepto central de observancia de una norma significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento.

3. *Acción dramática*: no hace referencia primariamente ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena. El actor suscita en su público una determinada imagen, una determinada impresión de sí mismo, al develar más o menos de propósito su propia

subjetividad. Todo agente puede controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos, pensamientos, actitudes, deseos, etc., a la que sólo él tiene un acceso privilegiado.

4. *Acción comunicativa*: se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra verbales) entablan una relación interpersonal, los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de interpretación, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptible de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como vemos, un puesto prominente¹⁴⁴.

Como podemos observar, Habermas se interesa por la interacción social por medio del lenguaje para obtener fines sociales. Evidentemente puede intuirse un problema de carácter moral en la exposición, pero el problema existe con o sin teoría de la acción comunicativa; la intención de Habermas es positiva en el sentido de que busca justificar el sentido de la democracia y el diálogo para lograr negociaciones y acuerdo.

Evidentemente no se ha agotado el tema ni son los únicos autores que lo trabajan, pero baste con eso para orientar un trabajo posterior que investigue a fondo aspectos sociolingüísticos que den solución a los pequeños problemas que, aunque no se ven, permanecen en nuestra vida cotidiana.

¹⁴⁴ Ibid. p. 122-123.

Conclusiones

Grosso modo las principales conclusiones a las que nos lleva esta investigación, de acuerdo con lo expuesto, son las siguientes:

En primer lugar, los términos *Epistemología*, *Teoría del conocimiento* y *Gnoseología*, que normalmente se utilizan sin distinción, tienen diferencias filológicas y conceptuales significativas; **es relevante distinguir al menos el conocimiento científico del conocimiento sensible.**

La división de la epistemología, propuesta para el presente estudio, perseguía como finalidad comprender la complejidad global del *problema del conocimiento*. El problema del conocimiento es una de los más antiguos e importantes, ya no sólo de la filosofía, como se podría pensar, sino de otras áreas epistemológicas como las propuestas por Mannheim (psicología y sociología) además de la comunicación y la lingüística; es decir, **el problema del conocimiento es transdisciplinario, no sólo filosófico.**

Karl Mannheim estudió el proceso de conocimiento desde una perspectiva social además de individual; el sujeto percibe efectivamente el mundo por medio de sus sentidos, pero el mundo percibido es y será siempre un mundo construido por los sujetos sociales antes de que el sujeto individual tenga participación en el mismo mundo, de modo que la relación que el individuo genera con su entorno, sus percepciones (*internalización*), sus pensamientos y su interacción con los otros (*externalización* y *socialización*), condiciona y está condicionado por el entorno mismo; este rasgo esencial es lo que los sociólogos Berger y Luckmann denominaron "*carácter dual de la sociedad*". Este *carácter dual de la sociedad* puede asumirse no sólo como una realidad que nos afecta y que nosotros afectamos simultáneamente, sino que es, además, objetiva y subjetivamente epistémica y ontológica, es decir, **la**

realidad de la vida cotidiana genera juicios epistémicos y ontológicos sobre situaciones objetivas y subjetivas que son externalizados mediante un lenguaje, de la precisión de ese lenguaje dependerá la comprensión que otros individuos tengan sobre los juicios.

Comprender la forma en que se construye socialmente la realidad permite al observador generar un punto de partida a partir del cual hacer ciencia social (epistemología social). Aunque la realidad no se constituye sólo a través de las instituciones humanas, como pretenden Berger y Luckmann, sí depende, necesariamente, su conformación social, del lenguaje. **El lenguaje es el motor y el elemento más importante de cualquier sociedad.**

Finalmente, **existen elementos lingüísticos** como el *Trasfondo*, las *Expresiones realizativas*, los *Actos del habla*, etc., **cuyo análisis enriquece la construcción social** desde una de sus simientes: *el lenguaje*. Será una labor propia de la Sociolingüística profundizar sobre este análisis.

Anexo

Visión general de la sociología contemporánea¹⁴⁵

Enfoque	Autor	Ideas principales
Relacional	<i>Pierpaolo Donati</i>	<ul style="list-style-type: none"> - La sociedad está hecha de relaciones sociales. Los hechos sociales son las relaciones mismas. - Cada relación es interdependiente, nadie es autosuficiente. - La sociedad está compuesta por el conjunto de las relaciones sociales. No existen sujetos y objetos aislados, sino tramas de relaciones. - El cambio se da cuando se interviene sobre las tramas de relaciones para cambiarlas mediante la promoción de efectos de red. - Tiene en cuenta la relación entre quien interviene y los sujetos sobre los que actúa. - El gran reto de la sociedad consiste en saber crear y gestionar relaciones sociales (actuales, potenciales y virtuales).
Funcionalismo	<i>Émile Durkheim (2)</i> <i>Talcott Parsons</i> <i>Niklas Luhmann (1)</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Los hechos sociales son objetos de conocimiento. - Disuelve la identidad social de las personas en sus relaciones sociales. La identidad queda definida por los roles, o referencias comunicativas. - Los hechos sociales se explican por otras realidades de las que depende; o bien, por la posibilidad de que un hecho social sea de otra manera. - Lo importante de los hechos sociales es que las cosas cumplan las funciones que tienen asignadas en el sistema social.
Neofuncionalismo	<i>Niklas Luhmann (2)</i> <i>Gregory Bateson</i> <i>Marshall McLuhan</i> <i>Francisco Varela</i> <i>Humberto Maturana</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Relación social como pura función comunicativa. - Ecología de la mente. - Pragmática comunicativa. - La relación social se equipara con la comunicación. Consiste en la síntesis de tres selecciones: emisión, información y comprensión de la diferencia entre información y emisión. - Observan comunicaciones que remiten siempre a otras posibilidades funcionalmente equivalentes intercambiables.

¹⁴⁵ (1) Hace referencia al tipo de pensamiento que desarrolló ese autor en una primera etapa y (2) se refiere al pensamiento del autor en una segunda etapa de su carrera.

Hermenéutica	<i>Jürgen Habermas (2)</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ve la relación social como diálogo. - El individualismo y el colectivismo son caminos sin salida. La vía es la relación entre seres humanos. Sólo en la relación con otros se encuentra a uno mismo.
Histórico-compreensiva	<p><i>Max Weber</i></p> <p><i>Jürgen Habermas (1)</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Actuar basándose en las intenciones recíprocas. - Max Weber subraya el carácter intencional e intersubjetivo. - Sitúa la relación social como lo que constituye el tejido social. - Las abstracciones formales y los tipos ideales son puras convenciones. - Origen de todas las sociologías de la acción (Habermas). Se llama comprensiva porque reta al científico a explicar los comportamientos mediante relaciones causales.
Formalismo	<i>Georg Simmel</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Más a-historicista que historicista. - Se deben estudiar las formas y sus características prescindiendo de sus contenidos. - La sociedad es reciprocidad entre individuos, lo social es el efecto o capacidad de intercambio. - Procesos asociativos = estados de sociedad y conexión de dependencia. - Procesos disociativos = conducen a la soledad, al aislamiento, al retiro por una parte y a la independencia por otra.
Individualismo		<ul style="list-style-type: none"> - La sociedad está hecha de individuos y es la suma de ellos.
Interaccionismo simbólico	<i>Jean Piaget</i>	<ul style="list-style-type: none"> - El significado de una relación es un producto subjetivo e intersubjetivo. - El todo social es un conjunto de relaciones cada una de las cuales genera una transformación de los términos que vincula. - Ve la relación social como una interacción, como acción entre dos agentes en la que es central la mediación simbólica que uno ejerce para el otro.
Fenomenología	<p><i>Edmund Husserl</i></p> <p><i>Alfred Schütz</i></p> <p><i>Peter Berger</i> <i>y Thomas Luckmann</i> (1)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Ven la relación social como una conexión intersubjetiva de motivos. - Es posible reconstruir las relaciones sólo a partir de los sujetos considerados individualmente, - No se pueden comprender las relaciones sociales generalizadas (formales, abstractas, institucionales) si no se comprenden antes las

		<p>relaciones de primer nivel (las acciones intersubjetivas en el mundo de la vida).</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tienen una tendencia intrínseca a la subjetividad de las relaciones sociales.
Positivismo	<p><i>Émile Durkheim (1)</i></p> <p><i>Gabriel Trade</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - La sociedad es una realidad materialmente emergente de las relaciones entre los individuos que dan su vida a una fuerza colectiva. - Las relaciones sociales son expresión de la conciencia colectiva. - Enfatiza el carácter autónomo y normativo de del espacio social. - La sociología estudia las relaciones entre las mentes que hacen posible la transmisión de los fenómenos de un individuo o grupo social a otro (interpsicología). - Trade divide las relaciones sociales en tres tipos: relaciones de imitación, oposición y adaptación. - Para Durkheim las relaciones sociales no tienen finalidad, sólo tienen función.
Etnometodología	<p><i>Harold Garfinkel</i></p> <p><i>Erving Goffman</i></p> <p><i>John Searle</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Perspectiva emparentada con la fenomenología y el interaccionismo simbólico. - Estudia las relaciones de la vida cotidiana como expresiones de juegos que las personas ponen en práctica, o como una asunción de rol que se modifica en el momento mismo en que se desempeña.
Marxismo	<p><i>Karl Marx</i></p> <p><i>Antonio Gramsci</i></p> <p><i>Louis Althusser</i></p> <p><i>Pierre Boirdieu</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - El ser humano es un ser social determinado por las relaciones sociales de índole material. - Visión materialista y estructuralista de la sociedad.
Neomarxismo	<p><i>Peter Berger y Thomas Luckmann (2)</i></p> <p><i>Theodore Adorno</i></p> <p><i>Max Horkheimer</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Dan valor y autonomía a los componentes simbólicos de las relaciones sociales

Bibliografía

Abbagnano. *Diccionario filosófico*. Segunda edición. Gredos.

Aristóteles. *Política*. Gredos.

Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Primera edición, quinta reimpresión. Traducción de Carrió, Genaro R. y Rabossi, Eduardo, A. España, 1998.

Bacon, Francis. *Novum Organum*. Tecnos. España. 2011.

Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. edición única en castellano 1968. Undécima reimpresión. Argentina, 1993.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. FCE. Segunda edición, vigesimoséptima reimpresión. México. 2012.

Chomsky, Noam. *Review of Verbal Behavior*. por B. F. Skinner. 2001

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I (Racionalidad de la acción y racionalización social)*. Taurus. Primera edición, tercera reimpresión. México, 2007.

Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento (Erkenntnistheorie)*. Traducción de Mares, Roberto. Segunda edición. Editorial Tomo. México. 2003.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Losada. Primera edición. Biblioteca de obras maestras del pensamiento. España. 2006.

Kaufmann, Walter A. *Nietzsche*. New York. Meridian Books. 1956.

Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche*. Rinehart and Winston. New York. 1964.

Löwy, Michael. *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Fontamara. Segunda edición. México, 2000.

Mannheim, Karl. *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*. Edición conmemorativa 70 aniversario. FCE, México. 2004. p. 35.

Mannheim, Karl. *Historismus*, en *Wissensoziologie*, 1924.

Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. Undécima tesis. Grijalbo. México. 1970.

Richardson, Ken. *Modelos de desarrollo cognitivo*. Alianza. Traducción de Paterna Molina, Pilar. Madrid, España, 2001.

Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Tercera reimpresión. Gedisa. Compilador George H. Taylor, traductor Bixio, Alberto L. España. 2001.

Russell, Bertrand. *El conocimiento humano*. Planeta DeAgostini. Traducción de Néstor Mínguez. Sexta edición. España, 1992.

Scheler, Max. *Sociología del saber*. Leviatán. Traducción de Gaos, José. Buenos Aires, 1991.

Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, España. 1997.

Weber, Max. *El científico y el político*. Premia. Cuarta edición. México. 1984.