

# LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD O LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL: REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE “HECHO SOCIAL”.

Pedro Ortega

[pj.ortega.espinal@gmail.com](mailto:pj.ortega.espinal@gmail.com)

Profesor Instituto Global de Altos Estudios de Ciencias Sociales (IGLOBAL) y Profesor Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD).

Filosofía de las ciencias sociales, y transformaciones sociales.

## Resumen:

Este trabajo persigue describir las controversias y divergencias del concepto de “realidad” planteado en dos obras que han venido sintetizar su pensar para las ciencias sociales: 1) “La construcción social de la realidad” de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, 2) “La construcción de la realidad social” de John Searle. Se alude a los argumentos y ejemplos claves que han levantado la discusión contemporánea. Así, pero aunque sin plantear un punto de escape, este artículo plantea que las posiciones de estos autores están marcadas por el dualismo metodológico y por el relativismo que recorre las ciencias sociales desde su insipiente nacimiento. Finalmente, se sugiere la posibilidad de superar estos rasgos de estancamiento apoyados en las ciencias de la complejidad como forma de saber más holística que la tradicional, planteada como punto de trabajo.

**Palabras clave:** Peter L. Berger, Thomas Luckmann, John Searle, Realidad, hechos sociales, dualismo metodológico, relativismo.

## Introducción

Comprender el significado de los “hechos sociales” para el ser humano reviste un triple significado al abstraer el desenvolvimiento sutil y cambiante de la cotidianidad misma, de la actividad científica, y tiene un significado puntual para el desarrollo de una sociología del conocimiento como teoría del conocimiento de la vida. La preocupación por la vida que marca nuestra contemporaneidad, nuestros esfuerzos científicos, filosóficos, el sentido epistemológico de las nuevas corrientes de saberes emergentes, la ciencia de la complejidad, el trans-modernismo, el trans-humanismo.

Es un consenso generalizado que los “hechos sociales” fundamentan toda nuestras posibilidades de aproximación a un conocimiento científico-social y humano. Así, una filosofía, una antropología, una sociología del conocimiento se apoyarían en la especulación formal que presupone la existencia de “hechos sociales” y que los mira como objeto de estudio ya sea desde una perspectiva exclusivamente disciplinar y tradicional, o ya sea desde una trans-disciplinar y crítica con relación a la tradición.

Al presuponer que los hechos sociales sirven para comprender el mundo se dice también que al ser organizados e interpretados ellos sirven para construir conocimientos sobre aquello que llamamos “realidad social”, que permiten ofrecer una explicación de los comportamientos humanos, y de los fenómenos en los que tienen lugar estos comportamientos. Tautológicamente, el ser humano construye el conocimiento sobre el ser humano en su contexto —la realidad social—, mediante un discurso de tipo “formal” —científico y filosófico—, distinto al de la opinión que se produce en el contexto de la inmediatez de los actos de la “vida cotidiana”. Pero, es justamente en este contexto, el de la cotidianidad, en el que se enmascaran y desenmascaran los significados de los distintos sistemas simbólicos que nos permiten recrear el mundo.

Después de una corta pero intensa historia de intentos por comprender este tema, los postulados que le dieron origen a partir de las sociologías del conocimiento de Scheler y posteriormente de Manheinn, permanecen casi inalterables. La obra de Peter L. Berger y Thomas Luckmann “La construcción social de la realidad”, y la obra de John R. Searle “La construcción de la realidad social”, pueden ser leídas en claves de su intertextualidad, ayudan a descubrir un nuevo aspecto de la existencia de los hechos sociales y del proceso mediante el cual se construye la realidad social.

Después de mostrar las convergencias y divergencias entre estas obras, se intenta describir algunos aspectos del “relativismo” y del “dualismo metodológico”<sup>1</sup> que las une a aquellos dos senderos iniciales de la sociología del conocimiento. Intentaré al menos marcar el significativo intento por alcanzar una explicación holística de los datos empíricos usados en sus respectivos trabajos e intentaré proponer algunas ideas provisionales, pero motivadas por el intento de aportar al horizonte comprensivo de estas obras fundamentales.

## 1. Antecedentes

En sus orígenes, “la sociología del conocimiento estuvo marcada por la mezcla entre sociología e historia de las ideas y a pesar de los desacuerdos en torno a una definición única de esta disciplina, se cree casi de manera generalizada que esta debe comprender el pensamiento humano y el contexto social en que se origina” (Op. cit., p. 17).

Para Berger y Luckmann, las corrientes de pensamiento marxista, nietzscheana e historicista (Op. cit., p. 17) tuvieron un increíble impacto en el desarrollo de una sociología del conocimiento. No obstante, sería con los Max Scheler —orientados a la construcción de una antropología filosófica— que se aportaría una especie de síntesis que serviría para fundamentarla —ligada especialmente a los dos primeros autores antes citados—, pues le otorgaba importancia a la posible “relación entre el pensamiento y una posible realidad subyacente distinta del pensamiento” (Op. cit., p. 18).

La síntesis de Scheler replantearía la penetrante idea del pensamiento de Marx de que “la conciencia del hombre está determinada por su ser social”, lo que conforme a la interpretación de Berger y Luckmann, podría decirse también así: “el pensamiento humano está determinado por la actividad humana” (Op. cit., p. 17). Esto tendría más adelante un profundo significado en lo que concierne a ideas como “lucha de clases” e “ideología”, sobre todo este concepto que cobraría relevancia en la sociología del conocimiento de Karl Mannheim. A la par, el anti-idealismo de Nietzsche estaría orientado a tocar las raíces de la doble determinación de existencia humana, la material y la ideal, que a su vez se expresa en la lucha de la voluntad y del poder. Si Marx hablaba del ser social como determinación de la conciencia del hombre, Nietzsche atacaría la “la falsa conciencia”: aquella que separa al hombre de su condición material y lo lleva al mundo de la “ilusión”, el “auto-engaño” y el “error”. Y, con la influencia que tuvieron estos pensadores sobre la evolución de la sociología del conocimiento, el historicismo de Wilhelm Dilthey daría inicio a la reflexión de “la relatividad de todas las perspectivas del acontecer humano” (Op. cit., p. 19). Desde nuestro punto de vista, hasta ahora, el análisis de esto algunos llaman “construcción social de la realidad” y que otros denominan “construcción de la realidad social” está marcado por este “relativismo” evocado por Dilthey.

---

<sup>1</sup> Esta separación que no se propone sólo como una mera abstracción de las cosas, sino como una forma de proceder frente a la “realidad social”, trae consigo el germen del dualismo cognoscitivo —o metodológico, como podríamos llamarle aquí—, que ha puesto en tensión los pilares de la ciencia, tal como ella es predominantemente pensada en la actualidad: pensar en las relaciones entre sujeto y objeto, subjetividad y objetividad, observador y observado, dimensión de la justificación y dimensión de descubrimiento.

La sociología del conocimiento de Mannheim, sería más sociológica y menos filosófica que la de Scheler (Op. cit., p. 21) y definiría este campo de estudio para lo que de por sí suele significar en nuestra actualidad. La idea de que “el pensamiento humano no puede escapar de las “influencias ideologizantes de su contexto” lleva consigo el germen del mismo relativismo y del mismo dualismo que se engendran en la relación entre realidad y conocimiento, que aún fundamenta esta disciplina (Op. cit., p.22). Mannheim llamaría a esto “relacionismo”. Quizá influido por Marx —recordar su concepto de “lucha de clases”— esta otra noción apelaba a la idea de que el conocimiento está determinado por la posición individual o social, desde donde se produce.

Puede afirmarse que ese relativismo y ese dualismo recorre aún el análisis de la realidad y del conocimiento social de los propios autores Berger y Luckmann, así como es el caso de Searle, pues aunque su metodología basada en una “filosofía analítica” no conduzca a un relativismo de la observación del problema —como pudiera decirse de la fenomenología de Berger y Luckmann—, ciertamente lo lleva a una explicación relativista de la “construcción de la realidad social”, que viene dada por el consenso necesario, que se da en el marco de los actos comunicativos, al que pueden llegar las personas en contextos sociales determinados.

## 2. La propuesta de Berger y Luckmann<sup>2</sup>

A partir de esta tradición de problemas sociológicos en torno a los “hechos sociales” Peter L. Berger y Thomas Luckmann dieron a conocer en 1967 dos tesis aún ampliamente discutidas pero prácticamente incontrovertibles. Ellas son, que “la realidad se construye socialmente” y que “la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce” (Luckmann & Berger, 2008).<sup>3</sup> La relación dualista entre sujeto y objeto de estudio, entre subjetividad y objetividad, y entre los demás pares de conceptos dualistas citados inicialmente, se encuentra claramente presente tanto en las ideas de John Searle como en las de estos autores.

Sin embargo, al examinar los ejemplos con los que estos autores sustentan paso a paso sus respectivas teorías sobre la construcción de la realidad y del conocimiento, este dualismo conceptual no impide el intento de desarrollar una metodología holística, de una fenomenológica y de otra basada en la filosofía del lenguaje. Veamos dos ejemplos para comparar.

Por un lado Berger y Luckmann dirían que:

El hombre de la calle puede creer que posee ‘libre albedrío’ y que, por lo tanto, es ‘responsable’ de sus actos, a la vez que niega esta ‘libertad’ y esta ‘responsabilidad’ a los niños y a los dementes” y que el filósofo, sea cual fuere su método, tiene que indagar acerca de la situación ontológica y epistemológica de estos conceptos: ¿Es libre el hombre? ¿Qué es la responsabilidad? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cómo pueden saberse estas cosas? (p. 12)

Mientras, Searle diría:

---

<sup>2</sup> Tal como lo describieran Peter L. Berger y Thomas Luckmann (2008), su trabajo se debe a “la sociología del conocimiento de la vida cotidiana”, de Alfred Schutz —“mediante su adaptación del estudio de la fenomenología al estudio de la sociedad”— (p.29 y p. 35), Marx y “sus presupuestos antropológicos” (p.30), la “visión de la naturaleza de la realidad social se debe a Durkheim, combinada con la dialéctica de Marx y las nociones de constitución de la realidad social por medio de significados subjetivos de Weber” (p.31) y los “presupuestos socio-psicológicos de George Herbert Mead que derivaron en que es la escuela simbólico-interaccionista” (p.31).

<sup>3</sup> Para estos autores la noción de “realidad” se define como “una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra volición (‘no podemos hacerlo desaparecer’), y la idea de “conocimiento” se define como “la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas”.

Sin lenguaje, podemos ver un hombre cruzando una línea blanca y llevando un balón, y sin lenguaje podemos desear que un hombre [un jugador de baloncesto] cruce la línea blanca llevando un balón. Pero no podemos ver que el hombre anota seis puntos, ni podemos desear que lo haga, sin lenguaje, porque los puntos no son algo que pueda pensarse o que pueda existir independientemente de las palabras u otro tipo de señalizadores (p. 83).

Las diferencias formales de postular sobre la realidad y sobre el conocimiento son claramente distintas, pero como se analizará, podrían complementarse en el marco de una lectura intertextual.

El “hombre” Berger y Luckman sólo puede ser filósofo u hombre de la calle. Se trata de una condición de “grado” de comprensión y de aproximación al conocimiento (Op. cit., p. 12). Se trata, desde nuestro punto de vista, de una observación mediatizada por la cotidianidad y, sobre todo, por la creencia, no validable, de que las personas comunes están sujetas a esa cotidianidad y de que el filósofo está ligado exclusivamente a los principios profesionales que rigen su oficio y no a esa cotidianidad, económica, política, cultural. El sentido dualista de esta perspectiva nos deja pensar que la cotidianidad puede ser vista como objeto de estudio, y que al ser objeto de estudio deja de ser esa esfera de la vida capaz de influir en la forma de ver el mundo e interpretarlo “organizada” y “sistemáticamente”, como se prevé que lo haga el filósofo o el científico.

La contribución de esta obra se orienta más a la delimitación disciplinar, a la exploración y al establecimiento de vasos comunicantes entre disciplinas, entre el ser humano y el mundo que le rodea, a través de lo que Berger y Luckmann llaman “corporeidad”.

La corporeidad conecta al filósofo con la definición de las condiciones últimas de los problemas observados en la realidad, al sociólogo con la explicación y comparación de las realidades entre sociedades y estratos sociales —cómo algunas sociedades simbolizan, conservan su realidad y otras no—, así como el ser humano en general puede conectarse con el mundo que le rodea.

Para Berger y Luckmann, una sociología del conocimiento comprendería así el proceso de “construcción social de la realidad”, debiendo “explicar no sólo las variaciones empíricas del conocimiento sino también los procesos por los que cualquier cuerpo de “conocimientos” llega a quedar establecido socialmente como ‘realidad [...] sin detenerse en su validez o no’” (Op. cit., p. 13).<sup>4</sup> Se trata de una sociología del conocimiento de la cotidianidad. Si la obra de estos autores marca una ruptura con respecto a la tradición, ella radica en este punto.

Ahora bien, contrario a esto, el hombre que describe Searle —recordar el ejemplo antes presentado— puede ser un hombre común pero capaz de abstracciones filosóficas. Está apelando a una condición lógica que viene dada por la facultad lingüística del ser humano que evolutivamente puede modificarse en el tiempo, y que como condición de esto da lugar a nuevas lógicas interpretativas, no necesariamente ligadas a una profesión en específico, como es el caso de la filosofía, con actividades y competencias específicas, tal como la concebimos disciplinalmente hoy día.

### 3. La propuesta de John Searle<sup>5</sup>

Para Searle, “el lenguaje es [lo] esencialmente constitutivo de la realidad social” (1987, p. 75), y así de los hechos sociales. Searle plantea que hay hechos sociales que no requieren del lenguaje para existir —“hechos brutos”— y otros que sí lo requieren —“hechos institucionales”—. A partir de estas

<sup>4</sup> Otros autores que han contribuido con el desarrollo de una sociología del conocimiento después de Scheler y de Mannheim, son: Robert K. Merton a conceptos como “función buscada” y función “consciente de las ideas”, Pírrim Sorokin, Talcott Parsons, Theodor Geiger, Ernst Topitsch, Werner Stark (En Searle, 1987, pp. 23-44).

<sup>5</sup> Los antecedentes de John Searle en su obra, aunque menos explícitos, se desprenden de la filosofía analítica y de las contribuciones de autores como John Langshaw Austin y como P. F. Strawson.

premisas, puede hablarse de “pensamientos no dependientes del lenguaje” —ligados a los hechos brutos, y que incluso un animal podría albergarlos sin palabras. Y, es posible hablar de “pensamientos que dependen del lenguaje” —ligados a los hechos institucionales, y que requieren de elementos lingüísticos para existir—. Así, es posible pensar sin lenguaje “un hombre cruzando una línea blanca y llevando un balón, e incluso podemos desear que este cruce la línea blanca llevando un balón”, pero sin lenguaje no sería posible desear que anote un punto, pues el “punto” es una construcción mental que forma parte de una realidad social consensuada mediante el lenguaje.

Es decir, estos últimos hechos sociales se producen gracias a la facultad de simbolizar que sólo posee el ser humano. Este es el caso de las palabras que “representan” o “simbolizan” algo a lo que ellas remiten, y que puede ser comprensible en un contexto determinado. Al reflexionar las ideas de “realidad” y de “conocimiento”, cabe interrogar si las “palabras” están determinadas por el contexto o si este las determina a ellas. Como para Berger y Luckman, el contexto juega un papel relevante en el proceso de simbolización, pues es en el contexto de las relaciones sociales donde se producen los consensos, los asentimientos —hechos institucionales— que dan lugar a creencias, a deseos, pasiones y voliciones humanas.

Pero así mismo, las instituciones son construidas por los seres humanos, y los cambios —las resignificaciones— que estas van sufriendo a lo largo del tiempo, redefinen las propias formas de pensar y del simbolizar humanos. Las instituciones y su constitución lingüística no sólo son el producto de la racionalidad humana, sino que conforman la esfera donde se dan las interacciones, mediadas por la necesidad, el interés o la obligación del momento. Para ver esto con claridad, escenifiquemos en nuestras mentes las ideas de “estado”, “familia”, “partido político”.<sup>6</sup> Lo mismo, puede decirse de aquellos hechos institucionales que carecen de aspecto físico, como las representaciones mentales que pueden evocar ciertos artículos de la Constitución de la República, de una ley, o bien el “punto” que anota el “hombre” del ejemplo de Searle, al pasar la línea blanca.

El núcleo duro de la obra de Searle radica en la idea de que las percepciones y las creencias que se forjan en el marco de las interacciones humanas no pueden existir sin mecanismos lingüísticos (1987, Op. cit., pp.82-83), y así cobran significado las nociones antes citadas.

Justamente por esta misma razón, la traducción de una palabra de un idioma a otro manteniendo su referente, su literalidad, cobra sentido para los pensamientos formados por “hechos brutos”, pero no para aquellos formados por “hechos institucionales” o para aquellos “hechos” compuestos por estos de nivel “institucional”.

Con estos argumentos, Searle intenta ofrecer una respuesta analíticamente plausible a uno de los grandes problemas de la lingüística, de la semiótica y de la filosofía del lenguaje —la traducibilidad—, pero a su vez realiza una significativa contribución a una teoría del conocimiento, no necesariamente sociológica, pero que se inserta, al igual que la Berger y Luckmann, en la tradición que ve la vida cotidiana como la esfera desde donde emergen las formas primigenias del conocimiento humano, ligadas a la subjetividad y al inevitable acto de la objetivación humana.

Una sociología del conocimiento debe considerar la función del lenguaje como formadora de “hechos sociales”, siendo el tránsito de un nivel “bruto” a un nivel “institucional” el que posibilita estos últimos, como forma crear consensos y como forma de producir la normatividad misma de vida (1987, Op. cit.).

---

<sup>6</sup> John Searle propone que hechos como la “propiedad”, el “dinero”, aunque no lo parezcan, son dependientes del lenguaje, pues están sujetos a la condición de que “las representaciones mentales, como los pensamientos son parcialmente constitutivos del hecho” y de que las representaciones deben depender del lenguaje para su existencia. Es decir, “sólo pueden existir si la gente tienen ciertas clases de creencia y otras actitudes mentales”. En esto radica que los mismos sean ontológicamente subjetivos aún si en general, son epistemológicamente objetivos (Searle, 1997), siendo que algunos pensamientos requieren de símbolos por su complejidad lógica, como el caso de las matemáticas.

Si fuésemos a resumir este núcleo duro de la teoría de Searle, los “hechos brutos” están definidos por su condición “pre-lingüística”, no tienen “estatus” en la realidad social, refieren a una estructura física y están marcados por una condición no deóntica, o no normativa de la vida. Mientras, los “hechos institucionales” por el contrario, están definidos por su condición lingüística, no necesariamente referida a una estructura física en particular, y están sujetos a una condición deóntica, a partir de la cual es posible hablar de creencias, percepciones y deseos (p. 88).

#### 4. Convergencias y divergencias de perspectiva

Si fuese a examinar las convergencias y divergencias de estas dos perspectivas de análisis de la realidad y del conocimiento, aludiría al menos provisionalmente a tres aspectos claves:

*El dualismo metodológico* es el punto de convergencia más patente en la obra de estos autores, es el fantasma de la sociología del conocimiento heredada de Scheler y de Manheinn que aún recorre los núcleos centrales de las teorías del conocimiento. Pero no sería justo culpar este dualismo. Scheler y Manheinn lo heredarían de los hombres que mejor sintetizaron la modernidad ilustrada, sus “luces” filosóficas, su ética y sus desarrollos científicos, técnicos y tecnológicos: Marx, Nietzsche y Freud. Y así esa modernidad heredaría el dualismo cartesiano y baconiano que fue parte central del mundo griego: pensar el “eros”, la relación entre el mundo real y el mundo de las ideas, la lógica aristotélica.

*El relativismo que estos autores observan en la relación empírica entre realidad y conocimiento* —o aquello que podríamos llamar “contexto” de la realidad social—, es el segundo punto fuerte de convergencia. Ese relativismo podría resumirse de la siguiente manera: La realidad y el conocimiento son relativos dependiendo del contexto social que se esté estudiando: una sociología del conocimiento estará determinada por lo que se considere conocimiento en un contexto determinado, especialmente si está constreñida por aquello que solemos denominar “cotidianidad”, pues los comportamientos humanos persisten en constante cambio y con ello cambia la “realidad” de forma imparable, de tal suerte que todo intento por comprender dichos comportamientos estaría sujeto a este presupuesto generalizado.

Pero, puede decirse, al menos provisionalmente, que a diferencia de la tradición dualista antes descrita, en el caso de estos autores, prevalece una *visión epistemológica holística* que les permite estudiar el relativismo que se ha dado por sentado desde siempre, en la relación empírica entre realidad y conocimiento. Se trata de una fenomenología de la corporeidad que coloca al ser humano y a sus posibilidades comunicativas justo en el centro de esa relación entre realidad y conocimiento de la “vida cotidiana” (Berger y Luckmann), y de una filosofía analítica que coloca el lenguaje en el centro de todas las facultades humanas, creadoras de “hechos sociales”, que son a su vez productores de una realidad social, como resultado de las interacciones humanas, del consenso, de los asentimientos que concurren en las esferas formales e informales que norman e institucionalizan “vida”.

La deferencia crucial entre estas dos perspectivas es la razón de *validez* empírica de las argumentaciones esgrimidas. La fenomenología de Berger y Luckmann no aspira la validez empírica, y al mismo tiempo consideran que una sociología del conocimiento no debe aspirarla, pues para ellos la “construcción de la realidad social” es una cuestión de “grados” de comprensión, manifiestos en la separación entre discursos no formales como el de las personas en sentido general, y discursos formales como el del filósofo y el científico.

La realidad social es la evidencia empírica misma de que ella existe ante nosotros y de que operamos en ella a través de nuestras todas facultades.

La filosofía de Searle aspira unas ciertas condiciones de validez, pues considera que realidad aparece como una construcción social, a través del lenguaje, y es posible establecerla como el tránsito de un nivel “pre-lingüístico” que se da a partir de los “hechos brutos”, a otro de carácter lingüístico definido por “hechos institucionales”.

Así, mientras para Berger y Lukmann existe una separación de nivel entre la realidad que observa una persona común y la que observa un filósofo, para Searle existe una separación de grados entre tipos de “hechos sociales”, que puede cobrar vida en todos los seres humanos sin distinción de nivel.

### **Bibliografía**

Bunge, M. M. (2000). *Fundamentos de Biofilosofía*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. España: Anagrama.

Foucault, M. (1997). *Defender la Sociedad*. Argentina: FONDECULTURA Económica [Traducción al español de Horacio Pons].

Lukmann, T., & Berger, P. L. (2008). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu/editores.

Nehamas, A. (2002). *Nietzsche: La vida como literatura*. España: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. México: Edaf.

Nietzsche, F. (2001). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

Ortega, P. J. (2002). Naturaleza del Eterno Retorno [Poemas]. *El Aleph* (No. 7), pp.15-18.

Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

Scheler, M. (2000). *Introducción a una antropología filosófica*. Barcelona: Trotta.

Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.