Mario Solís

Reflexiones en torno a la producción de sentido en el mundo moderno: una lectura de *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* de Peter Berger y Thomas Luckmann

Abstract. *Identity, that is to say, "sense-constructing process" shows a high level of complexity in its historical realization as well as in the analytical discourses that are required for interpreting it. Peter Berger and Thomas Luckmann do their part in* Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. *This article presents a dialogue and a critical discussion with the authors and tries to point out some "untaken" roads for understanding identitary processes.*

Key words: Modernity, identity, sense constructing processes.

Resumen. *Identidad, es decir, construcción de sentido, se muestra sumamente compleja tanto en su concreción histórica como en la mediación discursiva-analítica que intenta interpretarla. Peter Berger y Thomas Luckmann hacen lo suyo en* Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. *El presente artículo constituye un intento por recoger la discusión, dialogar críticamente con los autores y señalar vías no abordadas para la comprensión de los procesos identitarios.*

Palabras clave: Modernidad, identidad, construcción de sentido.

Introducción

Hemos querido aprovechar este espacio académico para recoger algunas de los planteamientos fundamentales de Berger y Luckmann en su último trabajo conjunto, a saber, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Básicamente, intentaremos presentar los lineamientos generales de su argumentación y recuperar la preocupación medular, la tan asumida crisis de sentido en la modernidad. A partir de ello, nos proponemos abordar un asunto específico: el "lugar teórico" de dichas nociones que están a la base de la discusión sobre la identidad y la herencia sociológica (o analítico-social) de la que los autores parten y en la que los autores han "montado" su trabajo conjunto e individual.

La "línea" de análisis de Berger y Luckmann es clara: ambos sociólogos son "hijos" del "espacio analítico" llamado sociología fenomenológica (o fenomenología social) que abría Schutz en la segunda mitad del siglo XX con su obra *Fenomenología del mundo social* (1932).[1] Su obra clásica, *La construcción social de la realidad* (1967), apareció como un intento por recoger los aspectos fundamentales de la obra de Schutz juntamente con la herencia de grandes (y disímiles) pensadores como Durkheim, Marx y Mead. El trabajo de estos autores se enmarca dentro de la sociología del conocimiento (tal y como el mismo subtítulo de la obra lo corrobora) y su riqueza consiste en intentar "integrar" o articular categorías de análisis de lo "micro" (como lo presenta la tradición fenomenológica e indirectamente la del interaccionismo simbólico, y que va tomando forma con otras nuevas tendencias como la etnometodología) con el análisis de lo "macro" (cuyas categorías apuntan a fenómenos sociales "ampliados").

Tenemos, pues, un intento por trabajar a la vez con las estructuras objetivas (históricas) de lo social y con los elementos propios de la teorías subjetivistas que dan lugar a la configuración del mundo en las experiencias vitales y en los espacios del mundo de la vida (materializadas en la cotidianidad). Este esfuerzo se muestra como una constante en muchos de los trabajos posteriores de los autores (que acercan los problemas de la sociología del conocimiento a los de la sociología de la religión) No nos corresponde aquí retomar puntualmente *La construcción social de la realidad*, ni los trabajos que ambos autores escribieron y publicaron por separado durante los siguientes veinticinco años[2], sino que hemos de considerar ese nuevo trabajo conjunto, que refleja el mismo anhelo de antaño: dar cuenta del mundo social a partir de sujetos, en consideración de estructuras y, ahora, a la luz de las discusiones en torno a la modernidad.

El libro

Modernidad, pluralismo y crisis de sentido es un texto pequeño que consta de siete capítulos y cuya primera edición en español fue publicada por Paidós en 1997.[3] Ya desde el primer capítulo los autores "marcan la cancha": explícitamente plantean su objetivo, a saber, "identificar las condiciones generales y las estructuras básicas del sentido de la vida"[4], a partir de generalidades antropológicas. La primera afirmación categórica que nos encontramos señala la vía o el camino de acceso a la reflexión sobre la modernidad y el sentido: "El sentido (Sinn) se constituye en la conciencia humana: en la conciencia del individuo que está individualizado en un cuerpo vivo (Leib) y ha sido socializado como persona"[5]. Esa conciencia es siempre "conciencia de algo", es decir, se constituye por su objeto intencional y aparece en un espacio (y conjunto) experiencial determinado. El énfasis de los autores en el resto del texto estará puesto en ese elemento "conciencia", más que en su "lugar de gestación", el cuerpo vivo y socializado, es decir, en la "vivencia de sí" y con "los otros". Esa "conciencia de algo" (que se predica de cualquier forma de conciencia) se dice de modo particular respecto del sentido en el tanto éste es definido puntualmente como "una forma algo más compleja de conciencia" con una característica básica: "tener siempre un punto de referencia"[6]. Esa referencia es un hecho, un acumulado de experiencias que se articulan en la ejecución de las acciones, un hecho de conciencia.

Berger y Luckmann sostienen que la constitución de sentido ha de interpretarse a partir de las aprehensiones subjetivas (su fundamento) y la objetivación del sentido subjetivo en la vida social (acción social). Tenemos entonces dos elementos constitutivos de sentido: los que proceden de la subjetividad "inmediata" (esos "estratos más simples del sentido" creados en "la experiencia subjetiva de una persona"[7] y los que proceden de la objetivación del sentido subjetivo (estrato superior y estructura compleja) en la acción social. Los autores hacen uso de una serie de categorías muy llamativas (unas provenientes directamente de su mentor: Alfred Schutz, otras "reconstruidas"), a saber, depósitos de sentido, comunidad de sentido, islas de sentido, importación de sentido, entre otras. Una de esas categorías centrales es la de "acervo social del conocimiento", que encuentra su génesis en la "constitución subjetiva del sentido"[8] y que contiene el "material" del cual aparecerán el sentido objetivado y las instituciones "de sentido" tales como las iglesias. De este modo, se habla de sentido socialmente objetivado y procesado que son mantenidos en "depósitos de sentido" y administradas (materializadas) en instituciones sociales.

Aquí es cuando se "aterriza" a espacios sociohistóricos y culturales específicos en la discusión general sobre identidad. Hablamos (un tanto irónicamente) de los espacios de la modernidad. La ambigüedad de la noción de modernidad se hace patente, pues algunas veces remite a una forma de experiencia, otras veces a lo "macroestructural" social y otras a una "conciencia epocal". El problema básico, como veremos luego, es que esa multivocidad del término "modernidad" no permite anclarse en la discusión sobre la producción de sentido, o permite relacionar dichas variables de un modo altamente aleatorio. En todo caso, los autores dejan la doble imagen de modernidad como un "fenómeno macrosocial" a partir de la noción de estructura social moderna en tanto estructura descentrada frente al carácter centralizado de la vida premoderna. Todo esto

para resaltar el hecho de que en la modernidad se hace latente el fenómeno del pluralismo como corolario de la descentralización de la vida (sentido, acción social). La pregunta básica que plantean los autores tiene que ver precisamente con la supuesta crisis de sentido que se "cierne" sobre las sociedades modernas, plurales, descentradas.

Según Berger y Luckmann, el pluralismo es hoy un valor y una "virtud ilustrada", que se expresa, por ejemplo, en principios ético-políticos como la tolerancia (luego dirán democracia y mercado). Ese pluralismo supone también hoy una diferenciación clara de esferas de la vida social, en las que se constituyen "códigos" y valores de acción (sentido) que se dicen solo en su particularidad. Hay, por ello, comunidades de vida (que son comunidades de sentido) individualizadas tanto respecto del ámbito en el que se mueven (la política, la economía, la cultura, la religión) como respecto de los otros ámbitos que le circundan. Ese carácter descentrado (pluricéntrico) de la vida moderna permite pensar, según los autores, en crisis de sentido al "colapsar" cierto tipo de "orden" omnicomprensivo, universal, omnipresente y encontrarnos ahora "huérfanos" en el mundo (o del mundo). Que la modernidad esté marcada por un proceso de secularización (o de segmentación y atomización de "comunidades de fe") constituye uno de los signos del proceso de descentralización expresado en la "disolución" de esa forma de centralización por excelencia, a saber, la religión.

Posteriormente, los autores señalan de modo puntual que el pluralismo no establece sino una "serie larga de alternativas" [9] y, paradójicamente, sostienen que un ejemplo de esto lo tenemos en las "instituciones madre de la sociedad moderna (en su pluralismo selectivo), a saber, la economía de mercado y la democracia. Sobre esto diremos una palabra en su momento. Luego de tal aseveración, Berger y Luckmann refuerzan esa idea de que hoy existen "nuevas instituciones para la producción y transmisión de sentido (industria del conocimiento, medios de comunicación, muchas formas de psicoterapia, etc.) y, con ello, sostienen que no hay una crisis general de sentido sino una crisis latente de sentido[10].

Hay esferas institucionales básicas (por su alcance político y cultural, como el Estado y la iglesia respectivamente) que marcan una diferenciación de actos, tanto respecto de dichas esferas (cuyas instituciones son el producto del sentido objetivado, ligado a sus funciones específicas) como de los esquemas subjetivos de interpretación de la vida (Cap. 6). Esas esferas institucionales básicas no constituyen un centro, sino un espacio más de acción y de producción de sentido, en el que convergen una serie ampliada de "pequeñas" comunidades de sentido. A estas habría que apoyarlas (desde el sector privado –mercado– y el público –el Estado–) en tanto instituciones "intermedias" (entre las esferas básicas de sentido y la vida cotidiana experimentada e interpretada subjetivamente) para que no se radicalicen y para que protejan los "pequeños mundos de la vida"[11].

Los autores señalan finalmente la importancia de la comunicación en todos los procesos subjetivos y objetivos de producción de sentido y remarcan su tesis de la necesidad de fortalecer las instituciones "intermedias" (con raíces locales profundas) para lo que podríamos llamar un equilibrio moderno de sentidos. Habría que reconciliarse, como nos lo dicen los autores, con las consecuencias negativas del pluralismo y la diferenciación estructural a través de ese equilibrio de sentidos, como mecanismo de "orientación del hombre moderno".

Reflexiones sobre lo dicho

El tema del sentido

Partimos del supuesto de que el tema del sentido desde el análisis social es el tema de la identidad. La categoría "identidad", como es de suponer, se dice desde distintos "lugares discursivos" y aparece en una serie casi infinita de estudios, que van desde el arte (literatura, música, arte plástico) y la filosofía[12] hasta las ciencias sociales (piénsese en la abundante referencia a dicha noción, sea desde la psicología o la antropología). Preguntarse por el "ser-sí-mismo" (en su acepción más amplia) es efectivamente una constante antropológica, como bien lo dicen los autores, y la pertinencia de esa pregunta "universal" en nuestro contexto sociohistórico es todavía más urgente. Hay que recalcar, sin embargo, que la pregunta, planteada desde las ciencias humanas y

desde la filosofía social es fundamente ético-política, por lo que ese "ser-sí-mismo" "se comprende" y, mejor aún, se construye en la acción social. Hemos de pensar en identidad como valor, empero ella ha de entenderse en la interacción social (a la vez institucionalizada y vivencial), como hecho social. Hablamos de identidad, más no la identidad estática, sustantiva, sino la identidad proceso, construcción intersubjetiva, concreción histórica que adquiere su "materialidad" en instituciones sociales y prácticas de vida. Castells define dicho concepto del siguiente modo "Por identidad, en lo referente a actores sociales, entiendo el proceso de *construcción de sentido* atendiendo a un atributo cultural o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido"[13]. Remitir la noción de identidad a procesos, que no son sino procesos sociohistóricos, constituye una razón necesaria en el análisis social[14]. Señalar, además, que el análisis identitario desde el discurso filosófico-social pasa necesariamente por el ámbito de la cultura, tanto en su sentido más amplio (como producción humana, acción humana creadora) como en su carácter de "visión de mundo" –tal y como lo sugiere Castells– equivale a ubicar uno de esos elementos básicos para el estudio de la construcción identitaria. Decir "visión de mundo" es también pertinente en tanto marca el espacio de lo representacional (símbolo, "acto social") como factor fundamental (no único) del fenómeno identitario. Ese es precisamente el lado "fuerte" de los planteamientos de Berger y Luckmann respecto del sentido: su ser representación (conciencia compleja), que, como intentaremos mostrar posteriormente, queda huérfano (o manco) una vez que aborda sin dar cuenta de su "hacerse" en la interacción social. Sostenemos que la noción de identidad (construcción de sentido) ha de decirse en su "acontecer", en su "terrenalidad" en su concreción histórica micro", como "materia prima" de la representación. Consideramos que el "mundo de la representación se "concreta" en las interacciones subjetivas contextualizadas en el tiempo y el "espacio social", que da lugar a una institucionalización (acumulado histórico de sentido) de las mismas. De este modo, ámbito de la cultura, contextualización espacio-temporal, carácter relacional (que supone una intersubjetividad) han de aparecer en la reflexión sobre el sentido, sobre la identidad.

Frédéric Debuyst resulta sugerente respecto de una noción de identidad que parta de tales elementos, según es posible ver en su texto *Amérique Latine: espaces de pouvoir et identités collectives*. En primer lugar, el autor presenta la identidad como una noción relacional que tiene efectos tanto en el imaginario como en los "contenidos culturales" y en las condiciones materiales de existencia: "L'identité est une notion relationnelle: elle repose sur un jeu de miroir entre la vision de soi-meme (de son in-group dans ses traits spécifiques) et une vision de autres... Ces identifications s'appuient sur des *contenus culturels*, transmis et intériorisés, c'est-á dire sur un univers de sens de représentations portant sur la destinée, les oeuvres et les relations internes du group, mais aussi sur less *condigtions matérielles d'existence*."[15]

En segundo lugar –explica Debuyst– la identidad gira en torno a dos ejes fundamentales, a saber: el eje de la temporalidad y el eje de la espacialidad. El primero "...comprend un temps long-historique, present dans la mémoire, ete un tempos court, vecú dans des expériences et trajectoires de vie".[16] El segundo "définit le positionnement et la mobilité des acteurs sociaux dans des ensembles geógraphiques, ainsi que dans les structures sociales et économiques, les institutions et organisations, qui définissent les champs de pouvoirs"[17]. Identidad como producción de sentido, como proceso (y no como esencia), como construcción sociohistórica con ejes espaciales y temporales e identidad como expresión material y simbólica de procesos de individuación y socialización son la serie de constantes que corresponde entender, explicar e interpretar desde el análisis que quiera dar cuenta de lo real-social históricamente concreto.

Nuestra lectura *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, nos deja la imagen de una sobredeterminación del sentido en tanto representación (forma de conciencia) respecto del sentido en su proceso constitutivo, en su "materialidad", lo cual sería impropio para el análisis identitario. Efectivamente, la preocupación de los autores se enmarca dentro del "discurso analítico" de la configuración social del sentido, empero con un

cierto sesgo "fantasmal". No basta con discutir el sentido (representación/valor) de la vida desde sí mismo, es decir, en tanto representación. Ha de darse cuenta de las condiciones generales (lugares históricos, lugares sociales, la interacción social espacio-temporal e intersubjetiva, el carácter de los procesos de adquisición y acumulación de valores, conceptos, etc.) en las que toma forma el sentido. "Sentido" se dice de muchos modos y, para el caso del análisis filosófico-social, creemos que su "decir" ha de expresarse en su lugar concreto, en y desde la acción social.

De este modo, el punto de referencia (objeto de estudio, línea de acción teórica) no es el significado (aunque lo incluye) sino la materialización interactiva. Dicha materialización es también a la vez "física" (espacio-temporal) y simbólica; no obstante, como hemos dicho, el análisis social encuentra su especificidad en el carácter relacional concreto y sus sentidos, más que en los sentidos del carácter relacional[18]. Digámoslo de modo más directo: el análisis sociológico (un tipo de filosofía-social) hace su "lectura" de los procesos de producción de sentido con un énfasis particular: la interacción social, y su "objeto de análisis" lo constituyen los lugares de relación, los "niveles de relación, los agentes interactuantes, juntamente con los ámbitos de sentido (en su expresión semiótica)".

De todo lo anterior partimos para señalar la ambigüedad que se hace manifiesta en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido.* Si definimos "sentido" como "una forma más compleja de conciencia", habría que "internarse" en el "mundo de las representaciones" para dar cuenta de él. Estaríamos, pues, en el "universo" discursivo (epistemológico y cuasi-ontológico) del signo, de la significación, de los "contenidos" de conciencia. Si partimos de una definición más abierta de "sentido" en la que se incluyan la concreción histórica intersubjetiva, nos encontraríamos con un discurso más complejo que requeriría su instrumental analítico y metodológico correspondiente. Si leemos "sentido" con el énfasis particular que hemos venido señalando, a saber, en la concreción relacional intersubjetiva, se hace necesario la especificación del instrumental para el trabajo empírico-analítico y una clara delimitación de los alcances (y del carácter) de dicho trabajo. Creemos que Berger y Luckmann no dan cuenta de tales límites y distinciones del análisis sobre modernidad y crisis de sentido.

Hay, pues, una distinción de "doble cara" que queremos hacer explícita a partir de esta aproximación a los autores y al texto en cuestión, Por un lado, ese referente material-empírico necesario para el análisis social (sea éste micro o macro) con el que ha de contarse siempre para la comprensión de los fenómenos sociales, que adquieren su "materialidad" en la interacción social. Los autores parecen olvidar este elemento al "montarse" sobre "el análisis del análisis", es decir, sobre el sentido como forma de conciencia en su "ser forma de conciencia" de modo independiente. Este es el aspecto teórico-metodológico de la aproximación al tema del sentido que ha quedado débil en su trabajo. Por otro lado, existe una vaguedad al tratar el sentido cuando ellos mismos no dan cuenta de esa distinción básica del mismo como producto de un espacio social "micro" y subjetivo y otro "macro", estructural, objetivo, y, peor aún, cuando, al hablar de sentido objetivo (acumulado histórico) niegan el carácter plural de la modernidad que han intentado defender. Para esto nos sirve de ejemplo su alusión a la democracia y la economía de mercado. Los autores sostienen lo siguiente: "Dos instituciones centrales de la sociedad moderna impulsan esa transición desde la posibilidad de elección hasta la obligación de escoger: la economía de mercado y la democracia. Ambas se fundan en la agregación de decisiones individuales y ellas mismas fomentan un proceso continuo de elección y selección."[19] Este es el corolario patético de una confusión en los "límites y alcances" de un discurso o de su "mal utilización". Otra vez, sentido se dice desde muchos lugares y de distintos modos, mas hay que saberlos diferenciar.

Finalicemos este segmento con una última observación: el tema del sentido (de la identidad), cuando se revisa en su "acontecer histórico", no se puede decir independientemente del elemento "dominación" en la interacción social. El carácter tensional de las relaciones humanas en todos los ámbitos de la realidad social no es un secreto, y tal factor ha de ser considerado con seriedad en el análisis social. La lista de autores que señalaban tal factor "humano" constitutivo es larga,

podría comenzar con Marx y Weber, pasando por Nietzsche hasta llegar a Foucault y Bourdieu, para citar los autores más cercanos y representativos. Castells mismo lo señalaba también cuando aludía a esa pluralidad tensional que ha de reconocerse para el estudio sobre las identidades. El autor lo dice del siguiente modo: "Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo, como en la acción social"[20].

El "detalle" de "la" modernidad

Queremos ahora señalar brevemente algunos elementos de la noción de modernidad que los autores tocan someramente y cuyo "ingreso" al análisis sobre el sentido –que hemos hecho sinónimo de análisis identitario– constituye ese "detalle" que cuenta.

La "modernidad" puede ser entendida como ese gran "escenario" sociohistórico en el que se inscriben (perciben, sienten) los individuos y colectivos (al menos en Occidente) y cuyo rasgo fundamental, para nuestros efectos, radica en su carácter organizativo/comprensivo racional, pluricéntrico y autorreferencial. La definición que hace Marshall Berman de la modernidad nos permite explicar el primer elemento de la anterior alusión a la modernidad: "Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y del espacio de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida– que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a ese conjunto de experiencias 'la modernidad'"[21].

La segunda parte de esa caracterización más puntual de la modernidad la podemos encontrar, entre otros, en el texto de Josetxo Beriain *Estado de bienestar, planificación e ideología*. En su análisis sobre "reconstrucción de significado" y "reproducción social" en sociedades complejas, el autor sostiene que "la modernidad *pluraliza* instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones y estructuras de plausibilidad... La modernidad transforma el *destino* en *decisión*... y crea una nueva situación en la que *seleccionar y elegir devienen imperativos*"[22]. Junto con esto, Beriain, arguye que "tal mundo de significaciones sociales en la modernidad conforma una estructura simbólica compleja (racionalizada) que se ve amenazada por los procesos de racionalización sistémica: económica, administrativa y organizacional, y en esta *tensión* entre el "mundo de la vida" y "sistema" inhabita la validez del concepto de representaciones colectivas"[23].

Así, las aseveraciones del autor respecto de la modernidad a partir de su estructura simbólica y su institucionalización pluricéntrica (descentralizada), funcionalmente diferenciada arrojan luz sobre los núcleos analíticos que habría que abordar en el análisis identitario, Beriain nos presenta un análisis de la modernidad en ese sentido macro, sin dejar de lado la vivencialidad (y materialidad vivida, concreción histórica) que supone la vida moderna. De este modo, es posible tratar el tema de la modernidad a partir de esas dos vertientes: la estructural (que se mueve en el ritmo de un objetivismo) y la interactiva (que toma la forma de un análisis subjetivista y asentado en una teoría de la acción social situada). La modernidad ha de ser leída entonces en su ser "mundo instituido de significado" en la interacción social y en su sedimentación histórica materializada en aparatos como el Estado o los modos y relaciones de producción de la vida material.

Líneas finales

Estas breves consideraciones sobre modernidad intentan mostrar los "ángulos" desde los que se puede señalar y utilizar dicha noción. Lo importante, sostenemos, es que se diferencie cada una de esos ángulos, y que su uso corresponda al tipo de análisis que se realiza. Según nuestra lectura, *Modernidad, pluralidad y crisis de sentido* muestra cierto descuido y poca rigurosidad al respecto, y se hace más patente con el tratamiento de la categoría de sentido. "Construcción de sentido" no se dice en el vacío social, sino dentro de un marco de referencia colectivo-institucionalizado, que funciona, responde y corresponde a códigos de acción. Los autores nos dejan sin referente concreto en el tanto sus reflexiones se quedan en la variable "modernidad", que, "dejada sola", es

casi metafísica. Sin ese "descender" a concreciones históricas puntuales, respecto de las cuales se puedan tener lugar las estrategias investigativas propias de las ciencias humanas, que es desde donde parten ellos, su labor analítica adquiere una volatilidad improcedente. Consideramos que la propuesta analítica de "sentido" desde su distinción dual, es decir, en tanto sentido objetivado (que admite las nociones de "reservas de sentido", "comunidad de sentido", etc.) y en tanto sentido constituido subjetivamente (en los espacios "inmediatos" de la interacción social) permite dar cuenta de dicho fenómeno social (macro y micro) de constitución de sentido. Empero tal cosa tiene "sentido" una vez que se sostengan en estudios empírico-analíticos concretos y con su correlato macroestructural "sincronizado". Ello es, como es de suponer, el carácter general de su empresa, mas eso no basta para construir una serie de categorías que parecen más un castillo de arena o una pirámide de cartas que una estructura empírico-analítica propia de científicos sociales.

Insistiendo en el eje de nuestra reflexión, hemos de recordar que "construcción" nos remite a la idea de proceso, y que no puede tener lugar solamente en "momentos" o fases de la "conciencia" individual (subjetiva) –sus presupuestos tendrían esta característica de "conciencia individual"– sino que supone la interacción, la intersubjetividad y, por ello, supone a "los otros" (el colectivo y un sentido objetivo de las acciones subjetivas... el "otro generalizado" en lenguaje de Mead). Estudiar los procesos identitarios significa, pues, darle seguimiento a la construcción de sentido "localizado". Hacer tal cosa implica dar cuenta de los factores (sus especificidades, su "orden", su "acontecer") que intervienen en la interacción subjetiva. Se hace patente la necesidad de "internarse" en los espacios de interacción el lugar físico y representacional de los grupos o microsociedades que se quieran estudiar, de modo tal que el "acontecer" ritual, la "división de autoridad y mando", los papeles que se juegan en los momentos de interacción, el discurso y los lugares de discursos de los mismos encuentren su lugar determinado en el análisis. En segundo lugar, es igualmente importante el vínculo entre lo que podríamos llamar esa "terrenalidad primera" (intersubjetiva, microsocial) y la "terrenalidad segunda", a saber, los ámbitos "macro" de la existencia social, como la política y la economía. Dicho tratamiento es, por supuesto, sumamente delicado y habría de trabajarse con la meticulosidad propia de un trabajo analítico que se quiera pertinente, honesto y sustentable.

Notas

1. Schutz, por su parte, es "deudor de grandes teóricos como Husserl, Heidegger y Weber, entre otros.
2. Pensamos, por ejemplo, en *El dosel sagrado* y en *La religión invisible,* de Berger y de Luckmann respectivamente.
3. El original fue publicado en alemán por Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, en 1995.
4. P. Berger y T. Luckmann, *Modernidad...*, 30.
5. *Ibid*, 30-31.
6. *Ibid*, 32.
7. *Ibid*, 34.
8. *Ibid*, 35.
9. *Ibid*, 86.
10. *Ibid*, 105.
11. *Ibid*, 116.
12. "Algunas de las reflexiones en torno a la identidad desde otras disciplinas como las que estamos mencionando ahora, nos serán de utilidad. Por ejemplo, desde la filosofía, la distinción que hace Kojéve de la noción de identidad cuando es usada para referirse a dos regiones distintas: la de la Naturaleza o la de la Historia. Para el primer "orden", la noción de identidad remitiría a "algo" que se distingue de todo lo otro y que "es" en tanto que es igual a sí misma (Región "Naturaleza", en donde tiene sentido la *identidad como igualdad*). En el segundo "orden", el de la Historia, la identidad se dice como proceso, como movimiento que afirma en el mismo momento que niega: ahí tiene sentido *la identidad como diferencia*)." cf. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro.*
13. M. Castells, *La era de la información...*, p. 28.

14. No hay que olvidar que desde muchos otros ámbitos discursivos, el tratamiento a la noción de identidad esta determinado por la idea de una naturaleza o carácter esencial. El discurso religioso (y teológico) y diversas corrientes filosóficas (metafísicas) se remiten a tal consideración.
15. F. Debuyst, *Amérique Latine...*, p. 16
16. *Ibidem.*
17. *Ibidem.*
18. Un detalle aquí: hablar de una exclusividad temática o metodológica radical en términos disciplinarios es tan nocivo como el "poner todas en un mismo saco". Sostenemos que tanto la tesis de la "multidisciplinariedad indistinta" como la de la "impenetrabilidad disciplinaria" son inconsistentes. Sostenemos también que se hace necesario tanto la vinculación de diversas perspectivas de análisis como la clara distinción de las mismas para el estudio de lo social. La frontera del vínculo y de la particularización disciplinaria la marcará, entre otros, el espacio de acción analítica.
19. P. Berger y T. Luckmann, *Modernidad...*, p. 87. Berger aparece en escena (en sus escritos) de modo constante con esa defensa del "capitalismo y la democracia a la luz de los Estados Unidos". Dos ejemplos de ello son su texto *Pyramids of Sacrifice* (1974) y *Palabras al tercer mundo: ensayos sobre democracia y desarrollo* (1985). Allí el autor muestra su déficit en el análisis de lo real-social macroestructural con grandes lagunas históricas y de sistemas políticos y económicos.
20. Castells, *La era de la información...*, p. 28.
21. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire...*, p. 1.
22. J. Beriain, *Estado de bienestar...*, pp. 24-25.
23. *Ibid*, p. 35.

Bibliografía

Berger, Peter. *El dosel Sagrado: elementos para una sociología de la religión.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969.

Berger, Peter (ed.). *The desecularization of the world: Resurgent Religions and World Politics* . Washington: Eerdmans, 1999.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu, 1967.

———— . *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno.* Barcelona: Paidós, 1997.

Berger, Peter y Novak, Michael. *Palabras al tercer mundo: ensayos sobre democracia y desarrollo.* Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos S. R. L., 1985.

Beriain, Josetxo. *Estado de bienestar, planificación e ideología.* Barcelona: Editorial Popular, 1990.

Berman, Marshal. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad.* México: Siglo xxi, 1985.

Castells, Manuel. *La era de la información: economía, política y cultura. El poder de la identidad,* volumen II. México: Siglo xxi, 1999.

Debuyst, Frédréric. *Amérique Latine: espaces de pouvoir et identités collectives.* Louvain: Academia Bruylant, 1994.

Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro.* Barcelona: Cátedra, 1982.

Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo.* Barcelona: Península, 1997.

Schutz, Alfred. *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva.* Buenos Aires: Paidós, 1972.