

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
120. G. Marramao - *Cielo y tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. Á. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer - *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer - *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Mafieschi - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito*
131. R. Esposito - *El origen de la política*
133. R. Aron - *Introducción a la filosofía política*
134. A. Elena - *Los cines periféricos*
135. T. Eagleton - *La función de la crítica*
136. A. Kenny - *La metafísica de la mente*
137. A. Viola (comp.) - *Antropología del desarrollo*
138. C. Cavell - *La mente psicoanalítica*
139. P. Barker (comp.) - *Vivir como iguales*
140. S. Shapin - *La revolución científica*
141. J. R. Searle - *El misterio de la conciencia*
142. R. Malina y D. Ranz - *La idea del cosmos*
143. U. Beck - *La democracia y sus enemigos*
144. R. Freixas y J. Bassa - *El sexo en el cine y el cine de sexo*
145. M. Horkheimer - *Autoridad y familia y otros escritos*
146. A. Beltrán - *Galileo, ciencia y religión*
147. H.-G. Gadamer - *El inicio de la sabiduría*
148. R. A. Spitz - *No y sí*
149. R. Flecha, J. Gómez y L. Puigvert - *Teoría sociológica contemporánea*
150. G. Baumann - *El enigma multicultural*
151. E. Morin - *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*
152. O. Marquard - *Filosofía de la compensación*
154. Z. Bauman - *La cultura como praxis*
155. M. Canto-Sperber - *La inquietud moral y la vida humana*
156. J. Habermas - *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*
157. H. Arendt - *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*
158. Ch. Taylor - *Las variedades de la religión hoy*
159. J. Habermas - *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*
160. A. Jacquard y otros - *¿Una educación sin autoridad ni sanción?*
161. J. P. Fitoussi - *La democracia y el mercado*
162. J. R. Searle - *Libertad y neurobiología*
163. M. Canto-Sperber y R. Ogien - *La filosofía moral y la vida cotidiana*
164. M. Augé y J. P. Colley - *Qué es la antropología*
165. R. Rorty y G. Vattimo - *El futuro de la religión*
166. R.-P. Droit - *Entrevistas con Michel Foucault*
167. J. Butler - *Deshacer el género*

Peter L. Berger
Thomas Luckmann

Modernidad, pluralismo y crisis de sentido

La orientación del hombre moderno

Prólogo de Joan Estruch



PAIDÓS

Barcelona - Buenos Aires - México

13 08/2

Título original: *Modernität, Pluralismus and Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*

Publicada en alemán por Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh

Traducción del Centro de Estudios Públicos
Revisión técnica de la traducción de Joan-Carles Melich

Cubierta de Mario Eskenazi

Esta edición está tomada, con la debida autorización, de la traducción a castellano publicada originalmente en la revista *Estudios Públicos* 63 (junio de 1996) Centro de Estudios Públicos, Santiago, Chile.

Quedamos altamente agradecidos a la autorización escrita de la editorial. Copiar y pagar las sanciones establecidas en las leyes de reproducción parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella en formato electrónico, sin el consentimiento escrito de la editorial, quedan expresamente prohibidos.

© 1995 by Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh
© 1997 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-0417-0
Depósito legal: B 13.376 2008

Impreso en Book Print Digital
Botànica, 176-178 - 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción, <i>Joan Estruch</i>	9
1. Los fundamentos de la significación de la vida humana	29
2. La significación de las relaciones sociales, la coincidencia de sentido y las condiciones generales para la aparición de una crisis de sentido	43
3. Modernidad y crisis de sentido	59
4. La pérdida de lo dado por supuesto	79
5. Hábitos de sentido y crisis de sentido	95
6. La resolución social de las crisis de sentido: ilusiones y posibilidades	107
7. Perspectivas	119

INTRODUCCIÓN

El propósito de estas páginas introductorias no es otro que el de situar mínimamente en su contexto a los autores del ensayo *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. El lector interesado exclusivamente en el contenido del texto de Berger y Luckmann puede, pues, prescindir tranquilamente de ellas, por cuanto no me dedicaré a analizar, ni a interpretar, ni siquiera a glosar dicho texto.

Berger y Luckmann son sin duda dos de los sociólogos más importantes y destacados del siglo xx. Se da la circunstancia de que he tenido el privilegio, y la suerte inmensa, de conocer personalmente a ambos, de haberles tratado, de haber traducido al catalán algunos de sus escritos. En una palabra, de saberme no sólo discípulo de uno y otro, sino amigo de los dos. De ahí que me atreva al ejercicio de tratar de explicar brevemente quiénes son, y de efectuar un somero recorrido por su obra anterior, con especial hincapié en los textos que escribieron conjuntamente con anterioridad al presente ensayo, a fin de mostrar algunos de los elementos que atestiguan tanto la continuidad de su reflexión como la originalidad y la singularidad de sus aportaciones a la sociología contemporánea.

I

Peter Berger y Thomas Luckmann...

Viena, enero de 1991. Un seminario internacional reúne, en un hotel de las afueras de la ciudad, a dos docenas de participantes. Mientras la mayoría desayuna en la cafetería, a través de los cristales puede verse el exterior, nevado. Algo difuminada en medio de la neblina, se divisa una figura que, vestida con atuendo deportivo, regresa jadeante de un ejercicio de *footing* matutino. Es Thomas Luckmann, quien al rato entra en la sala y se sienta en la mesa donde Peter Berger, delante de una taza de café humeante, saborea el primer cigarrillo del día.

Peter Berger y Thomas Luckmann... Conozco a ambos desde hace años, pero ésta es la primera ocasión en que les veo juntos. Entre sonrisas, y con aquel cúmulo de complicidades tácitas de quienes necesitan de pocas palabras para entenderse, inician un divertido diálogo en el que Luckmann advierte a Berger que el tabaco es perjudicial para la salud, y éste replica que lo que realmente perjudicaría su salud sería correr en calzoncillos por la nieve, a varios grados bajo cero.

Las diferencias entre ambos personajes, en efecto, son ostensibles. Alto, delgado, de constitución asténica, Luckmann. Robusto y con una ligera tendencia a la obesidad, Berger. El primero, pelo y barba grises, un gris que debió haber sido castaño claro. El segundo, cejas negras como único vestigio en una cabeza reluciente como una bola de billar. Ojos azules en Luckmann, que expresan a la vez ternura y un cierto aire de melancolía; oscuros en Berger,

penetrantes e inquisitivos, dispuestos a reír y a hacer reír en cualquier momento.

Pese a todas las disparidades, en la apariencia y en el talento, son sin embargo muchas más, y mucho más importantes, las cosas que unen a ambos autores, las experiencias que a lo largo de sus respectivas biografías han compartido.

Ambos nacieron en los últimos años de la década de los veinte; Berger en Viena, y Luckmann en Eslovenia: dos mundos no resignados todavía a la separación, y consternados por la desaparición del Imperio austrohúngaro como consecuencia del desenlace de la Primera Guerra Mundial.¹ Ambos cursaron sus estudios de enseñanza media en la antigua capital imperial: una Viena que era todavía la Viena de Freud, de Wittgenstein y de Schütz, y no aún la del *Anschluss* y el nazismo, pero que de

1. En diversas ocasiones Berger y Luckmann han comentado, medio en broma medio en serio, que acarician la fantasía de dedicar unos años de su vejez a escribir juntos una novela o una historia novelada del Imperio austrohúngaro, presentando su derrumbamiento como uno de los acontecimientos más lamentables de la historia del siglo xx europeo. Sin duda no es ajeno a esta nostalgia su profundo interés por el Robert Musil de *Der Mann ohne Eigenschaften* [trad. cast.: *El hombre sin atributos*], publicado originalmente cuando ellos eran niños. Véase el artículo de Berger, «The Problem of Multiple Realities: Alfred Schütz and Robert Musil», de 1970, reproducido en Thomas Luckmann, ed., *Phenomenology and Sociology*, Nueva York, Penguin Books, 1978, págs. 343-367. Muy recientemente, Berger ha vuelto sobre el tema en un ensayo incluido en su último libro, *A Far Glory* [trad. cast.: *Una gloria lejana*, Barcelona, Herder, 1994], cuyo planteamiento guarda cierto paralelismo con algunos de los elementos del texto de este volumen, y titulado «Robert Musil y el salvamento del yo».

todos modos ya no era la esplendorosa capital europea de antes de la guerra.

Cosmopolitas los dos desde su juventud —apátrida más bien, precisaría Luckmann en su caso— ambos acabarían emigrando a Norteamérica, y adquiriendo al cabo de los años la nacionalidad estadounidense.

Aunque llegados a Nueva York en momentos distintos —Berger, muy joven aún, emigrado con su familia inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial; unos años más tarde Luckmann— a comienzos de la década de los cincuenta coinciden ambos en la New School for Social Research como estudiantes posgraduados.

En aquel período de hegemonía absoluta de la sociología funcionalista en los ámbitos académicos —por aquellas fechas aparece la primera edición de *El sistema social*, de Talcott Parsons— la New School de Nueva York se ha convertido en una especie de oasis en el que la filosofía y las ciencias sociales son cultivadas siguiendo otros derroteros muy distintos. En buena parte porque es una institución que ha sido preparada por su antiguo director, el norteamericano Harry Johnson, para acoger entre su profesorado a intelectuales centroeuropeos a quienes el terror nazi ha forzado al exilio.

Y en la New School for Social Research se encuentran por vez primera Peter Berger y Thomas Luckmann: concretamente, en un seminario impartido por el filósofo Karl Löwith.² Aunque por razones distintas, los dos sociólogos

2. Luckmann así lo consigna en el boletín de la American Sociological Association, *Perspectives*, vol. 15, n. 2, 1992, pág. 4.

no interesan fundamentalmente por la sociología de la religión, y reciben en esta etapa crucial de su formación unas influencias comunes que dejarán en ambos una huella indeleble: las de sus maestros Carl Mayer, a través de quien conectan con la obra de Weber, Albert Salomon, que les introduce sobre todo en el conocimiento de Durkheim, y Alfred Schütz, el gran inspirador de su posterior obra conjunta *La construcción social de la realidad*.

Si estuviéramos más familiarizados con una respetable tradición historiográfica muy anglosajona, éste sería el momento de hacer un largo inciso, para intentar lo que ellos llaman el *intellectual portrait* de tres parejas: Alfred e Ilse Schütz, Thomas y Benita Luckmann, Peter y Brigitte Berger. En nuestras latitudes, sin embargo, esos ejercicios tienden a ser considerados dignos de la prensa del corazón, y poca cosa más. Limitémonos, por lo tanto, a dejar consignado otro rasgo común a nuestros dos autores, y no excesivamente frecuente en el mundo de la sociología: a saber, que ambas esposas son a su vez sociólogas.³

Al finalizar sus estudios en la New School, Berger y Luckmann inician sus respectivas carreras académicas. Luckmann permanece en el área de Nueva York, enseña durante dos cursos en el Hobart College, y se reintegra en 1960 a la New School, ahora como profesor de su Departamento de Sociología. Alfred Schütz acaba de fallecer, y su esposa le encomienda a Luckmann que se haga cargo

3. Véase la nota de agradecimiento en las últimas líneas del prólogo de *La construcción social de la realidad*.

de su proyecto de publicación de la obra póstuma, de la que no existen en realidad sino algunos fragmentos, guiones, y anotaciones más o menos dispersas.⁴

Berger, por su parte, tras un año de estancia en Alemania, permanece dos cursos en la Universidad de Carolina del Norte, y de ahí pasa a Hartford, en el Estado de Connecticut, antes de reintegrarse asimismo a la New School for Social Research en 1963.

La experiencia docente en las condiciones de vida de un Estado como el de Carolina del Norte, en el que persiste por aquellos años un régimen de segregación racial pura y dura, por no citar sino el ejemplo más flagrante, servirá a Berger para redactar, una vez en Connecticut, su famosísima *Invitation to Sociology*, traducida a lo largo de los años a más de veinte idiomas distintos.⁵ Por otra parte, en este mismo período Berger publica dos libros de sociología de la religión: *The Precarious Vision*, que constituye un esfuerzo de diálogo entre los ámbitos de la sociología y la teología, y que más tarde reanudará en su *Rumor of Angels* (y más recientemente en *A Far Glory*), y un espléndido análisis de la situación religiosa norteamericana, con el título de *The Noise of Solemn Assemblies*.⁶

4. La obra se publicó en inglés (y también en alemán), en dos volúmenes, firmados conjuntamente por Schütz y Luckmann, con el título de *The Structures of the Life-World*. El primero se publicó en 1973, y el segundo en 1984.

5. Entre ellos el catalán y el euskera, además por supuesto del castellano, en una versión infame perpetrada en México.

6. Existen ediciones en castellano de *Rumor de ángeles* y de *Una gloria lejana*, ambas publicadas en Barcelona por Herder.

En cuanto a Luckmann, también en 1963 publica, en alemán, su obra *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (literalmente, «El problema de la religión en la sociedad moderna»), primera versión del libro que unos años más tarde se editará en inglés, corregido y aumentado, con el título de *The Invisible Religion*.⁷

Para ambos el año 1963 es, pues, un año crucial: año de publicaciones importantes, año de reencuentro personal en tanto que profesores de la New School for Social Research, y año del comienzo de su estrecha colaboración.

II

Peter Berger y Thomas Luckmann, en efecto, han publicado en total un libro y tres artículos conjuntamente, además del ensayo que aparece en el presente volumen. Entre uno y otros median casi treinta años. Y sin embargo, la mayoría de las cuestiones abordadas en el texto más reciente aparecen ya apuntadas en los anteriores, constituyendo en cierto modo como una prolongación de la reflexión iniciada en la década de los sesenta.

Tanto el libro como los tres artículos son fruto de ese período de estrecha colaboración que se inicia en 1963. El libro, al que antes se ha hecho ya referencia, es el famoso tratado de sociología del conocimiento titulado *La*

7. Versión alemana inicial, Friburgo, Rombach, 1963; versión en inglés, Nueva York, Macmillan, 1967; traducción castellana de esta última, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.

construcción social de la realidad.⁸ Los artículos son, por orden cronológico, «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge» (1963),⁹ «Social Mobility and Personal Identity» (1964),¹⁰ y «Secularization and Pluralism» (1966),¹¹ coincidente con el año de aparición de *La construcción social*. Es de destacar el hecho de que todos ellos datan de un período en el que ninguno de los dos autores había cumplido aún los cuarenta años.

El primero de estos artículos es fundamental en muchos sentidos. Entre otras cosas, porque nos proporciona algunas claves para conocer la génesis del libro de *La construcción social*. En el prólogo del libro los autores se limitan a consignar que empezaron a concebir la obra durante el verano de 1962, y que a comienzos de 1963 tenían bosquejado un primer esquema. En «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge» se detectan claramente las preocupaciones subyacentes a esa primera elaboración.

Como ha quedado dicho, tanto Berger como Luckmann son fundamentalmente, al menos por esas fechas, sociólogos de la religión, y a esa disciplina han dedicado sus publicaciones recientes. El artículo toma como punto de partida la constatación de una proliferación de estu-

8. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Doubleday, 1966. Edición castellana en Buenos Aires, Amorrortu, 1968. Versión catalana en Barcelona, Herder, 1988.

9. Aparecido en *Sociology and Social Research*, vol. 47, n. 4, 1963, págs. 417-427.

10. En *Archives Européennes de Sociologie*, 5, 1964, págs. 331-343.

11. En *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, vol. 2, 1966, págs. 73-81.

dios más o menos sociológicos, que responden a los intereses de las instituciones eclesiásticas, y que constituyen una variante de la investigación de mercados. Se trata, en efecto, de unos estudios financiados por unas organizaciones eclesiásticas que se enfrentan a unos problemas pragmáticos, y que buscan soluciones no menos pragmáticas a tales problemas. De ahí que el marco de referencia teórico de dichos estudios venga determinado por esas preocupaciones, y que su metodología sea eminentemente sociográfica.

Lo cierto es, sin embargo, que existe una distancia enorme entre esa especie de sociología de la religión y el lugar que el fenómeno religioso había ocupado en la teoría sociológica clásica. Tanto Weber como Durkheim veían en la religión un fenómeno central de la realidad social, de suerte que su análisis era lógico y necesariamente fundamental para cualquier comprensión sociológica. Con los cambios habidos en fechas más recientes, por el contrario, la sociología de la religión se ha convertido en una rama marginal de la sociología. Pero si la religión ha dejado de ser un tema central de la teoría sociológica, o del análisis sociológico de la sociedad contemporánea, arguyen Berger y Luckmann, ello es debido al hecho de que el ámbito de la sociología de la religión se está definiendo en términos eclesiásticos. Ello supone que se están aceptando tácitamente los puntos de vista oficiales de la institución, hasta el extremo de que terminan siendo los burocratas eclesiásticos quienes acaban definiendo el objeto de la investigación sociológica.

El problema crucial con el que debe enfrentarse el so-

ciólogo de la religión es el de saber cuáles son las características de los procesos de legitimación que realmente cuentan en las sociedades contemporáneas. Ahora bien, el hecho de que dichas sociedades sean sociedades secularizadas implica precisamente que las legitimaciones fundamentales se hallan mayoritariamente fuera del ámbito de las religiones institucionalmente especializadas (en forma de Iglesias). Se trata de investigar, por consiguiente, cuáles son estas formas de legitimación, hasta qué punto están institucionalizadas, y en qué ámbitos.

Y ésa es exactamente la tarea que Berger y Luckmann asignarán a la sociología del conocimiento. En una frase que constituye una excelente síntesis de los propósitos de *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann afirman en «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge» que la tarea de una sociología del conocimiento ha de consistir en el análisis de las formas sociales de conocimiento, de los procesos a través de los cuales ese conocimiento es adquirido por los individuos, y de la organización institucional y la distribución social del conocimiento.

Desde esta perspectiva, concluyen, la sociología de la religión es parte, y parte fundamental, de la sociología del conocimiento, puesto que su objetivo es el de analizar el aparato cognitivo y normativo por el que se legitima un universo socialmente constituido.

Por un lado, pues, este primer artículo de Berger y Luckmann pone de manifiesto una de las razones básicas subyacentes al proyecto de *La construcción social*: reencontrar con la tradición clásica de la sociología de la religión y evitar su creciente marginalidad, fundamentando-

la en el marco de una nueva concepción de los objetivos y el alcance de la sociología del conocimiento. Por otro lado, y aunque no estén aún elaborados algunos de los conceptos centrales del ensayo de 1995, como el de estructuras intermedias, en este texto de 1963 aparecen ya algunas de sus preocupaciones básicas: las consecuencias de la crisis de plausibilidad de unos determinados sistemas de legitimación, y la necesidad, típica de las sociedades modernas, de hallar elementos de respuesta a la pregunta del hombre por el sentido de sus acciones y de su trayectoria social.

El segundo artículo, sobre movilidad social e identidad personal, se publica un año más tarde, y es un texto redactado paralelamente al de *La construcción social*. Podría ser visto incluso como una prolongación de una de las partes del libro, que ahonda monográficamente en un aspecto particular de lo que en el libro queda planteado sólo en términos más generales. En efecto, el último capítulo de la obra, que trata de la sociedad como realidad subjetiva, comporta un primer bloque temático sobre la interiorización de la realidad y los procesos de socialización, un segundo apartado sobre las interconexiones entre la interiorización y la estructura social, y desemboca en un tercer bloque dedicado a las teorías sobre la identidad.

Dentro de este contexto, está claro que lo que se propone el artículo es ver con mayor detalle cómo se plantean las cuestiones relativas a la identidad personal en una sociedad estructurada en clases sociales, en la que la movilidad social ascendente es percibida como un objetivo a lograr, y la movilidad social descendente como un indica-

dor de fracaso. Ambos tipos de movilidad repercuten, por consiguiente, sobre la percepción que el individuo tiene de su identidad, pudiendo dar lugar a una crisis de identidad en el caso de la movilidad descendente, y al fenómeno que Berger y Luckmann califican de alternación en el caso de la ascendente.¹²

También en este segundo caso se observa, por consiguiente, cómo el artículo apunta ya a algunos de los temas que son objeto del ensayo del año 1995: la identidad y el sentido, y las crisis de sentido y de identidad, como temas recurrentes y típicos de la modernidad, fruto de la difusión de aquello que tradicionalmente había sido considerado como el mundo «dado por supuesto».

Llegamos con ello al tercero y último de los artículos radactados conjuntamente por Berger y Luckmann durante la década de los sesenta: el dedicado a la secularización y el pluralismo, publicado en 1966, el mismo año de la aparición de la edición original de *La construcción social de la realidad*. Se trata de un texto capital, profusamente citado desde entonces por sociólogos de la religión de todas las orientaciones y tendencias, y que sin ningún género de dudas habría de figurar en cualquier antología de los escritos más decisivos e influyentes que en sociología de la religión se han escrito en el siglo XX. Pese a que hoy en día ambos autores, y especialmente Berger, han afinado su análisis del fenómeno del pluralismo, y han re-

12. Véase *The Social Construction of Reality*, pág. 161, donde en conexión con el fenómeno de la alternación los autores hacen precisamente referencia a su artículo sobre la movilidad social y la identidad.

viendo en parte su diagnóstico sobre la realidad y sobre las consecuencias del proceso de secularización, el artículo continúa siendo de referencia obligada.

Al mismo tiempo, se trata de un artículo que en muy buena parte nos proporciona la clave para explicar una de las mayores paradojas de *La construcción social de la realidad*. En efecto, si según antes se dijo Berger y Luckmann «cometen la redacción de la obra con el propósito de hallar un marco teórico de referencia que les permita «desmarginalizar» la sociología de la religión y proseguir sus investigaciones en ese ámbito, ¿por qué son tan escasas en *La construcción social* las referencias explícitas al fenómeno religioso? Más aún, ¿por qué en un capítulo crucial como el dedicado a las legitimaciones se hace constante hincapié en la importancia de los «universos simbólicos» como cuarto y último nivel (metateórico) de las legitimaciones, y sin embargo las alusiones a la religión no aparecen como quien dice sino veladamente, en notas a pie de página?»¹³

Dados los objetivos iniciales de *La construcción social de la realidad*, lo lógico hubiera sido esperar una prolongación de la colaboración entre Berger y Luckmann, en forma de investigación específica sobre los fenómenos religiosos. Ello no obstante, lo cierto es que al año siguiente de la aparición del tratado de sociología del conocimiento, Luck-

13. Véase, como ejemplo paradigmático, la nota 69, en la pág. 201 de la edición norteamericana original, donde afirman que su concepto de «universo simbólico» es muy próximo a la noción durkheimiana de «religión».

mann publica su *The Invisible Religion*, mientras que Berger saca a la luz *The Sacred Canopy*.¹⁴ Esta última obra es, efectivamente, una aplicación de la perspectiva de la sociología del conocimiento al análisis de los fenómenos religiosos, y de hecho toda su primera parte es una síntesis y una adaptación de los contenidos esenciales de *La construcción social*.

¿Por qué, pues, dos publicaciones separadas, y no una obra conjunta? Fundamentalmente, porque Berger y Luckmann toman como punto de partida dos aproximaciones distintas al fenómeno religioso desde el punto de vista conceptual. Luckmann aboga decididamente por una definición funcional de la religión: una definición de muy amplio espectro, que le permita llevar el análisis mucho más allá de las «religiones institucionalmente especializadas, en forma de Iglesia», para aproximarse al fenómeno de la «religión invisible» (en el sentido de escasamente institucionalizada). Berger, por el contrario, es partidario de una definición sustantiva de religión, más restrictiva que la de Luckmann, y más en consonancia con aquello que tradicionalmente se ha entendido como tal.¹⁵

Así pues, el desacuerdo en torno a las definiciones de partida es el que hace inviable un planteamiento teórico

14. La obra de Luckmann, según se ha dicho ya, era una reelaboración de la que en 1963 había publicado en alemán. En cuanto a la de Berger, publicada por Doubleday igualmente en 1967, fue traducida al castellano con el título de *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.

15. Véanse las obras respectivas, y muy particularmente el apéndice primero del libro de Berger, «Definiciones sociológicas de la religión», donde se hace referencia expresa a estas discrepancias.

común, y el que explica asimismo los rodeos con los que la cuestión de la religión como sistema de legitimación es abordada en *La construcción social*. Sin embargo, ambos autores coinciden en afirmar que esas divergencias no implican necesariamente diferencias interpretativas respecto a procesos sociohistóricos concretos. En otras palabras, que a la hora de analizar por ejemplo la significación de la secularización y del pluralismo en las sociedades occidentales contemporáneas, las conclusiones de ambos son coincidentes.

En este sentido cabría afirmar, pues, que el artículo sobre «Secularization and Pluralism» del año 1966 reflejaba aquellos puntos en los cuales sí les era posible a ambos autores suscribir un mismo tipo de análisis. Y en ese sentido también, el ensayo contenido en el presente volumen se sitúa en perfecta continuidad con *La construcción social* por una parte, y con el artículo sobre secularización y pluralismo por otra.

III

Quedaría finalmente un último punto por dilucidar, antes de dar por concluidas estas páginas introductorias. Tras ese período de colaboración, breve pero particularmente intenso, al que acabamos de referirnos, ¿por qué razón Berger y Luckmann han tardado cerca de treinta años en volver a publicar algo juntos?

Coincidiendo con el vigésimoquinto aniversario de la aparición de *La construcción social de la realidad*, la Asociación Sociológica Norteamericana organizó algo pareci-

do a un acto de homenaje a ambos autores, ante el que Berger, con su característico sentido del humor, reaccionó diciendo, entre otras cosas, que se sentía incómodo porque suele darse por supuesto que el agasajado está a punto de morir, cuando no ha fallecido ya. Al invitarles a pronunciarse, se les formulaba entre otras esta misma pregunta: ¿por qué, después de *La construcción social*, no han seguido trabajando juntos?

Desde Europa, Luckmann mandó una respuesta escrita en la que comentaba que el hecho era sólo atribuible a «la distancia geográfica, que no intelectual». Y Berger contestó en términos parecidos, diciendo textualmente: «Mi colaboración con Luckmann, que sigue siendo uno de mis mejores amigos, terminó por la sencilla razón de que él aceptó un puesto académico en Europa. Con el océano de por medio se pueden realizar estudios empíricos conjuntos. Pero el trabajo teórico en común requiere —por decirlo con una fórmula que es una mezcla de Weber y de Schütz— *el pianissimo* de la situación cara a cara.»

Efectivamente, antes incluso de la aparición de *La construcción social de la realidad*, Luckmann abandonó la New School de Nueva York para trasladarse a la que él mismo calificaba de «catedral de la sociología crítica», Frankfurt, en cuya Universidad trabajó entre 1965 y 1970, año en que pasó a la recién creada Universidad de Constanza, lo cual le ha permitido desde entonces residir en una localidad oficialmente suiza, trabajar en una localidad oficialmente alemana, y sobre todo ir a pescar a un río oficialmente austríaco, sin tener que recorrer más que unos pocos kilómetros. Berger, por su parte, permaneció en la New School for So-

cial Research hasta 1970, luego fue profesor de la Rutgers University entre 1970 y 1979, y desde esta fecha reside en Boston, en cuya Universidad dirige el Institute for the Study of Economic Culture, que él mismo fundó en 1985.

Por otra parte, y aun cuando la distancia que les ha mantenido separados haya sido geográfica, y no intelectual ni afectiva, no es menos cierto que a lo largo de los últimos treinta años sus respectivas investigaciones han seguido caminos parcialmente distintos.

Así, a raíz de una estancia en el centro cultural de Cuernavaca (México), dirigido por Ivan Illich, Berger comenzó a interesarse vivamente, a partir de 1969, por los problemas relacionados con el desarrollo económico y la modernización. Sin abandonar jamás el ámbito de sus investigaciones en sociología de la religión, que tras *The Sacred Canopy* y prescindiendo de múltiples artículos tiene como hitos más importantes la publicación de *A Rumor of Angels* (1969), *The Heretical Imperative* (1979), y *A Far Glory* (1993), Berger abrirá por esa vía una nueva línea de trabajos en la que destacan *The Homeless Mind* (1973), escrita conjuntamente con su mujer Brigitte y su cuñado Hansfried Kellner, y *Pyramids of Sacrifice* (1974), para culminar en la que probablemente sea su obra más polémica y más provocativa, *The Capitalist Revolution* (1986).¹⁶ Ambas líneas de investigación convergen en los trabajos actualmente en curso en el seno del Institute for the

16. Traducciones: *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae, 1979; *Pirámides de sacrificio*, Santander, Sal Terrae, 1979; *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 1989; 2ª edición revisada, 1991.

Study of Economic Culture, cuya propia denominación apunta ya a esa interrelación entre lo económico y distintos aspectos de la cultura, tales como la religión, la moral y los estilos de vida. Así, por ejemplo, en el Instituto se está trabajando actualmente en cuestiones como las dimensiones culturales de los «milagros económicos» de los «pequeños dragones» del Extremo Oriente, el desarrollo de un peculiar «espíritu capitalista» en el contexto de un país mayoritariamente islámico como Indonesia, el fenómeno de la transición política en África del Sur, o las consecuencias socioeconómicas del espectacular crecimiento del protestantismo en América Latina.

Thomas Luckmann, por su parte, ha trabajado desde Constanza a un nivel más «microsociológico», en estudios empíricos sobre las estructuras y las funciones de los procesos comunicativos, a través de los cuales se construye y se reconstruye la realidad. Combinando la teoría del interaccionismo con la sociología del conocimiento de su *La construcción social de la realidad*, ha ido desarrollando todo un programa de investigación de los procesos comunicativos, o de lo que él mismo ha llamado a veces una teoría de los géneros comunicativos. De la paulatina implementación de este programa han ido derivándose sucesivamente, como principales publicaciones, sus libros *Sociology of Language* (1975), *Lebenswelt und Gesellschaft* (1980), y *Theorie des sozialen Handelns* (1992).¹⁷

17. Esta última ha sido traducida al castellano en Paidós, *Teoría de la acción social*. De la segunda existe una versión en inglés, *Life-World and Social Realities*, Londres, Heinemann, 1983.

Esta relativa disparidad de intereses y de estudios a lo largo de los últimos años muestra ahora su complementabilidad, y su fecundidad, en el resultado de ese nuevo texto escrito en colaboración que es *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. ¡Que no sea ésta la última vez en la que aparecen juntos, en una misma publicación, los nombres de Peter Berger y Thomas Luckmann!

JOAN ESTRUCH
Universidad Autónoma de Barcelona, 1997

CAPÍTULO 1

LOS FUNDAMENTOS DE LA SIGNIFICACIÓN DE LA VIDA HUMANA

No es evidente que lo que hoy se dice acerca de una crisis de sentido en el mundo actual y en la vida del hombre moderno corresponda, efectivamente, a una nueva forma de desorientación. ¿No podría ser que tan sólo estuviéramos oyendo la joven repetición de un viejo lamento? ¿No será la queja con que se expresa la sensación angustiante que ha invadido una y otra vez a la humanidad al enfrentarse a un mundo que se ha vuelto inestable? ¿No será aquel viejo lamento de que la existencia humana es sólo un camino hacia la muerte? ¿No será la duda de si esta vida podría encontrar su sentido en una historia trascendente de salvación? ¿O es la desesperación que suscita la falta de ese sentido? Estamos lejos en el tiempo del libro del *Eclesiastés* («vanidad de vanidades y todo es vanidad»), pero no tan lejos del espíritu de la *Crónica* del obispo Otto von Freising, escrita hace más de ochocientos cincuenta años: «En resumidas cuentas, nos deprimen a tal extremo el recuerdo de las cosas pasadas, la presión del presente y el temor de las vicisitudes futuras, que aceptamos la sentencia de muerte que hay en nosotros y puede que lleguemos a cansarnos de la vida en sí». Pese a

la mayor distancia en el tiempo no está muy lejos de las concepciones acerca del destino del ser humano desde Tucídides hasta Albert Camus.

¿En qué se sustenta la convicción de los críticos de la sociedad y la cultura actuales (tanto la de los críticos modernos como posmodernos), en el sentido de que la crisis de nuestro tiempo sería fundamentalmente distinta a todas las desdichas pasadas? Estos observadores rara vez parten del supuesto de que ha habido un cambio radical en la vida humana, en la *conditio* humana. Más bien parecen sospechar que la modernidad conlleva una nueva configuración social del sentido (*Sinn*) de la vida humana, que ha hecho que éste, y con ello la existencia humana queden sumidos en una crisis única desde el punto de vista histórico. Tales especulaciones resultan muy sugerentes y pueden parecer convincentes, lo cual no significa que puedan resistir el examen empírico. El análisis sociológico contemporáneo tiende, con demasiada ligereza, a suponer que existe algo semejante al sentido y la significación (*Sinnhaftigkeit*) como motivación de la acción humana y como telón de fondo contra el cual se hace evidente la crisis de sentido en la época moderna. Por eso, es preciso hacer algunas consideraciones antropológicas preliminares que nos permitan identificar las condiciones generales y las estructuras básicas del sentido en la vida. Tan sólo de ese modo llegaremos a entender mejor los cambios históricos que se dan en las estructuras particulares de sentido en la existencia del ser humano.

El sentido (*Sinn*) se constituye en la conciencia humana: en la conciencia del individuo, que está individuali-

zando en un cuerpo vivo (*Leib*) y ha sido socializado como persona. La conciencia, la individuación, la especificidad del cuerpo vivo, la socialidad y la constitución histórico-social de la identidad personal son características de nuestra especie, sobre cuya filogenia y ontogenia no cabe hacer aquí mayores consideraciones. Con todo, haremos un breve esbozo de las operaciones generales de la conciencia a partir de las cuales se construyen las múltiples significaciones de la experiencia y de la acción en la existencia humana.

La conciencia en sí misma no es nada, es siempre conciencia de algo. Existe sólo en la medida en que dirige su atención hacia un objeto; hacia una meta. Este objeto intencional está constituido por los múltiples logros sintéticos de la conciencia y aparece en su estructura general, ya sea en la percepción, la memoria o la imaginación; alrededor del núcleo, del «tema» del objeto intencional, se extiende un campo temático delimitado por un horizonte abierto. Este horizonte, en el que siempre viene dada la conciencia del propio cuerpo vivo, se puede a la vez tematizar. La secuencia de temas interrelacionados —llamémoslos «vivencias» (*Erlebnisse*)— no tiene, en sí, sentido. Ella es, con todo, el fundamento desde el cual puede surgir el sentido. Pues las aprehensiones que no ocurren pura y simplemente, y en forma independiente, sino que atraen la atención del yo, adquieren un mayor grado de definición temática; se tornan «experiencias» claramente perfiladas.

Consideradas individualmente, las experiencias no tendrían aún sentido. Sin embargo, como un núcleo de experiencia que se separa del trasfondo de vivencias, la concien-

cia capta la relación de este núcleo con otras experiencias. La forma más simple de tales relaciones es la de «igual a», «similar a», «diferente de», «igualmente buena que», «distinta y peor que», etc. Así se constituye el nivel más elemental de sentido. El sentido no es más que una forma algo más compleja de conciencia: no existe en forma independiente. Tiene siempre un punto de referencia. El sentido es conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias. Lo contrario es también cierto: el sentido de las experiencias —y, como veremos, de las acciones— debe construirse a través de las funciones «relacionales» de la conciencia. Es posible relacionar la experiencia actual, en un momento dado, con otra del pasado inmediato o distante. Generalmente, cada experiencia está relacionada no con alguna otra, sino con un tipo de experiencia, un esquema de experiencia, una máxima, una forma de legitimación moral, etc., obtenidos de muchas experiencias y almacenados en el conocimiento subjetivo o tomados del acervo social del conocimiento (*Wissensvorrat*).

Por intrincada que pueda parecer esta fenomenología del funcionamiento múltiple de la conciencia, sus frutos son los simples componentes del sentido en nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, en la vivencia de una flor hay una típica forma (*Gestalt*) ligada a un color típico, relacionada con una cualidad típica de aroma, tacto y uso. En la conciencia dirigida, esta aprehensión se transforma en experiencia; esta experiencia es captada en relación con otras experiencias («tantas flores») o relacionada con una clasificación tomada del acervo social del conocimiento («una flor alpina»), y puede ser finalmente integrada en

un plan de acción («¡la corto y se la llevo a mi amada!»). En este proceso, varios tipos («flor alpina», «amada») se integran en un esquema procedimental («la corto y se la llevo») y se funden en otra unidad de sentido más compleja, pero aun así habitual. Si finalmente este proyecto no se lleva a cabo porque entra en conflicto con una máxima fundada en la moral («¡no la cortes!, ¡es una flor muy exótica!»), se llega a una decisión y se configura un nivel superior de sentido a través de la evaluación secuencial de los valores e intereses envueltos.

Este ejemplo ya indica el doble sentido de la «acción» (*Handeln*) y del «acto» (*Handlung*). El sentido de la acción presente se configura por anticipado. Un acto concluido tiene sentido de un modo retrospectivo. La acción es guiada por una perspectiva determinada hacia un fin preconcebido. Este proyecto es una utopía en la que el actor anticipa una condición futura, evalúa su deseabilidad y su urgencia y considera los pasos que habrán de hacerla posible —en la medida en que el proceso, a través de acciones similares previas, no sea familiar y no se haya convertido en un hábito—. El sentido de las acciones, «en el acto», se configura por su relación con el propósito. El acto concluido, ya sea o no con éxito —pero también el acto proyectado como algo concluido—, puede compararse con otros actos, ser entendido como el cumplimiento de máximas, explicado y justificado como la ejecución de normas, justificado como desafío a una norma, negado a otros y, en última instancia, a uno mismo. Ese carácter dual del sentido, así como la compleja estructura del sentido, están presentes en toda acción, pero

en la rutina diaria puede ocurrir que esas características aparezcan borrosas.

Desde luego la acción social comparte esa estructura del sentido, pero asume también otras dimensiones: puede ser indirecta o directa, puede ser mutua o unilateral. La acción social puede ir dirigida hacia otras personas, presentes o ausentes, muertas o aún por nacer. Puede que busque dirigirse a ellas en su individualidad, o pura y simplemente en tanto categoría social. Puede orientarse a conseguir una respuesta o no —y puede haber o no una respuesta. Puede ser concebida como única o puede que busque convertirse en una reiteración habitual, o prolongarse en el tiempo. El complejo sentido de la acción social y de las relaciones sociales se construye en estas diferentes dimensiones del sentido.

Al referirnos a la manera en que se constituye el sentido en la conciencia del individuo ya quedó claro que esto no podía aludir al sujeto aislado, a la mónada incommunicada. La vida diaria está llena de secuencias de acción social y la identidad del individuo se forma tan sólo en dicha acción. Las aprehensiones puramente subjetivas son el fundamento de la constitución de sentido: los estratos más simples del sentido pueden crearse en la experiencia subjetiva de una persona. Los estratos superiores y una estructura más compleja del mismo dependen de la objetivación del sentido subjetivo en la acción social. El individuo puede hacer complicadas conexiones lógicas e iniciar y controlar secuencias diferenciadas de acción, sólo si él o ella es capaz de hacer uso del acervo de experiencia disponible en el contexto social. De hecho, ele-

mentos del sentido modelados por antiguas vertientes de la acción social (las «tradiciones») fluyen incluso en los niveles más bajos del sentido de la experiencia individual. La tipificación, la clasificación, los patrones experienciales y los esquemas de acción son elementos de los acervos subjetivos de conocimiento, tomados en buena medida de los acervos sociales de conocimiento.

Por cierto que la constitución subjetiva del sentido es el origen de todos los acervos sociales de conocimiento, los depósitos históricos de sentido en que pueden apoyarse las personas nacidas en una sociedad y en épocas particulares. El sentido de una experiencia o acto cualquiera surge «en alguna parte», «en algún momento», como la acción consciente de un individuo «para resolver un problema» en relación con su entorno (*Umwelt*) natural o social. No obstante, puesto que la mayoría de los problemas a los que se ve enfrentado el individuo afloran a la vez en las vidas de otras personas, las soluciones a esos problemas no son sólo subjetivamente sino que también intersubjetivamente relevantes. Los problemas afloran a la vez de la acción social interactiva, de modo que las soluciones deben encontrarse también en común. Tales soluciones pueden objetivarse en alguna de un cierto número de formas posibles, a través de señales, instrumentos, elaboraciones, pero sobre todo a través de las formas comunicativas de un lenguaje (*Sprache*), quedando así disponibles para otros.

En las objetivaciones, el sentido subjetivo de la experiencia, o del acto, está desligado de la singularidad de la situación original y se nos ofrece, él mismo, como un sen-

tido típico para ser incorporado a los acervos sociales de conocimiento. Así como personas que son diferentes reaccionan de manera similar a desafíos similares, puede llegar a ocurrir que también esperen estas mismas reacciones en los demás o que incluso se obliguen unas a otras a afrontar dicha situación típica de ésta y de ninguna otra forma. Ésa es la precondition para que los actos sean transformados en instituciones sociales. La aparición de depósitos de sentido y de instituciones históricas libera al individuo de la pesada carga de solucionar los problemas de la experiencia y el acto que afloran, como por primera vez, en situaciones particulares. Si la situación concreta es básicamente idéntica a las constelaciones que ya son familiares, entonces el individuo es capaz de recurrir a modalidades familiares, y practicadas anteriormente, de experiencia y acto.

Sin embargo, al igual que todos los actos repetitivos no se transforman en instituciones, no todo el sentido subjetivamente constituido e intersubjetivamente objetivado es absorbido por los acervos sociales de conocimiento. Se interponen otros procesos, en los cuales el sentido objetivado es socialmente «procesado». Tales procesos son en buena medida determinados por las relaciones sociales dominantes. Las instituciones existentes de dominación y trabajo, pero sobre todo las instituciones que socializan las transacciones con fuerzas inusuales, se dirigen a los distintos niveles y áreas en los que se produce el sentido y, con éxito variable, intentan influir en dicha producción o intervenir en ella. Las diferencias que se observan en el grado de control del sentido han sido y continúan siendo enormes, aun en

una misma época. Esto resulta evidente si uno compara la supervisión de la producción de sentido en el antiguo Egipto con la de Israel y Babilonia, o la del Irán actual con la de Succiá. Aún más significativas son las diferencias apreciables a través de épocas sucesivas, incluso si uno asume que hasta los albores de la modernidad hubo una característica estructural común: la tendencia a la monopolización.

Las «soluciones» subjetivas a los problemas de la experiencia y el acto, las objetivaciones «primarias» del sentido que se vuelven intersubjetivamente recuperables a través de la comunicación (*Mitteilung*) con otros, son procesadas socialmente en distintas «vías» que han variado muchísimo a través de la historia. En los procesos «secundarios», institucionalmente controlados, mucho es obviado por su insignificancia; otras cosas son descartadas por inapropiadas e incluso por peligrosas. Algunas objetivaciones del sentido consideradas en el procesamiento son simplemente almacenadas, y a las que se considera adecuadas o correctas se les confiere alguna forma de ordenamiento, mientras que ciertos elementos adquieren el rol de ejemplos. Las jerarquías del saber y los sistemas de valores así creados pueden estar íntimamente interrelacionados —como en el mundo premoderno— o pueden desarrollarse independientemente unos de otros. Es más, esos elementos de sentido y los sistemas de sentido que son retenidos quedan recortados en una forma apropiada para su transmisión a las generaciones futuras. Ha habido especialistas dedicados a esta función en todas las sociedades, excepto en las más simples. Expertos particularmente entrenados asumen la función censora, de canonización, de sistematización y pedagógica.

Como resultado general de todas estas actividades surge la estructura histórica específica de los depósitos sociales de sentido. Dicha estructura se caracteriza por la proporción que se da entre lo que es accesible a todos los miembros de la sociedad, en la forma de un conocimiento general, y el conocimiento de los especialistas, de acceso restringido. La fracción del depósito de sentido que es conocimiento general constituye el núcleo del sentido común cotidiano (*Alltagsverstandes*), mediante el cual el individuo ha de hacer frente al entorno (*Umwelt*) natural y social de la época. Esta fracción no cuenta con una estructura sistemática de carácter global, pero no carece de estructura: contiene áreas de sentido que permiten trazar el mapa de las varias regiones de la realidad cotidiana que es preciso manejar, así como otra área de sentido que se hace cargo de la realidad extraordinaria. Algunas de estas áreas de sentido adquieren un mayor grado de estructuración que las restringidas a la rutina cotidiana, por el expediente de importar sistemas de conocimientos específicos. La vida cotidiana (*Alltag*) de las sociedades modernas está cada vez más moldeada por tales «importaciones»: los medios de comunicación masivos difunden en forma popularizada el saber de los expertos y la gente se apropia de fragmentos de dicha información y los integra a su bagaje de experiencias.

Las áreas de sentido están estratificadas. Las tipificaciones «inferiores», las más simples, relativas a hechos de la naturaleza y del universo social, son los fundamentos de los diversos patrones de experiencia y acción. Aglutinados en dichas tipificaciones están los esquemas de acción inspirados en máximas de acción que apuntan a va-

lores superiores. Desde la época de las antiguas culturas avanzadas, primero los expertos religiosos y después los expertos filosóficos han desarrollado «configuraciones de valores» supraordinales que luego transforman en sistemas de valores. Esas configuraciones pretenden explicar y regular, de una manera que tenga sentido, la conducta del individuo en su relación con la comunidad, tanto en la vida cotidiana como en la superación de crisis, en relación con realidades que trascienden la vida cotidiana («teodicea»).

La pretensión de las configuraciones de valores supraordinales y de los sistemas de valores de dotar de sentido a la totalidad de la existencia es más evidente en un esquema que reúne modelos de acto en las áreas más diversas y los acomoda en una proyección de sentido que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. Este esquema de sentido relaciona la totalidad de una vida con una época que trasciende a la existencia concreta de un individuo (por ejemplo, la «eternidad»). Las categorías biográficas de sentido, como las denominamos, hacen que el sentido de las acciones de corto alcance adquiera una significación de largo plazo. El sentido de las rutinas cotidianas no desaparece enteramente sino que está subordinado al «sentido de la vida». Aquí mencionaremos, entre las muchas elaboraciones históricas de esquemas biográficos, sólo el género menor de «las vidas ejemplares» y el mayor de «las vidas de santos», la antigua épica heroica y la leyenda heroica moderna (por ejemplo, el príncipe Eugenio, George Washington, el barón von Richthofen, Antoine de St.-Exupéry, Rosa Luxemburgo, Stajanov).

Todas las instituciones conllevan un sentido-de-acto (*Handlungssinn*) «original» que se manifiesta en la reglamentación definitiva de la acción social en un área funcional en particular. Singularmente importantes son aquellas instituciones cuya labor incluye el procesamiento social de sentido. Las más relevantes son aquellas cuyas principales funciones consisten en controlar la producción de sentido y transmitir sentido. Tales instituciones han existido en casi todas las sociedades a excepción de las más arcaicas. En las antiguas culturas avanzadas, en las sociedades de la modernidad temprana (*frühen Neuzeit*) y más tarde (por ejemplo, en el Irán actual), las instituciones morales religiosas han estado íntimamente ligadas al aparato de dominación, pudiendo abocarse con relativo éxito tanto a la producción como a la distribución de una jerarquía relativamente consistente de sentido. Si, con todo, las condiciones tanto de la producción como de la distribución de sentido se aproximan a las de un mercado abierto, ello repercutirá de manera considerable en el «costo del sentido». En ese caso, cierto número de proveedores de sentido compiten por el favor de un público que se enfrenta a la dificultad de tener que elegir el más apropiado de entre un raudal de sentidos disponibles. Volveremos sobre este punto más adelante.

La tarea de las instituciones consiste en acumular sentidos y ponerlos a disposición del individuo, tanto para sus acciones en situaciones particulares como para toda su conducta de vida. Esta función de las instituciones se relaciona, sin embargo, de un modo esencial con la función del individuo como consumidor, pero también, depen-

diendo de cada caso, con su función como productor de sentido. Esta relación puede ser comparativamente simple tanto en sociedades arcaicas como en la mayoría de las culturas avanzadas tradicionales. En tales civilizaciones el sentido de las esferas de acción individuales se integra sin grandes rupturas con el sentido global de la conducta de vida y, a su vez, éste se remite a un sistema de valores relativamente coherente. La comunicación de sentido está asociada al control de la producción de sentido. Con la educación o el adoctrinamiento directo se procura asegurar que el pensamiento y las acciones del individuo se ciñan a las normas básicas de la sociedad. Y con el control y la censura de todo lo que se dice, enseña y predica a nivel público, se busca impedir la difusión de opiniones disidentes. En cuanto a la competencia interna y externa, se intenta evitarla o eliminarla (¡no siempre con éxito!). El sentido de las acciones y de la vida es impuesto como una norma incuestionable de aplicación general. Por ejemplo, la relación matrimonial y entre padres e hijos son definidas sin ambigüedades. Padres e hijos se ajustan comúnmente a lo establecido; las desviaciones son claramente definidas como algo que se aleja de la norma.

Las condiciones son diferentes en las sociedades modernas. Naturalmente hay todavía instituciones que transmiten el sentido de las acciones dentro de su particular área de acción; todavía rigen sistemas de valores administrados por algunas instituciones como categorías de conducta de vida dotadas de sentido. Sin embargo, como se demostrará más adelante, hay diferencias, en comparación con las sociedades premodernas, en el grado de co-

herencia de los sistemas de valores, así como en la competitividad interna y externa por la producción de sentido, la comunicación de sentido y la imposición del mismo. Volviendo una vez más al ejemplo: en las sociedades modernas sería difícil encontrar padres e hijos cuya relación tenga para ambas partes el mismo grado de obligatoriedad y que esté definida, de manera incuestionada, por un sólido sistema de valores.

CAPÍTULO 2

LA SIGNIFICACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES, LA COINCIDENCIA DE SENTIDO Y LAS CONDICIONES GENERALES PARA LA APARICIÓN DE UNA CRISIS DE SENTIDO

Las reservas de sentido socialmente objetivado y procesado son «mantenidas» en depósitos históricos de sentido y «administradas» por instituciones. La acción del individuo está moldeada por el sentido objetivo proveniente de los acervos sociales de conocimiento y transmitido por las instituciones a través de las presiones que ellas ejercen para su acatamiento. En este proceso, el sentido objetivado mantiene una constante interacción con el sentido constituido subjetivamente y con proyectos individuales de acción. No obstante, el sentido también puede ser adscrito —incluso, podríamos decir, sobre todo— a la estructura intersubjetiva de relaciones sociales dentro de la cual el individuo actúa y vive.

El niño se incorpora desde un comienzo al ámbito de las relaciones sociales: con sus padres y con otras personas importantes. Estas relaciones se transforman progresivamente en actos regulares, directos y recíprocos. En rigor, el niño es incapaz de realizar una acción en la acepción amplia de la palabra. Aun así, como organismo individuado dispone de las capacidades corporales y de

conciencia inherentes a la especie humana, las que emplea en su comportamiento frente a los demás. La acción de otras personas respecto del niño está determinada en gran medida por esquemas de experiencia y acto extraídos del depósito social de sentidos. El niño aprende, de una manera progresiva, a comprender y a entender el sentido de las acciones de sus contrapartes. De este modo, es capaz de percibir los actos de los demás como actos típicos a la luz de patrones históricos de experiencia y acto. El niño se sitúa a sí mismo en relación con las reservas sociales de sentido. Durante este proceso desarrolla progresivamente su identidad personal. Una vez que llega a comprender el sentido de sus acciones, también entiende que a él se le considera en principio responsable de sus propias acciones. Y eso es lo que constituye la esencia de la identidad personal: el control subjetivo de la acción de la que uno es objetivamente responsable.

Imaginemos, para esta situación básica de la comunicación de sentido, dos variantes descritas como tipos ideales estilizados. En primer lugar supongamos que existe un sistema de valores aplicable a toda la sociedad y con el cual se encuentran adecuadamente coordinados los diversos estratos del depósito histórico de sentido. Supongamos, además, que los padres y las demás personas importantes para el niño se han formado sus respectivas identidades personales conforme a los patrones del depósito histórico de sentido. En ese caso, el comportamiento del niño se ve reflejado de un modo coherente en las acciones de los demás. Si arroja al suelo un plato desde una mesa, no recibirá como recompensa la sonrisa de uno de

los padres y una mirada airada del otro. En esas condiciones, la identidad del niño normalmente se desarrollará con pocas dificultades —y mucho menos con «crisis de sentido»—, de la misma manera como se formó la identidad de los padres: en conformidad con las categorías biográficas y el sistema de valores del depósito de sentido de la sociedad.

Para nuestro segundo caso supongamos, por el contrario, que no existe un sistema de valores de aplicación general, ni un depósito adaptado de sentido con categorías y esquemas de acción biográficos, y que el comportamiento del niño no se refleja ni siquiera aproximadamente en las acciones de las demás personas que establecen relaciones sociales con él. ¡Las típicas consecuencias que esto tendrá para el desarrollo del niño son predecibles! La concordancia perfecta, proyectada en el primer caso, nunca se alcanza, aunque las sociedades arcaicas y las culturas avanzadas tradicionales no se alejaron mucho de ello. Para el caso opuesto, sin embargo, no existe una realidad correspondiente: es difícil concebir como tal a una «sociedad» que carece de un sistema de valores —cualquiera sea su naturaleza— y de reservas de sentido adaptadas a sus características. Todos nacemos y nos criamos dentro de comunidades de vida (*Lebensgemeinschaften*) que además son —en diversos grados— comunidades de sentido (*Sinngemeinschaften*). Lo anterior quiere decir que incluso si se carece de una reserva de sentido compartida universalmente, y adaptada a un sistema de valores único y cerrado, pueden desarrollarse concordancias de sentido dentro de las comunidades, o bien éstas pue-

den extraerse del depósito histórico de sentido. Por esos sentidos comunes pueden, desde luego, ser transmitidos a los niños de manera relativamente coherente.

Las comunidades de vida se caracterizan por una acción que es directamente recíproca y que se repite con regularidad en un contexto de relaciones sociales duraderas. Las personas involucradas confían, ya sea institucionalmente o de cualquier otra manera, en la perdurabilidad de la comunidad. Más allá de estas concordancias básicas, hay marcadas diferencias entre las sociedades en cuanto a las distintas formas de comunidades que se encuentran institucionalizadas al interior de ellas. La forma básica y universal la constituyen las comunidades de vida dentro de las que uno nace. No obstante, existen también comunidades de vida por las cuales uno es adoptado y aquellas a las cuales uno se integra, como los cónyuges en el matrimonio. Algunas comunidades de vida se forman al adaptar nuestra vida con miras a la prolongación de relaciones sociales que en un principio no se pretendía que fueran prolongadas; otras requieren una iniciación. Entre los ejemplos pueden mencionarse las órdenes sagradas, que se constituyen como comunidades de sentido, así como las colonias de leprosos, los hogares de ancianos y las prisiones.

En las comunidades de vida se presupone la existencia de un grado mínimo de sentido compartido. Este grado puede ser muy reducido en algunas sociedades y para algunos tipos de comunidad: puede referirse únicamente a la coincidencia del sentido objetivo de los esquemas de la acción social cotidiana, como quizás ocurría en las familias de esclavos de la antigüedad, o como tal vez suce-

de en las prisiones modernas. Las comunidades de vida pueden también aspirar a una armonía total en todos los estratos del sentido, incluidas las categorías de toda la conducta de vida, como ocurre en algunas órdenes monásticas o en el ideal de ciertos tipos de matrimonio. Sin embargo, la mayoría de las comunidades de vida, a través de distintas sociedades y épocas, anhelan alcanzar un grado de sentido compartido que se sitúe de algún modo entre el nivel mínimo y el máximo.

Las expectativas cercanas al mínimo son más habituales en comunidades institucionalizadas mediante la fuerza. Sus problemas se refieren rara vez al sentido. Incluso allí donde las expectativas sobrepasan con mucho el nivel mínimo, y donde incluso se presume que la existencia de cierto grado de coherencia en los niveles superiores de sentido es esencial para la comunidad de vida, resulta poco probable que una verdadera falta de congruencia en determinados estratos de sentido cree dificultades adicionales, fuera de los problemas propios que afronta la comunidad en la vida real —en la medida en que la discrepancia entre expectativas y realización práctica no se vuelva demasiado grande—. La situación cambia si el sistema de valores de una sociedad prescribe que las comunidades de vida y de sentido sean coincidentes; por ejemplo, que todas las personas que vivan en comunidades deban también armonizar sus modos de experiencia y de acción. En tal caso, cualquier discrepancia aparentemente trivial de sentido, cualquier falta de concordancia, puede desatar una crisis de sentido en dicha comunidad de vida.

Por ejemplo, un matrimonio puede profesar los ideales de la sociedad en que vive y ambos esposos pueden aspirar a vivir juntos una vejez plena y feliz. Supongamos que sólo el hombre experimenta el envejecimiento en común con su esposa tal cual éste ocurre, en el sentido objetivado, mientras que la mujer percibe una discordancia demasiado marcada entre los sentidos que sugiere la sociedad y su propia experiencia concreta. Si en la sociedad en que ella vive los matrimonios no se caracterizan por una perfecta comunidad de sentido, la divergencia entre ambos cónyuges en la interpretación del envejecimiento en común puede conducir a disputas y graves discusiones, pero difícilmente se traducirá en una crisis de sentido que amenace su comunidad de vida. Si, por el contrario, en la sociedad se da por supuesto que en un matrimonio debe haber una comunidad absoluta de sentido, entonces el desacuerdo será doloroso para ambos cónyuges y la crisis de sentido se agravará hasta transformarse en una crisis existencial.

Detengámonos por un momento en nuestro ejemplo. Supongamos que la esposa se reúne con otras mujeres casadas de edad madura que han llegado a compartir una visión similar frente al envejecimiento, la cual no coincide con la posición predominante que comparten sus maridos. El intercambio de experiencias entre las esposas podría dar lugar a la formación de una nueva comunidad de sentido. En la primera variante de nuestro ejemplo, esta nueva comunidad de sentido sigue siendo tan parcial como lo es el desacuerdo con el esposo y, por tanto, sirve como compensación y no como reemplazo. En la segun-

da variante, cualquier divergencia parcial es interpretada como «total» y la comunidad de sentido recién descubierta podría ocupar el lugar del matrimonio deshecho.

En las comunidades de vida debe presuponerse la existencia de una mínima comunidad de sentido, pero no a la inversa. Las comunidades de sentido pueden, en ciertas circunstancias, transformarse en comunidades de vida, pero también pueden desarrollarse y mantenerse exclusivamente a través de una acción recíproca y mediada. Estas comunidades pueden formarse en diferentes niveles de sentido, no directamente prácticos, y pueden referirse a distintos ámbitos de sentido, tales como el filosófico (por ejemplo, los círculos humanistas de principios del período moderno); el científico (por ejemplo, los numerosos grupos que han surgido en el último tiempo con el uso del correo electrónico o E-Mail), o el «encuentro de almas» (del cual dan cuenta las famosas relaciones epistolares, como la que sostuvieron Eloísa y Abelardo).

Hemos observado que en ciertas circunstancias pudiera haber problemas con la construcción intersubjetiva de la identidad personal del niño, a los cuales podría aplicarse el término crisis *subjetiva* de sentido. Si el comportamiento del niño se ve permanentemente confrontado con reacciones incongruentes por parte de los adultos más próximos a él, éste sólo podrá discernir con dificultad el sentido social objetivo de sus acciones, o bien será incapaz de discernirlo del todo. Si el niño no recibe respuestas que sean razonablemente coherentes a la pregunta «¿quién soy yo?» que se expresa a través de su conducta, entonces le resultará muy difícil asumir la responsabilidad de sí mis-

mo. Incluso si en circunstancias más favorables la identidad de una persona ha sido estructurada sin problemas, su fortaleza puede verse comprometida más adelante por una incongruencia persistente y sistemática en la forma en que sus acciones se reflejan en las de los demás.

Asimismo, hemos observado que en determinadas situaciones pueden ocurrir crisis *intersubjetivas* de sentido. Los parámetros típicos de coherencia son diferentes en las diversas comunidades de vida, y también difieren de una sociedad a otra y de un período a otro. La condición para que se produzca una crisis de sentido es que los miembros de una determinada comunidad de vida acepten incondicionalmente el grado de coincidencia de sentido que se espera de ellos, pero que sean incapaces de alcanzarlo. Como ya se señaló anteriormente, la discrepancia entre lo que «es» y lo que «debería ser» se manifiesta con particular frecuencia cuando en los ideales de una comunidad de vida se insiste en que debería reinar en su interior una absoluta comunidad de sentido.

Si las crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas ocurren en forma masiva en una sociedad, de tal manera que llegan a transformarse en un problema social generalizado, entonces no deberemos buscar las causas en el sujeto mismo, ni tampoco en la supuesta intersubjetividad de la existencia humana. Más bien lo más probable es que dichas causas se encuentren en la propia estructura social. Es preciso, por consiguiente, que averigüemos cuáles son las estructuras específicas de una sociedad histórica que contrarrestan el desarrollo de una crisis de sentido y cuáles lo favorecen. Más precisamente: ¿cuáles son las condi-

ciones estructurales para que haya un grado suficiente de coincidencia en los reflejos intersubjetivos, de tal manera que se den las bases requeridas para la formación de la identidad personal con un sentido constante?, ¿cuándo desatan crisis subjetivas de sentido estos procesos? y ¿cuáles son las condiciones estructurales que promueven y cuáles impiden el suficiente grado de coincidencia entre las relaciones sociales, que es la base en la que se sustentan las comunidades de vida resistentes a las crisis?

Intentaremos responder a estas preguntas en términos concretos, a la luz del desarrollo histórico de la sociedad moderna, no sin antes exponer algunas consideraciones generales y abstractas. En efecto, pese a la importancia y multiplicidad prácticamente infinita de las diferencias entre sociedades, es posible identificar —con respecto a nuestra pregunta sobre las condiciones estructurales para el surgimiento de la crisis de sentido— dos tipos básicos de estructura social a lo largo de todas las épocas.

El primer tipo que no es particularmente susceptible de experimentar crisis de sentido lo constituyen las sociedades que cuentan con un sistema de valores único y de aplicación general, dentro del cual los distintos estratos y ámbitos del sentido se encuentran adecuadamente integrados: desde los esquemas cotidianos de experiencia y acción, hasta las categorías supraordinales de conducta de vida y de manejo de crisis orientadas hacia realidades extraordinarias. La reserva total de sentido se almacena y administra en las instituciones sociales.

Debido a que los esquemas de acción, objetivados y transformados en obligatorios en las instituciones socia-

les, están dirigidos hacia un sistema de valores común de rango superior al del sentido específico, en este tipo de sociedades las instituciones habrán de mantener la estructura del sentido en un nivel de concordancia básico con la vida práctica. Ellas lo hacen en forma directa y, por así decirlo, pormenorizada, al dejar su impronta en el sentido de muchas acciones cotidianas; lo hacen, como quien dice, en gran escala al identificar categorías biográficas de sentido con comunidades de vida, en particular con aquellas cuya misión es formar la identidad personal de los niños que están desarrollándose para convertirse en miembros de la sociedad.

Las distintas sociedades se asemejan en distintos grados a este tipo básico. Así, las sociedades arcaicas son las que más se aproximan a él. Las complejas culturas superiores de la antigüedad se encuentran ligeramente más alejadas de él, aunque algunas características esenciales de dicho tipo básico pueden encontrarse incluso en las sociedades premodernas de los tiempos modernos. Al igual que en todas las demás sociedades, en ellas se presentan muchos problemas de organización y sus miembros afrontan todos los desafíos de vida que podamos imaginar: en sus relaciones con la naturaleza, el trabajo, el poder, la vida y la muerte. Naturalmente, al individuo también se le plantean cuestiones de sentido. Pero estas sociedades comparativamente estables, y a menudo incluso estáticas, transmiten un orden de sentido que muestra un alto grado de coherencia a través de procesos congruentes de socialización y de institucionalización de la acción. Estos procesos se localizan en comunidades de

vida, relacionadas por el sentido, y en diversos espacios sociales. Este tipo básico puede simplificarse como un tipo ideal; con todo, las crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas, y su generalización, incluso no tienen cabida en aquellas sociedades cuyas estructuras sólo se aproximan a este tipo ideal.

La situación es distinta en sociedades donde los valores compartidos y de aplicación general dejan de ser válidos para todos y ya no están estructuralmente asegurados, así como donde dichos valores no penetran con igual intensidad en todas las esferas de la vida ni logran armonizarlas. Ésta es la condición básica para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas. Al formular este tipo básico de sociedad «propensa a las crisis» pasaremos por alto, una vez más, muchos detalles en aras de identificar, de manera simplificada, sus características estructurales.

En estas sociedades puede existir un sistema de valores heredado de la tradición, como una reserva de sentido que se remonta a períodos pretéritos. Ese sistema de valores es objetivado en el acervo social de conocimiento, y aquí y allá sigue siendo administrado por instituciones especializadas (religiosas). Incluso puede haber más de un conjunto de valores que han sido «importados» desde las reservas del museo imaginario de sentidos. No es nuestra intención abordar por el momento la cuestión del así llamado pluralismo, por lo que descartaremos la posibilidad de que puedan coexistir múltiples sistemas de valores. Una sociedad puede incluso ser «propensa a las crisis» si contiene un solo sistema de valores, en la acepción cabal

del término, un sistema único que conste de elementos de sentido (desde esquemas de experiencia y acción hasta categorías generales de conducta de vida) y que incluya todas las esferas de la vida dispuestas en forma escalonada hacia valores supraordinales.

Incluso en estas sociedades, un sistema de valores podría estar a la vez presente y ausente. En estas sociedades, las «grandes» instituciones (económicas, políticas y religiosas) se han separado del sistema de valores supraordinales y determinan la acción del individuo en el área funcional que ellas administran. Las instituciones políticas y económicas hacen obligatorio el sentido objetivo, racional respecto a fines (*zweckrationalen*) de los esquemas de acción en las áreas que están bajo su responsabilidad. «Como una función complementaria», por así decirlo, las instituciones religiosas «ofrecen» categorías racionales de valor (*wertrationale*) para la conducta de vida. Es más, utilizamos el término «ofrecen» en el caso supuesto de que la sociedad contenga sólo un orden de sentido que se orienta hacia valores supraordinales y no múltiples sistemas en competencia. Porque aun en este caso las instituciones religiosas transmiten las categorías de orden superior capaces de comunicar sentido a toda la conducta de vida; pero, incluso en la ausencia de competencia de otros sistemas de valores, estas categorías pueden no ser vinculantes ni impuestas a la población. En términos generales, las instituciones de este tipo de sociedad han dejado de aplicar en la vida práctica una reserva organizada de sentido y valores de una manera sistemática y vinculante.

Una sociedad es absolutamente inconcebible sin valores comunes e interpretaciones compartidas de la realidad. ¿Cuál es la naturaleza de los valores en este tipo de sociedad, que obviamente tiende hacia la modernidad, y dónde pueden encontrarse éstos? Ciertamente es que los esquemas de acción institucionalizados en las diferentes esferas funcionales poseen un sentido obligatorio y objetivo para aquellos que actúan en ellas. En la organización de la acción dentro de una sola esfera existe, desde luego, una comunidad de sentido. Ello, sin embargo, no es gran cosa en términos de concordancias. El sentido objetivo de los esquemas de acción institucionalizados está allí orientado instrumentalmente hacia la función del área. Aparte de su aspecto, que puede generalizarse como instrumentalmente racional, este esquema de acción institucionalizado no puede ser transferido a distintos ámbitos y ciertamente no puede ser integrado en esquemas de sentido supraordinales. El sentido objetivo de la acción no puede en sí ser incorporado a categorías que se refieren al sujeto y, simultáneamente, ser orientado hacia un sistema de valores supraordinales. Sólo las instituciones religiosas y «cuasi» religiosas transmiten categorías de sentido con esa pretensión de generalidad. Sin embargo, esa pretensión es impugnada por el sentido objetivo de los esquemas de acción de las demás instituciones «grandes». Estos sentidos orientan la acción del individuo en la mayoría de las áreas de la vida cotidiana, independientemente de si concuerdan o no con los sentidos supraordinales de los esquemas de vida que comunican, por ejemplo, las instituciones religiosas. La integración de nuestra propia vida en un siste-

ma de valores supraordinales puede materializarse sólo en una esfera no invadida por las demás instituciones «grandes», en un ámbito definido socialmente como el «espacio privado».

Una mínima proporción de los sentidos compartidos en una sociedad se encuentra contenida en la aceptación unánime de la idea del «funcionamiento de las funciones», es decir, de la idea de que en cada área de acción la conducta debería dirigirse hacia necesidades instrumentalmente racionales. Y este mínimo grado de consenso está garantizado por la aceptación general de que en las reservas privadas de la existencia individual y de las comunidades de vida es posible aspirar a sentidos de vida independientes, distintos de aquellos de otros individuos y grupos. Ahora bien, dicho nivel mínimo puede ser excedido incluso en este tipo de sociedades. En primer lugar, resulta notable que las «grandes» instituciones asocien sus sentidos específicos —más allá de la racionalidad de la organización de la acción al interior de ellas— a valores generales, como por ejemplo «el interés general». Y al excederse de esta manera el nivel mínimo podrían cumplirse, sobre todo, objetivos que han sido legitimados, mientras se mantienen intactos los esquemas de acción. Es más, los individuos y las comunidades de sentido podrían intentar dirigir su acción, incluso dentro de una esfera administrada por una institución «grande», hacia «valores» supraordinales que van más allá de su sentido objetivo e instrumentalmente racional. No obstante, lo anterior sólo puede ocurrir en conflicto con la racionalidad instrumental específica.

Los intentos de las instituciones por conectarse a valores supraordinales para fines de legitimación podrían producir sólo fórmulas insulsas, quedando así limitada al ámbito privado la conducta de vida orientada hacia valores. Lo anterior contribuiría a crear las condiciones para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas. Sin embargo, al mismo tiempo se crearían las precondiciones para algo más: específicamente, para la coexistencia de distintos sistemas de valores, y fragmentos de dichos sistemas, en una misma sociedad, y por ende para la existencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes. El estado que resulta de estas precondiciones puede denominarse pluralismo. Si a su vez éste se transforma en un valor supraordinal para una sociedad, podemos hablar de pluralismo moderno.

CAPÍTULO 3

MODERNIDAD Y CRISIS DE SENTIDO

Si se definiera el pluralismo como un estado en el que en una misma sociedad coexisten personas que viven sus vidas de diferentes maneras, no estaríamos frente a un fenómeno específicamente moderno. Uno podría detectar una u otra variante de pluralismo en casi todas las sociedades, excepto en las arcaicas. La India de la antigüedad se caracterizó por un pluralismo de castas, que persiste actualmente en esa nación, y la Europa medieval por un pluralismo de estamentos. Pero en estos ejemplos las distintas formas de vida aún estaban vinculadas a un sistema de valores común y la interacción de las comunidades de vida seguía siendo limitada y se mantenía estrictamente regulada. Incluso si definiéramos el pluralismo como un estado en que es posible encontrar diversas formas de vida dentro de una sociedad, sin que éstas se remitan a un sistema de valores común, seríamos capaces de encontrar ejemplos, como el Imperio romano, que en términos económicos y políticos fue una sola sociedad. Sin embargo, incluso en este caso, la interacción de los distintos grupos y personas —mientras no estuvieran separados regionalmente— estaba regulada de tal

manera que las diferentes reservas de sentido supraordinales se encontraban desligadas de los esquemas de acción institucionalizados que corresponden a las esferas funcionales. Así pues, los diversos grupos podían interactuar dentro de las esferas de acción instrumentalmente racionales y, al mismo tiempo, seguir vinculados a sus propios sistemas de valores. Por ejemplo, las relaciones entre judíos y no judíos eran reguladas por la llamada «barrera del precepto».

Si esas regulaciones dejan de aplicarse o ya no pueden ponerse en práctica, entonces se crea una nueva situación que incide de manera importante en el estatus de los sistemas de valores y de las cosmovisiones que se dan por supuestos. Los grupos y comunidades de vida de carácter étnico, religioso y de otros tipos, divididos según distintas reservas de sentido, ya no se encuentran separados espacialmente (como, por ejemplo, en regiones de una ciudad, o de un Estado, o en barrios o guetos de una ciudad), ni tampoco interactúan sólo en un terreno neutral mediante secuencias de acción estrictamente separadas en esferas funcionales institucionalizadas. Los encuentros o, en determinadas circunstancias, los conflictos entre distintos sistemas de valores y cosmovisiones se hacen inevitables.

Ya antes hubo otras aproximaciones a este estado de cosas, por ejemplo en el mundo helénico. Esta forma de pluralismo no está necesariamente ligada a la propagación de crisis de sentido, aunque particularmente en el mundo helénico se observaron algunos indicios de esto. Esta forma de pluralismo ha alcanzado su pleno desa-

rollo sólo en las sociedades modernas. Aquí, los principales aspectos estructurales de este pluralismo han sido elevados a la categoría de valor «ilustrado», que prevalece sobre los diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí. De este modo, por ejemplo, la tolerancia es considerada como la virtud «ilustrada» por excelencia, ya que sólo gracias a ella los individuos y las comunidades pueden vivir unos junto a otros, establecer relaciones mutuas y, al mismo tiempo, orientar su existencia hacia valores diferentes. Esta forma moderna de pluralismo constituye, no obstante, la condición básica para la proliferación de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido. La pregunta acerca de si el pluralismo moderno conduce necesariamente a estas crisis admite varias respuestas. Sin embargo, se podría afirmar con certeza que en países industriales altamente desarrollados —esto es, aquellos donde la modernización ha llegado más lejos y donde la forma moderna de pluralismo se ha desarrollado plenamente— los sistemas de valores y las reservas de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad. El individuo crece en un mundo en el que no existen valores comunes que determinen la acción en las distintas esferas de la vida, y en el que tampoco existe una realidad única idéntica para todos. Aunque el individuo crece en una comunidad de vida que lo incorpora en un sistema de sentido supraordinal, no cabe suponer que éste sea el sistema de sentido de sus contemporáneos (*Mitmenschen*). Esas otras personas pueden haber sido moldeadas por sistemas de sentido completamente distintos dentro

de las comunidades de vida en que crecieron. En Europa, los sistemas globales de interpretación compartidos ya se encontraban debilitados en la fase temprana de la modernización. La historia de las ideologías totalitarias durante los últimos cien años ha demostrado que nada, ni siquiera una regresión radical, puede restaurar en forma permanente esos esquemas interpretativos o transformarlos en la característica estructural de una sociedad moderna. Dicho sea de paso, también cabría preguntarse si las tentativas fundamentalistas en los países del llamado Tercer Mundo llegarán a tener éxito, sin importar la intensidad con que se defiendan hoy día reservas de sentido omnicomprendivas y universalmente vinculantes.

Se ha observado que tales condiciones promueven la expansión de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido. Pero mientras algunas condiciones aceleran esas crisis, otras las impiden. Los pálidos valores supraordinales del pluralismo moderno no tienen esa capacidad. Pueden tener otros efectos útiles, por cuanto fomentan la coexistencia pacífica entre diferentes formas de vida y sistemas de valores. Aun así, no sirven para contrarrestar en forma directa la propagación de las crisis de sentido. Dichos valores le dicen al individuo cómo comportarse frente a otras personas y otros grupos que tienen distintas visiones de la vida. Sin embargo, no nos dicen cómo deberíamos conducir nuestra vida cuando comienza a temblar el carácter incuestionado del orden tradicional. Esto puede lograrse por diferentes caminos. A medida que decrece el grado de condicionamiento socialmente

valido de interpretaciones compartidas de la realidad, distintas comunidades de vida pueden desarrollarse en forma progresiva hasta transformarse en comunidades de sentido cuasi autónomas. Mientras estas comunidades demuestren ser relativamente estables, podrán resguardar a sus miembros de posibles crisis de sentido. La estabilidad es particularmente importante para la función que desempeñan esas comunidades de vida en la formación coherente de la identidad personal de los niños, que de este modo pueden ser protegidos de potenciales crisis subjetivas de sentido. Las comunidades de vida concretas, como comunidades cuasi autónomas de sentido y comunidades más estables y «puras», que incluyen a comunidades de convicción (*Gesinnungsgemeinschaften*), contrarrestan la propagación pandémica de las crisis de sentido. Sin embargo, ellas no pueden trascender las precondiciones, ancladas estructuralmente en la sociedad moderna, que promueven la expansión de las crisis de sentido. Además, para recalcar este punto, pueden desencadenarse crisis de sentido intersubjetivas en aquellas comunidades de vida donde hay una gran discrepancia entre la comunidad de sentido que se esperaba alcanzar y la que se alcanza realmente.

La relación dialéctica entre la pérdida de sentido y la nueva creación de sentido, o entre la erosión de sentido y su reconstitución, puede observarse más claramente en el caso de la religión. Se trata, de todos modos, de la forma más importante de un patrón global de experiencias y valores, estructurado sistemáticamente y con gran riqueza de sentido. Durante la mayor parte de la historia

humana era imposible concebir una sociedad sin una religión única que abarcara todo y a todos. Los dioses de mis antepasados eran naturalmente mis propios dioses; mis dioses eran ciertamente también los dioses de todos los miembros de mi tribu o de mi pueblo. La mayoría de las sociedades arcaicas tenían esas características, como también, por largo tiempo, las culturas avanzadas en las que había muchas instituciones sociales diferenciadas. En consecuencia, esa unidad entre el individuo, su sociedad y los dioses, que encarnaban la autoridad suprema en el orden de valores, se vio debilitada en diversos lugares y de distintas maneras por cismas religiosos. Esto ocurrió mucho antes del comienzo de la modernidad, como por ejemplo en el éxodo de Israel desde el orden simbólico unificado del Oriente Medio; o incluso más radicalmente en la separación del cristianismo del orden simbólico de la antigüedad clásica. Tras estos cismas hubo reiterados intentos por restaurar sobre una nueva base un sistema de sentido supraordinal, quizás con un alcance más restringido («subcultura» en lugar de cultura) —como en la unidad de la tribu de Israel con su Dios, o en la constante búsqueda de unidad de la Iglesia cristiana.

En la Europa del medievo, con el concepto de cristiandad, se procuró congregar y mantener a todas las personas dentro de cierto espacio de poder bajo un sistema de sentido único, común y supraordinal. Sabemos que ese intento nunca llegó a tener completo éxito. En el interior de la cristiandad, las minorías conservaron sus sistemas simbólicos especiales: judíos, herejes, cultos derivados de un pasado pagano. En ocasiones la uni-

dad simbólica de la cristiandad fue interrumpida desde el exterior (el islam) o desde el interior (ortodoxia griega, albigenses), y fue debilitada aun más severamente por la Reforma. Las consecuencias de esta conmoción no fueron intencionales, ya que los reformistas pretendían restaurar y conservar un cristianismo unificado sobre una nueva base. El cisma de la Iglesia frustró esta aspiración a nivel europeo. Conjuntamente con la Iglesia ortodoxa emergieron dos nuevos «cristianismos», uno católico y el otro protestante. La fórmula con la que se puso fin a las guerras religiosas en Europa Central —*cuius regio, eius religio*— sentó las bases para una tentativa destinada a restaurar la unidad simbólica al menos al interior de pequeños espacios de autoridad. Sin embargo, debido a la irrupción de la modernización, incluso esta solución territorial sólo tuvo corta vida. La industrialización, la urbanización, la migración y las comunicaciones masivas no podían dividirse nítidamente en vertientes católicas y protestantes. Hoy, en Europa Central, los católicos y los protestantes (y con creciente frecuencia los miembros de numerosos credos, aparte de un número cada vez mayor de personas sin religión) topan unos con otros y se mezclan entre sí, por ejemplo, a través del matrimonio.

De este modo, el concepto de regio en la fórmula de la Paz de Westfalia pierde su sentido espacial. La regio se convierte en la esfera de comunicación para una comunidad de sentido y convicción, que habitualmente no está limitada a un área en particular. Se es católico al pertenecer a una comunidad religiosa católica y al participar

en otras instituciones católicas, aun si nuestros vecinos son protestantes. Estas subculturas, que por lo general son comunidades de convicción voluntarias, ya no ofrecen la seguridad de las antiguas comunidades de vida y sentido que estaban insertas en órdenes sociales de valores y sentido. No obstante, por medio de diversas formas de comunicación y de relaciones sociales, ellas pueden librar al individuo de crisis de sentido inmanejables. Si no adoptan una actitud radicalmente contraria a la sociedad y son al menos toleradas por ésta, ellas actúan, por así decirlo, colectivamente para contener la expansión de las crisis de sentido en la sociedad. Los gobernantes ilustrados tuvieron la suficiente sabiduría para reconocer esta realidad y permitieron que sus súbditos «buscaran la felicidad donde ellos creyeran que podían alcanzarla». La esperanza de que los católicos pudieran ser leales a la corona prusiana estaba bien fundada.

Lo que se ha dicho acerca de la religión es aplicable, *mutatis mutandis*, a otros órdenes de sentido globales. A causa de la modernización ha resultado más difícil, si no absolutamente imposible, imponer de un modo monopólico sistemas localizados de sentido y valores a sociedades completas. Al mismo tiempo, la modernización ha dado cabida a la formación de comunidades de convicción que trascienden el espacio (por ejemplo, mediante ideologías globales), y a partir de estas reservas de sentido podrían derivarse los sentidos compartidos de comunidades más pequeñas. A pesar de esta posibilidad, el desarrollo global genera sobre todo un alto grado de inseguridad, tanto en la orientación de las acciones individuales como de la vida entera.

Sin embargo, sería engañoso basarse solamente en las consideraciones anteriores para concluir que las sociedades modernas sufren crisis globales de sentido. Aún existen personas que incluso en estas condiciones son capaces de establecer una relación dotada de sentido entre las experiencias de su propia vida y las diversas posibilidades interpretativas que se les ofrecen, y que por tanto pueden conducir sus vidas de una manera en que ésta tenga relativo sentido. Es más, hay instituciones, subculturas y comunidades de convicción que transmiten valores trascendentes y reservas de sentido, y que los integran y sustentan en relaciones sociales y comunidades de vida concretas. El éxito de la sociedad moderna se debe, aparte de estas «islas de sentido», a la *legalización* de las normas de la vida social y su «moral anticuada», como también a la moralización formal de ciertas esferas de acción más o menos profesionalizadas. El término legalización se refiere a que el sistema funcional es regulado por normas abstractas, establecidas por escrito y aplicables a todos los miembros de una sociedad. La moralización corresponde a un intento por resolver problemas éticos concretos que se presentan en esferas de acción individuales. Por ejemplo, en Estados Unidos han surgido disciplinas académicas como la «ética médica» o la «ética comercial». La legalización ignora los diversos sistemas de valores de aquellos que resultan afectados. Por otro lado, la moralización de las esferas profesionales prescinde de un orden de sentido global. Tanto la legalización como la moralización crean las condiciones conforme a las cuales la gente maneja su vida cotidiana sin una moral compartida y global.

Una sociedad con estas características puede compararse con un código de circulación. Nos detenemos ante la luz roja y seguimos avanzando cuando se enciende la verde; y el mantenimiento de estas reglas beneficia a todos los conductores y transeúntes. Así pues, normalmente podemos confiar en que la gente acatará el código sin que sea necesario legitimarlas en elevados términos morales. Si son infringidas podemos hacer entrar en razón a aquellos que han contravenido el «código de circulación» mediante la aplicación de leyes o normas no estatales mantenidas por asociaciones gremiales o médicas. Es característico de las sociedades democráticas que los grupos con intereses opuestos procuren que el «código de circulación» que es más importante para ellos sea legalizado por el Estado. Obviamente la analogía es sólo parcial: el «código de circulación» puede referirse únicamente a los aspectos prácticos de esferas individuales de la vida social. E incluso en ese caso ha de emplearse una retórica moralizadora orientada hacia valores. En particular, si los grupos que se interesan por un determinado conjunto de reglas desean utilizar el proceso democrático para legalizarlo, entonces deberían tratar de hacerlo teniendo en cuenta valores aplicables a toda la sociedad —no importando el grado de vaguedad con que puedan formularse.

Más allá de la influencia del sistema jurídico y de la «ética» de una esfera en particular, los individuos deciden por sí mismos. Los sistemas éticos —sin mencionar las normas que regulan la conducta en la vida profesional o en el ámbito público— son de poca utilidad cuando se

trata de superar crisis de sentido y conflictos en la vida personal. Ahora bien, incluso si ignoramos el hecho de que la analogía con las reglas del tránsito es incompleta, ella, en todo caso, sólo es válida para el «caso normal». ¿Qué significa esto? Significa que la analogía supone la existencia de una sociedad que ha alcanzado un alto grado de prosperidad económica, sobre la que no se cierne ninguna amenaza inmediata desde el exterior y en la que las relaciones entre los diversos grupos se han negociado de manera relativamente pacífica. El que esa «normalidad» sea siempre frágil es una de las experiencias tristes de este siglo. Si las condiciones son «anormales», y en especial si se exige a los individuos que pospongan sus intereses personales en aras de los de la sociedad en general, entonces las «reglas del tránsito» ya no bastan. En tal situación, la existencia de una moral omnicomprendensiva —independientemente de cuál sea su fundamento— se transforma en un imperativo social.

Lo que acabamos de sostener se inspira en una tradición de la teoría sociológica que puede remontarse principalmente a Émile Durkheim y a la escuela francesa fundada por él. Sin embargo, nuestra postura rechaza uno de los supuestos básicos de esa tradición. Durkheim estimaba que ninguna sociedad puede sobrevivir sin una moral global; él denominó «religión» a ese orden moral-simbólico de carácter global. Discrepamos con Durkheim en cuanto a que no consideramos que esto sea imprescindible en el «caso normal». El diálogo con Durkheim requiere que definamos con mayor precisión ese «caso normal». Durkheim se dedicó a estudiar el fenómeno del sacrificio por-

que pensaba que la disposición a sacrificar el interés propio y, en un caso extremo, la propia vida por el conjunto de la sociedad, era una característica que determinaba la capacidad de ésta para sobrevivir. La hipótesis de Durkheim se aplica a una sociedad que está expuesta a una amenaza existencial. Pero esa amenaza es precisamente la que está ausente en el «caso normal». Quienes toman parte en el tránsito deben acatar las reglas por su propio bien; no se presume la existencia de una disposición al sacrificio. A causa de la modernización, la ocurrencia de esos «casos normales» es mucho más probable que en períodos anteriores: la modernización trae aparejado el crecimiento económico, el cual se asocia tradicionalmente a una relativa estabilidad política. Los ciudadanos se sienten menos tentados a cuestionar la legitimidad de un orden cuando su supervivencia se ve asegurada por la prosperidad material. Sin embargo, es preciso recalcar que sería un grave error pensar que este estado de cosas podría considerarse una situación segura e irreversible.

El debilitamiento e incluso el colapso de un orden omnicompreensivo de sentido, tras el advenimiento de la modernidad, no es ni con mucho un tema novedoso. La Ilustración y los movimientos posteriores acogieron este proceso como el preludio de la creación de un nuevo orden basado en la libertad y la razón. Los tradicionalistas franceses y otros pensadores conservadores han denunciado que este mismo proceso no es más que decadencia y declinación. Independientemente de si la modernidad y sus consecuencias son acogidas o rechazadas, existe un consenso generalizado en cuanto a éstos hechos. Nos pa-

rece que ese consenso, pese a no ser del todo infundado, en realidad simplifica demasiado una situación compleja. No sólo entre los expertos, sino además en la opinión basada en el sentido común, hay amplio acuerdo acerca de la causa, tal vez la principal causa, de este resquebrajamiento del orden global de sentido: el repliegue de la religión. Aquí la religión no es considerada en la acepción más amplia utilizada por Durkheim, es decir, como cualquier cosmovisión y orden de sentido global, sino más bien en una acepción más restringida y convencional: la religión como creencia en Dios, en otro mundo, en la salvación y en el más allá. En lo referente al mundo occidental moderno, lo anterior implica que el origen de la crisis moderna de sentido se encuentra en la declinación del cristianismo.

Esa interpretación, no muy original, fue aceptada como un hecho y acogida por filósofos e intelectuales progresistas, y lamentada por la casi totalidad de los ideólogos conservadores. Expresada en términos simples, la tesis básica de ese argumento —establecida sólidamente en la sociología de la religión como la «teoría de la secularización»— es la de que la modernidad conduce en forma inevitable a la secularización, entendida ésta como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y como la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente. Emerge así una especie históricamente novedosa: «la persona moderna», que cree que puede manejarse en su vida personal y en la existencia social prescindiendo de la religión.

La confrontación con esta «persona moderna» se ha transformado en un importante tópico para generaciones enteras de teólogos cristianos y en un aspecto central del programa de las Iglesias cristianas en los países occidentales. Para respaldar esta tesis, asimismo, es posible desplegar una serie de argumentos. Los datos históricos sugieren que al menos desde el siglo XVIII la influencia social de las iglesias ha declinado, por lo menos en Europa Occidental, y que importantes instituciones (por ejemplo, los sistemas educacionales) se han liberado de sus antiguos lazos religiosos. Además, el término «persona moderna» no está completamente divorciado de la realidad. Es probable que un número considerable de personas se las arreglen para vivir sin profesar o practicar una fe religiosa (en la acepción definida anteriormente). Lo que sí resulta cuestionable es afirmar que este tipo de existencia secular constituye una absoluta novedad. Probablemente siempre ha habido personas que han encontrado su felicidad en este mundo prescindiendo de las Iglesias —antes y después de que éstas surgieran—. Pero incluso si hacemos caso omiso de tal circunstancia, la ecuación entre modernidad y secularización debe ser considerada con escepticismo. Si la tesis de la secularización es válida en cualquier parte, entonces debería aplicarse en Europa Occidental. (E incluso en este caso sería necesario preguntarse si el repliegue institucional de las Iglesias puede equipararse con la regresión de las interpretaciones religiosas en la conciencia.) Los observadores del panorama religioso europeo (incluido uno de los autores de este estudio)

han sostenido durante largo tiempo que la desclericalización no debería confundirse con la pérdida de religiosidad. Sea como fuere, la tesis convencional de la secularización pierde rápidamente credibilidad tan pronto como nos alejamos de Europa Occidental.

Una circunstancia que debilita particularmente esa teoría es la situación de la religión en los Estados Unidos. La sociedad norteamericana difícilmente puede ser descrita como no moderna. No obstante, la religión exhibe allí una fuerte presencia y vitalidad, tanto a nivel institucional como en la conciencia y en la conducta de vida de millones de personas. Hay pocos indicios de que tal situación esté cambiando en la dirección sugerida por la tesis de la secularización. Fuera de Europa y de Norteamérica, esa afirmación carece de todo sentido. El llamado Tercer Mundo se ha visto de hecho estremecido por la arremetida de movimientos religiosos. El renacimiento islámico ha concitado singular atención, pero no es el único caso ni mucho menos.

A nivel mundial podemos seguir el rastro de la exitosa historia del protestantismo evangélico, el capítulo más impresionante de lo que es el movimiento evangélico. Esta nueva forma de protestantismo se está propagando velozmente en amplias zonas del este y del sudeste asiático, en el continente africano al sur del Sahara y, lo que resulta más sorprendente, en todos los países de Latinoamérica. A menudo los estratos de la sociedad más beneficiados por la modernización son precisamente los más susceptibles al entusiasmo religioso. Los militantes de los movimientos religiosos de masas pueden

encontrarse hoy en las nuevas ciudades del Tercer Mundo, no en las aldeas tradicionales. Los cuadros dirigentes de estos movimientos suelen estar integrados por personas educadas en universidades modernas.

En pocas palabras: el modelo europeo de modernidad secularizada sólo tiene un valor de exportación limitado. El factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno. La modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización. Las causas estructurales de este hecho son ampliamente conocidas: el crecimiento demográfico, la migración y, como fenómeno asociado, la urbanización; la pluralización, en el sentido físico y demográfico; la economía de mercado y la industrialización que agrupan al azar a personas de los tipos más disímiles y las obligan a interrelacionarse en forma razonablemente pacífica; el imperio del derecho y la democracia, que proporcionan garantías institucionales para esta coexistencia pacífica. Los medios de comunicación masiva exhiben de manera constante y enfática una pluralidad de formas de vida y de pensamiento: tanto por medio de material impreso, al que la población tiene fácil acceso debido a la escolaridad obligatoria, como por los medios de difusión electrónicos más modernos. Si las interacciones que dicha pluralización permite establecer no están limitadas por «barreras» de ningún tipo, este pluralismo cobra plena efectividad, trayendo aparejada una de sus consecuencias: las crisis «estructurales» de sentido.

Ya se mencionó la «barrera del precepto». El judaísmo rabínico erigió esta barrera para diferenciar a los judíos practicantes de su entorno profano. Esa «barrera» fue la que posibilitó la supervivencia de la comunidad judía a lo largo de muchos siglos al interior de una sociedad cristiana o islámica, en su mayoría hostil. Se podría afirmar, asimismo, que la «barrera del precepto» protegió del pluralismo a quienes vivían en el interior de la comunidad judía. Esta protección se derrumbó con la emancipación de los judíos en las sociedades occidentales y los afectados, por consiguiente, quedaron particularmente expuestos a experimentar crisis de sentido. No es una mera casualidad que los pensadores y escritores judíos modernos se hayan dedicado con particular intensidad a analizar dichas crisis de sentido. A la inversa, podemos afirmar que cualquier grupo que desee protegerse de las consecuencias del pluralismo debe levantar su propia «barrera del precepto». Como se mencionó antes, en el curso de la historia ha habido casos de pluralismo, por ejemplo en las grandes ciudades de fines de la antigüedad, y algunas veces, probablemente, a lo largo de las rutas comerciales y en los centros urbanos de Asia. Los modernos procesos de pluralización se distinguen de sus predecesores no sólo por su enorme alcance (afectan a círculos mucho más amplios), sino además por su celeridad: mientras sus repercusiones se extienden en forma progresiva a «nuevos» países, no permanecen estáticos; en sociedades que ya se encuentran altamente modernizadas su influencia crece de manera acelerada.

El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación.

Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son «descanonizados». La consiguiente desorientación del individuo y de grupos enteros ha sido durante años el principal objeto de la crítica social y cultural. Se han propuesto categorías tales como «alienación» y «anomia» para caracterizar la dificultad que experimenta la gente en su intento por encontrar su camino en el mundo moderno. La debilidad de esos repetidos conceptos no radica en el hecho de que exacerban las crisis de sentido, sino en no percibir la capacidad que tienen los individuos y las distintas comunidades de vida y de sentido para preservar sus propios valores e interpretaciones. La filosofía existencial, desde Kierkegaard hasta Sartre, ha desarrollado el concepto más impresionante del ser humano alienado. Otras versiones pueden encontrarse a través de la literatura occidental de este siglo (sólo basta mencionar a Kafka). Con todo, resulta indudable que esta imagen de la humanidad sólo puede aplicarse a una pequeña parte de la población en las sociedades modernas (si bien en algunos aspectos esa parte puede ser importante). La mayoría de los individuos en estas sociedades no deambulan de un lugar a otro como los personajes de una novela de Kafka. No están asediados por el temor, ni sienten la tentación de dar desesperados «saltos de fe», ni tampoco se consideran «condenados a la libertad». De una u otra forma, con o sin religión, ellos salen adelante en su vida. Es importante comprender cómo manejan esta situación. Pero antes de que intentemos ahondar en este tema, deseamos replantear nuestra afirmación de que el pluralismo es la causa de la crisis de sentido en la modernidad. Debemos

analizar con mayor detalle la importancia lógico-social, como algo que se da por supuesto, que tienen el sentido y el conocimiento, desde el punto de vista de la reserva de sentido y del proceso mediante el cual se pierde dicho sentido.

CAPÍTULO 4

LA PÉRDIDA DE LO DADO POR SUPUESTO

Si las comunidades de vida y de sentido realmente se solapan en el grado exigido por las expectativas sociales, entonces la vida social y la existencia (*Dasein*) del individuo suelen seguir su curso casi dadas por supuesto. Lo anterior no significa necesariamente que los individuos no tengan problemas de vida o que estén conformes con su destino. Con todo, al menos «saben» algo acerca del mundo, cómo comportarse en él, qué es lo que razonablemente puede esperarse, y por último, pero no por eso menos importante, saben quiénes son. Por ejemplo, se supone que el rol de esclavo nunca fue agradable. Sin embargo, por ingrato que pueda haber sido, los individuos que lo desempeñaron vivían en un mundo estable y claramente reconocible en el que podían orientar su conducta, sus expectativas y su identidad con cierto grado de confianza. No estaban obligados a redefinir diariamente el sentido de su existencia. Esta inequívoca definición de la existencia en el mundo era compartida por los esclavos y sus amos, aunque cabe suponer que estos últimos se sentían más conformes con su vida que aquéllos. Ni el esclavo ni su dueño estaban,

como diría Sartre, «condenados ser libres». (La posibilidad de que los esclavos se rebelasen o de que sus dueños abandonasen su propiedad para transformarse en monjes no nos interesa ahora, aparte de que esos casos fueron poco comunes.)

El pluralismo moderno socava ese «conocimiento» dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada. Por tanto, a los individuos les asalta a menudo la duda de si acaso no deberían haber vivido su vida de una manera absolutamente distinta a como lo han hecho hasta ahora. Este fenómeno se experimenta, por un lado, como una gran liberación, como la apertura de nuevos horizontes y posibilidades de vida que nos conduce a traspasar los límites del modo de existencia antiguo, incuestionado. Por otro lado, el mismo proceso suele ser experimentado (generalmente por las mismas personas) como algo opresivo: como una presión sobre los individuos para que una y otra vez busquen un sentido a los aspectos nuevos y desconocidos de sus realidades. Hay quienes soportan esta presión; hay otros que incluso parecen disfrutarla. Son los que podríamos llamar virtuosos del pluralismo. Pero la mayoría de la gente se siente insegura y perdida en un mundo confuso, lleno de posibilidades de interpretación, algunas de las cuales están vinculadas con modos de vida alternativos.

Los conceptos desarrollados por Arnold Gehlen en su teoría de las instituciones nos ayudan a comprender esta situación ambivalente. Ya nos hemos referido a este cuerpo teórico en la sección preliminar, cuando aludimos a la importancia que tienen las instituciones para la orientación de los seres humanos en la realidad. Las instituciones han sido concebidas para liberar a los individuos de la necesidad de reinventar el mundo y reorientarse diariamente en él. Las instituciones crean «programas» para el manejo de la interacción social y para la «ejecución» de un *curriculum vitae* determinado. Proporcionan modelos probados a los que la gente puede recurrir para orientar su conducta. Al poner en práctica estos modos de comportamiento «prescritos», el individuo aprende a cumplir con las expectativas asociadas a ciertos roles: por ejemplo, los de esposo, padre, empleado, contribuyente, conductor de automóvil, consumidor. Si las instituciones están funcionando en forma razonablemente normal, entonces los individuos cumplen los roles que les son asignados por la sociedad en forma de esquemas de acción institucionalizados y viven su vida de acuerdo con currículos asegurados institucionalmente, moldeados socialmente y que gozan de una aceptación generalizada e incondicional.

En sus repercusiones, las instituciones son sustitutos de los instintos: permiten la acción sin que haya necesidad de considerar todas las alternativas. Muchas interacciones sociales de importancia social tienen lugar en forma casi automática. Cada vez que los esclavos reciben una orden de su amo no necesitan considerar la al-

ternativa de obedecer o no. Tampoco el amo se detiene a pensar si tiene el derecho o no de dar órdenes a sus esclavos. Ni los esclavos ni sus dueños se interrogan sobre sus propias acciones o las de la otra parte; comúnmente, actúan de manera irreflexiva. Al conectar la teoría de las instituciones de Gehlen con la psicología social de George Herbert Mead (a quien también debe darse crédito en la discusión anterior sobre la formación de la identidad personal), podemos afirmar además que las conciencias individuales «internalizan» los «programas» institucionales y que éstos, a su vez, encauzan las acciones del individuo, no como algo ajeno sino como sentidos propios del individuo. Los «programas» son internalizados mediante procesos múltiples: primero en la «socialización primaria», en la cual se sientan las bases para la formación de la identidad personal; después en la «socialización secundaria», que dirige al individuo hacia los roles de la realidad social y, principalmente, del mundo laboral.

Las estructuras de la sociedad se transforman en estructuras de la conciencia. El esclavo y el amo no sólo se comportan en conformidad con sus roles, sino que la manera en que piensan, sienten y se conciben a sí mismos se ciñe a la conducta propia de su rol. El mundo subjetivo del individuo no tiene por qué coincidir de manera total con la realidad socialmente objetivada, ya que eso es imposible. En el proceso de socialización existen, si no grietas reales, al menos pequeñas fisuras. En la formación de la personalidad puede haber a lo sumo una aproximación a la plena concordancia de sen-

tido. En la mayoría de las sociedades, una transición fluida desde la socialización primaria hacia la secundaria constituye la excepción y no la regla. El individuo tiene impulsos idiosincrásicos y se atreve a trasladar sus sueños a la vida cotidiana, a buscar aventuras fuera de los programas de la sociedad. No obstante, incluso en un caso así podríamos hablar de «normalidad». Los alejamientos respecto de los programas institucionales y las discrepancias con los depósitos de sentido de la sociedad (y reservas de sentido) son relativamente escasos y permanecen circunscritos al individuo; lo cual significa que ellos no forman parte de procesos comunicativos y que la «censura» opera incluso en el nivel más bajo de objetivación y comunicación de pensamientos «peligrosos». Si la «censura» no es capaz de contener los desvíos en la vida interior del individuo, entonces se aplican programas institucionales especiales para tratar al que se ha apartado, en los que se advierte un aspecto externo y otro interno. En el ámbito externo, la gama de tratamientos se extiende desde la eliminación física de aquellos que se han desviado del camino correcto hasta el cuidado espiritual y afectuoso de las «ovejas descarriadas». De una u otra manera, es preciso que la conducta se vuelva inofensiva: inofensiva para la ejecución del programa. Debe eliminarse el obstáculo que impide el funcionamiento continuo de la maquinaria. El aspecto interno de este proceso de control social lo constituye el intento por poner término al pensamiento anómalo y restaurar la anterior aceptación «maquinal» de la normalidad.

Las instituciones derivan su poder del mantenimiento de una validez dada por supuesto. La integridad de una institución pelagra desde el momento en que las personas que viven en su interior o próximas a ella comienzan a considerar roles institucionales, esquemas de interpretación, valores y cosmovisiones. Los filósofos conservadores han sido siempre conscientes de esta situación y los miembros más antiguos de un cuerpo de policía lo saben por experiencia práctica. En un «caso normal» los pensamientos peligrosos pueden ser razonablemente controlados. Sin embargo, el pluralismo hace más difícil ejercer ese control. Aquí se plantea claramente una dialéctica sociopsicológica: de la liberación a la libertad opresiva. Es muy duro vernos forzados a vivir nuestra propia vida sin que seamos capaces de «aferrarnos» a patrones de interpretación y normas de conducta incuestionados. Esto conduce a la clamorosa nostalgia por los viejos y añorados tiempos en que no había libertad. La liberación y la libertad opresiva son ambiguos. Como dice Gehlen: la libertad nació de la alienación y viceversa.

Abundan los ejemplos de esto en la literatura moderna. Basta pensar en el tema del «provincialismo», en la dialéctica biográfica entre pueblo y ciudad, en los diversos «camino hacia la libertad» que es posible seguir (Arthur Schnitzler). Madame Bovary sufre en su mundo estrecho y provinciano. Pero si hubiera tenido la oportunidad de trasladarse a París, su dicha no hubiera durado mucho. La alienación habría sido el precio por disfrutar de un grado mayor de libertad. Ella misma y sus

hijos «desarraigados» probablemente habrían concebido la idea de que, después de todo, el viejo mundo provinciano tenía sus aspectos positivos, que en esa época se daban por supuestos hasta el extremo de pasar inadvertidos. Por lo general, ya no es posible retornar físicamente a ese mundo. Sin embargo, no escasean los caminos que se ofrecen para un retorno interno (religioso, político o terapéutico), que son modos de aliviar el dolor de la alienación. Los proyectos destinados a restaurar el «viejo y añorado mundo» entrañan casi siempre la supresión o la limitación del pluralismo. Y con justa razón, ya que el pluralismo sugiere constantemente alternativas; las alternativas obligan a la gente a pensar, y el acto de pensar socava los cimientos de todas las versiones de un «viejo y añorado mundo», esto es: el supuesto de su incuestionada existencia.

La modernización implica la transformación radical de todas las condiciones externas de la existencia humana. Como se ha señalado con frecuencia, el motor de esta gigantesca transformación es la tecnología de los últimos siglos basada en la ciencia. En términos puramente materiales, este desarrollo ha traído consigo una enorme expansión en la gama de posibilidades. Mientras en el pasado algunas técnicas, transmitidas de una generación a otra, constituían el fundamento de la existencia material, hoy día existe una pluralidad aparentemente interminable de sistemas tecnológicos en constante perfeccionamiento. Tanto los individuos como las grandes organizaciones afrontan la necesidad de escoger una u otra opción de entre esa multiplicidad. Esta

compulsión por la elección abarca desde los artículos de consumo triviales (¿qué marca de dentífrico?) hasta alternativas tecnológicas básicas (¿qué materia prima para la industria automotriz?). El aumento de la gama de opciones también se extiende a la esfera social e intelectual. Aquí la modernización significa el cambio de una existencia determinada por el destino a una que consta de una larga serie de posibles alternativas. Anteriormente, casi todas las fases de la vida estaban señaladas, el individuo pasaba de una fase a otra según patrones predeterminados: niñez, ritos de transición, empleo, matrimonio, crianza de los hijos, envejecimiento, enfermedad y muerte. También la vida interna del individuo estaba determinada: sentimientos, interpretaciones del mundo, valores e identidad personal. Los dioses «ya estaban presentes» en el instante del nacimiento, lo mismo que la secuencia de roles sociales que le sucedía. En otras palabras, el abanico de supuestos dados e incuestionados se extendía a la mayor parte de la existencia humana.

La modernización modificó esta situación de un modo fundamental. Sólo el nacimiento y la muerte siguen siendo determinados por el destino. Paralelamente a la pluralidad de posibles alternativas a nivel material, los procesos de modernización múltiples abren una gama de opciones a nivel social e intelectual: ¿qué empleo debo aceptar?, ¿con quién debo casarme?, ¿cómo debo criar a mis hijos? Incluso los dioses pueden ser escogidos dentro de un abanico de posibilidades. Puedo cambiar mi fe religiosa, mi ciudadanía, mi estilo de vida,

mi autoimagen y mis hábitos sexuales. La gama de supuestos que se dan por sentados se reduce a un núcleo relativamente pequeño que es difícil definir. Los fundamentos tecnológicos y económicos de esta modificación son de orden material, pero sus dimensiones sociales se ven intensificadas, sobre todo, por el pluralismo. El pluralismo no sólo nos permite tomar nuestras propias decisiones (sobre trabajo, esposo o esposa, religión, partido), sino que, además, la moderna variedad de bienes de consumo nos obliga a escoger (Persil o Ariel, Volkswagen o Saab). Ya no podemos abstenernos de elegir: se ha vuelto imposible cerrar los ojos al hecho de que las decisiones que adoptamos podrían haber sido distintas. Dos instituciones centrales de la sociedad moderna impulsan esta 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. El *ethos* de la democracia transforma la elección en un derecho humano fundamental.

Lo dado por supuesto corresponde al ámbito del conocimiento seguro y no cuestionado. La pérdida de lo dado por supuesto perturba ese ámbito: sé cada vez menos. En cambio, tengo una variedad de opiniones, algunas de las cuales se condensan en lo que podríamos llamar creencias. Se trata de opiniones por las cuales estoy dispuesto a sacrificarme hasta el límite, a sacrificar mi vida —incluso hoy—, pero tal vez ya no incondicionalmente. El hecho de que en la vida «normal» de la socie-

dad y del individuo esos casos límite sean relativamente escasos, es parte de la naturaleza de las cosas. De cualquier manera, en el proceso «normal» de modernización ya no estoy obligado a decidir si me encuentro preparado para arriesgar mi vida por razones de fe o incluso por meras opiniones. El conocimiento incuestionado y seguro se diluye en un conjunto de opiniones conectadas libremente que ya no presentan ese carácter apremiante. Las arraigadas interpretaciones de la realidad se transforman en hipótesis. Las convicciones se tornan en una cuestión de gusto. Los preceptos se vuelven sugerencias. Estos cambios en la conciencia crean una impresión de cierta «insipidez».

Podemos imaginar la conciencia del individuo como una serie de diferentes niveles estratificados, unos encima de otros. En las «profundidades» (el término no se usa aquí en el sentido freudiano de psicología profunda) se encuentran las interpretaciones que se dan por supuestas. Ésta es la esfera del conocimiento incuestionado, que se da por cierto. Alfred Schütz lo llamó el nivel del «mundo que se da por supuesto»; Robert y Helen Lynd quisieron decir algo similar con su concepto de las «afirmaciones que se dan por ciertas». El otro polo, el nivel superior de la conciencia (en el sentido de una mayor cercanía a la «superficie»), es la esfera de la inseguridad, de lo que no se da por supuesto, de las opiniones que en principio estoy dispuesto a reconsiderar e incluso retirar. Esta esfera está gobernada por el lema *chacun à son goût*. En este modelo de estratos aparece la modernización de la conciencia como una pérdida de

«profundidad». En términos más gráficos, podemos considerar la conciencia como una enorme cafetera: los contenidos de la conciencia de todos los tipos se han evaporado hacia arriba, el sedimento residual se ha contraído notoriamente y el café se ha vuelto bastante aguado.

La pérdida de lo que se da por supuesto, con todas sus consecuencias sociales y psicológicas, es más marcada —como cabría esperar— en la esfera de la religión. El pluralismo moderno ha socavado el monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas. Ya sea que les guste o no, ellas son proveedoras en un mercado de opciones religiosas. La cantidad de gente que «asiste regularmente» a la iglesia ha disminuido hasta el punto de que en muchas iglesias el número de feligreses se puede contar con los dedos de las manos. La pertenencia a una Iglesia determinada ya no se da por supuesto, sino que más bien es el resultado de una elección deliberada. Incluso aquellos que deciden conservar la confesión de sus padres están adoptando una decisión: después de todo, podrían haber cambiado de confesión o religión o simplemente haber abandonado por completo la Iglesia. Lo anterior modifica de manera fundamental la posición social de las Iglesias, independientemente de si la imagen teológica que tienen de sí mismas les permite o no reconocer este estado de cosas. Si desean sobrevivir, las Iglesias necesitan tener en cuenta cada vez más los anhelos de sus miembros. Las Iglesias deben probarse a sí mismas en el mercado libre. La gente que «compra» una determinada fe constituye un grupo de consumi-

dores. A pesar de que los teólogos se nieguen pertinazmente a reconocerlo, la sabiduría de la antigua máxima comercial «el cliente siempre tiene la razón» se ha impuesto en las Iglesias. De hecho ellas se atienen esta máxima con bastante frecuencia, aunque no lo hacen siempre.

A las Iglesias les resulta cada vez más difícil aferrarse a dogmas y prácticas que no son comerciales. Y este mismo proceso hace que cambien las relaciones de las Iglesias entre sí. Ya no pueden contar con la ayuda del Estado para «conducir» a la gente hasta los servicios religiosos o para hacer frente a sus competidores. El ambiente de pluralismo obliga a las Iglesias rivales a mantener una relación armónica. En un comienzo esta tolerancia forzosa es aceptada a regañadientes, y más tarde es legitimada teológicamente (se vuelve ecuménica). El norteamericano Richard Niebuhr, experto en historia eclesial, introdujo el concepto de «denominaciones», el cual definió de la siguiente manera: «Una denominación es una Iglesia que ha reconocido el derecho a existir de las demás Iglesias». No es una casualidad el hecho de que el término «denominación» se haya originado en los Estados Unidos, una sociedad que puede considerarse precursora del pluralismo moderno. La creciente similitud entre la situación religiosa de otras sociedades modernas y la realidad estadounidense no obedece a un proceso de norteamericanización cultural, como algunos por motivos ideológicos obvios tienden a creer. La semejanza sólo es atribuible superficialmente a la influencia estadounidense. Su verdadera

causa es la propagación del pluralismo moderno a escala mundial.

Este cambio tiene su equivalente a nivel de la conciencia individual. La religión también se «evapora hacia arriba», pierde su condición de algo que se da por supuesto. Este cambio crea para la fe la condición de «posibilidad», sobre la base del aforismo: no tengo que creer lo que sé. Esta «posibilidad» religiosa se pasa generalmente por alto cuando los teólogos se lamentan por la trivialización de la religión en la época moderna. Sin embargo, esos teólogos no están dispuestos a admitir que desearían ver una situación en que ser cristiano representa algo tan obvio como ser hombre o mujer, tener ojos castaños o azules y sufrir de fiebre del heno desde el nacimiento. Pero esta posibilidad de fe debiera ser factible, en especial para los teólogos protestantes. El protestantismo, desde la «comprensión de la conciencia moral» (*Verständnis des Gewissens*) de Lutero hasta el «salto de fe» de Kierkegaard, ha sido la religión moderna por excelencia. Los teólogos podrían acoger estas ideas con esperanza y no con pesimismo. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, sin embargo, hemos de reconocer que la sociedad moderna no ha visto una gran acumulación de «caballeros de la fe» kierkegaardianos. Más común es un tipo de persona con «opiniones cristianas», una persona que pertenece «de alguna manera» a una Iglesia, pero en forma vaga; una actitud que para los teólogos debe resultar inquietante porque es muy similar a la observada en otras áreas de consumo. La gente con «opiniones religiosas» cambia de parecer con re-

lativa facilidad, lo cual no significa que siempre cambien su pertenencia a una «denominación». Las Iglesias cristianas tradicionales, particularmente en Europa, aún tienen muchas dificultades para aceptar este cambio. De hecho preferirían cerrar sus ojos ante esta realidad. Por ejemplo, la Iglesia católica romana se niega a concebirse como una «denominación». Similares dificultades experimentan aquellas ramas del protestantismo que aún se consideran atractivas para la población en general. La excepción la constituyen las Iglesias desestabilizadas, sobre todo en el mundo anglosajón, las que han existido desde un comienzo en un ambiente pluralista.

El origen de la pérdida de profundidad en la conciencia religiosa puede rastrearse en el lenguaje, lo cual no es una coincidencia. En Estados Unidos la expresión más común para designar la pertenencia a una religión es *religious preference*, como en la frase *my religious preference is Lutheran*; esto se traduce por «religiosamente me inclino por el luteranismo». Por otro lado, la expresión que sigue usándose comúnmente en Europa continental es «confesión» («soy de confesión luterana»). El término «confesión» se refiere al hecho de dar testimonio, incluso de estar dispuesto a realizar el sacrificio del martirio. La palabra que se usa en Estados Unidos, en contraste, proviene del lenguaje del consumo (y de la ciencia económica): las «preferencias» y las «escalas de preferencia» determinan el mercado para un producto o servicio. El término implica una falta de compromiso y alude a la posibilidad de preferir otra cosa en el futuro. Constituye una ironía histórica de la actual situación

européa el que, por ejemplo, los alemanes también se refieren sólo a una «preferencia religiosa» cuando dicen que son de confesión luterana. La pérdida de lo que se da por supuesto es hoy día un fenómeno de carácter global.

CAPÍTULO 5

HÁBITOS DE SENTIDO Y CRISIS DE SENTIDO

Los actos cotidianos se realizan de manera habitual. Su sentido implícito permanece intacto. En épocas difíciles y amenazantes pueden surgir crisis de sentido en algunas áreas de la vida. Pero incluso en esos períodos otras áreas permanecen bajo la influencia de antiguos y habituales sentidos. Aun durante las guerras civiles y los terremotos la gente se cepilla los dientes si el suministro de agua no ha sido interrumpido. La literatura de esos períodos, por ejemplo las memorias sobre Alemania en los últimos años de la guerra y en los años inmediatamente posteriores, contienen impresionantes testimonios de la manera en que coexisten el apocalipsis y la normalidad.

Incluso en épocas difíciles, las crisis de sentido rara vez afectan simultáneamente y con la misma fuerza a todas las áreas de la existencia. En particular cuando la rutina se ha vuelto difícil o imposible de realizar en muchos ámbitos, encontramos protección contra crisis de sentido en aquellas áreas donde uno puede continuar actuando de acuerdo con el hábito adquirido. En las sociedades donde las crisis de sentido no estallan a raíz de graves catástrofes y guerras totales, el margen de normalidad habi-

tual que puede mantenerse es, por cierto, mucho más vasto. Ahora bien, los hábitos que se dan por supuesto pueden verse amenazados no sólo por acontecimientos graves que afectan el destino de la colectividad, sino también por cambios radicales en la vida del individuo. En todas las sociedades se dan ciertos cambios típicos que pueden desatar crisis de sentido si no son reconocidos socialmente. En las sociedades arcaicas y tradicionales hay ritos de transición que les dan sentido a esos cambios. La pubertad, la iniciación sexual, el acceso a un empleo, el envejecimiento y la muerte podían afrontarse con menos incertidumbre porque existían códigos de conducta para encarar estos cortes biográficos. Las bases sociales de sentido aseguraban que estas transformaciones no fueran experimentadas por el individuo como crisis profundas y mucho menos como amenazas existenciales. El debilitamiento e incluso la completa ausencia de esos ritos de transición en las sociedades modernas pueden ser interpretados como un síntoma —y una co-cause— de una crisis de sentido que se agrava lentamente. En parte esta situación obedece también a la pluralización moderna.

Para aclarar lo que acaba de decirse, consideremos dos esferas particularmente importantes en la existencia del individuo y que a la vez son muy propensas a desembocar en crisis: la sexualidad y la actividad profesional. El hecho de que la sexualidad humana siempre y en todas partes puede conducir a crisis de sentido se encuentra bien documentado en los refranes populares y en la literatura. El tema dominante de las canciones populares de todos los países es el amor: el amor como enfermedad

y los desengaños amorosos. Las instituciones que en el pasado se ocupaban de estos problemas aún se encuentran en plena actividad, y las Iglesias se destacan entre todas ellas. Más adelante volveremos a analizar este punto. Con todo, las Iglesias nunca fueron las únicas instituciones que entonces y ahora siguen activas en esta área. Las redes relacionales de interacción —dondequiera que continúen existiendo— forman parte de las instituciones que producen y transmiten sentido. Los jóvenes aquejados por cualquier problema sexual todavía pueden recurrir al consejo de tíos, abuelos o padrinos bienintencionados. A pesar de todo, también en este ámbito, al igual que en el de las Iglesias, se ha producido una indudable pérdida de credibilidad. La movilidad geográfica y social ha debilitado considerablemente la red de interacción relacional. Por añadidura, es muy probable que, por ejemplo, el tío bienintencionado no sólo viva muy lejos sino que además se encuentre confundido por su propia vida amorosa. Lo mismo ocurre con los problemas en el área laboral: preocupación por contar con una capacitación adecuada, conflictos con el jefe y con los colegas, desempleo y —en alguna etapa, por lo general en la mitad de una carrera— la inevitable percepción de que todas las aspiraciones se han cumplido y de que en adelante lo único que queda por hacer es, en el mejor de los casos, evitar la movilidad social descendente.

En ambas esferas la sociedad moderna ha «inventado» nuevas instituciones para la producción y transmisión de sentido: psicoterapia de distintos tipos, orientadores sexuales y orientadores vocacionales (ambos servicios ya es-

tán disponibles en los colegios), cursos y seminarios especiales para la educación de adultos, organismos del Estado benefactor, funcionarios psicológicamente capacitados (o más bien semicapacitados) de las oficinas de personal y, por último, aunque no menos importantes, los medios de comunicación de masas. En ocasiones, el sacerdote y la tía anciana pueden seguir prestando ayuda. Pero lo más probable es que la «gente moderna» recurra a las nuevas instituciones de orientación. Hay casos en que para cumplir este objetivo ni siquiera tenemos que acudir a una oficina, institución o consultorio. Basta con encender el televisor y uno se encuentra frente a una amplia gama de programas terapéuticos. Otra alternativa es ir a las librerías y escoger en los estantes atestados de literatura de autoayuda la obra más atingente a las actuales dificultades que afectan nuestra vida exterior o interior.

Quisiéramos hacer una breve acotación sobre los medios de comunicación masiva, desde la publicidad hasta la televisión: como se ha señalado frecuentemente y con razón, estas instituciones cumplen en la época moderna una función esencial en la orientación dotada de sentido, o más precisamente en la comunicación de sentido. Ellas actúan como mediadoras entre la experiencia colectiva y la individual al proporcionar interpretaciones típicas para problemas que son definidos como típicos. Lo que sea que otras instituciones ofrecen a modo de interpretación de la realidad o de valores, los medios de comunicación lo seleccionan y envasan, lo transforman gradualmente y deciden sobre la forma en que lo difundirán.

La sociedad moderna tiene algunas instituciones especializadas para la producción y transmisión de sentido. Aun cuando sería útil disponer de una tipología adecuada de estas instituciones y analizar su modo de funcionamiento, los científicos sociales han comenzado a abordar este problema sólo en forma tentativa. A modo de primera aproximación, uno podría distinguir entre instituciones que ofrecen sus servicios interpretativos en un mercado abierto (por ejemplo, la psicoterapia), y aquellas orientadas a comunidades de sentido y espirituales más pequeñas y por lo general estrictamente cerradas (sectas, cultos y agrupaciones con estilos de vida muy definidos). La distinción entre nuevas y antiguas instituciones productoras de sentido tiene su utilidad. Hay instituciones antiguas (las más importantes son las Iglesias) que siguen haciendo lo mejor que pueden por cultivar sus interpretaciones establecidas de la realidad y las ofrecen competitivamente en un ámbito pluralista. Las instituciones más recientes deben comenzar de la nada, pero tienen la «ventaja» de que pueden tomar a discreción aspectos de los sentidos tradicionales de distintas culturas y épocas. Pese a que dichas instituciones tienen libertad para aprovechar una reserva de sentido antigua, única y claramente definida, todas ellas son, sin excepción, altamente sincréticas. Las técnicas de meditación importadas desde Asia pueden alternar con las más recientes prácticas de psicoterapia, y los experimentos sexuales más desenfrenados pueden concurrir con un ideal acotado de la felicidad familiar, propio de la pequeña burguesía. Y todo esto puede difundirse a través de los métodos de publicidad masiva del capitalismo

moderno. Puesto que para conciliar estas interpretaciones discrepantes de la realidad se requiere cierta aptitud, han surgido una serie de profesionales especializados en ello. Éstas son las profesiones a las que se dedican las «industrias del conocimiento», que es el término con que los economistas denominan este sector. Helmut Schelsky las ha descrito como ocupaciones relacionadas con servicios de educación, asesoría y planificación que se prestan a otras personas.

Las instituciones productoras de sentido cuentan con una amplia gama de alternativas. Sin embargo, las estrategias que escogen para aplicar su perspectiva interpretativa en la sociedad se limitan a dos opciones principales. Por un lado, esas instituciones pueden incorporarse al mercado y competir con antiguos y nuevos proveedores. Por otro, pueden movilizar al Estado para cumplir sus objetivos. Los productores pueden alcanzar una posición monopólica valiéndose de la legislación (sólo psicólogos cualificados pueden practicar la psicoterapia), o bien pueden conseguir un subsidio estatal para su actividad (que el seguro médico estatal financie la psicoterapia), o bien su producto puede ser distribuido por canales estatales (ciertos tipos de delincuentes deben someterse a un tratamiento psicoterapéutico). Esto no deja de ser irónico. La posición monopólica en la producción de sentido que el Estado democrático había conseguido y sometido al imperio del derecho, y que antes tenían las Iglesias, ahora es traspasada por el Estado benefactor democrático a una serie de nuevas instituciones. Ya no hay Iglesias oficiales en el antiguo sentido de la expresión. Su lugar ha sido

ocupado por la terapia oficial o, parafraseando a Philip Rieff, por un Estado terapéutico. Esta observación, sin embargo, nos lleva a consideraciones que exceden el tema de este ensayo.

Usando la terminología de Arnold Gehlen, también podemos describir todas estas instituciones como «instituciones secundarias». Con ello se quiere decir que, a diferencia del pasado, estas instituciones ya no se encuentran en el centro de la sociedad, como la iglesia, que antiguamente se hallaba «en la plaza del pueblo». Por el contrario, hoy desempeñan funciones limitadas y por lo general altamente especializadas. Una distinción adicional podría ser útil en este contexto: por una parte encontramos instituciones que permiten que los individuos transporten sus valores personales desde la vida privada a distintas esferas de la sociedad, aplicándolos de tal manera que se transforman en una fuerza que modela al resto de la sociedad. Por otra parte, existen instituciones que se limitan a tratar al individuo como a un objeto más o menos pasivo de sus servicios simbólicos. Sólo las que se mencionaron primero son «instituciones intermedias», como se las conoce en el ámbito sociológico desde Durkheim. Son «intermedias» en el sentido de que median entre el individuo y los patrones de experiencia y acción establecidos en la sociedad. A través de estas instituciones los individuos contribuyen activamente a la producción y al procesamiento del acervo social de sentido. Por eso la reserva de sentido no aparece como algo impuesto y prescrito, sino como un repertorio de posibilidades que ha sido definido por cada uno

de los miembros de la sociedad y que es susceptible de futuros cambios.

La distinción entre instituciones intermedias y no intermedias no puede realizarse en abstracto, sino a través del análisis empírico del modo concreto de funcionamiento de una esfera de acción. Una comunidad parroquial local, un grupo de psicoterapia e, incluso, un organismo de Estado benefactor pueden constituir una estructura mediadora válida para sus miembros, integrantes o asociados. Con todo, la misma institución puede aparecer también como algo impuesto, como una fuerza ajena e incluso hostil al mundo de los individuos vinculados a ella. Si bien ambas formas son «secundarias» y ambas comunican sentido, sólo en la primera forma presentan las condiciones adecuadas para mitigar los aspectos negativos de la modernización («alienación», «anomia») e incluso para superar las crisis de sentido. Si esas instituciones adoptan la segunda forma, contribuyen a la «alienación».

Cabría hacer una observación adicional respecto de las Iglesias. La religión ocupa un lugar central entre las «instituciones primarias» en prácticamente todas las sociedades premodernas. Y ese carácter predominante es fundamental en el concepto durkheimiano de la «religión». Durkheim concebía la religión como un remedio simbólico que se extendía a través de toda la sociedad, reuniendo todas las interpretaciones compartidas o comunes de la realidad (*représentations collectives*) hasta transformarlas en una visión coherente del mundo, y que sentaba, en ese proceso, las bases de una moral social

(*conscience collective*): conciencia y estado consciente. Como ya se señaló, las instituciones religiosas en las sociedades modernas ya no pueden reclamar esta posición. Han dejado de ser las únicas portadoras de órdenes globales de valores y sentido. Su función se ha ido reduciendo cada vez más a la de instituciones secundarias. Se han trasladado desde la plaza al extrarradio. Los pomposos edificios ceremoniales que aún se mantienen en pie aparecen como museos y las definiciones legitimadas teológicamente («catolicismo», «una sancta», «Iglesia del pueblo») ya no concuerdan con los hechos empíricos. Las Iglesias abandonan su (vacía) función pública, y asumen un rol privado en la vida de aquellos que continúan siendo sus miembros o que acaban de incorporarse a ellas. Este cambio de rol no debe ser juzgado sólo negativamente. No obstante perder su papel central dentro de la sociedad en su conjunto —y en algunos casos precisamente debido a esta pérdida—, las Iglesias aún pueden desempeñar una función muy positiva como instituciones intermedias, tanto para el individuo como para la sociedad en general. Para el individuo la Iglesia puede ser la comunidad de sentido más importante, ya que ésta le permite tender un puente de sentido entre la vida privada y la participación en instituciones sociales. Las Iglesias son fuente de sentido tanto para la vida familiar como para la vida ciudadana. Las Iglesias realizan una importante contribución a la sociedad en su conjunto. Permiten mantener la estabilidad y la credibilidad de las «grandes» instituciones (principalmente del Estado) y disminuyen la «alienación» de los individuos en la sociedad. Ésa fue

siempre, por cierto, la principal función social de la religión. A pesar de todo, en la actualidad, cuando las Iglesias cumplen su papel como instituciones intermedias lo hacen sin coerción. Comparado con su rol anterior, ésta es una gran diferencia.

Las Iglesias pueden además desempeñar un cometido importante, de carácter puramente religioso, sin funciones sociales incorporadas o con una mínima cantidad de ellas. Lo anterior es válido en el caso de personas de edad avanzada y solitarias, sin familia ni empleo, cuyos intereses políticos se limitan a la lectura ocasional de un periódico. Participar en la vida de la Iglesia puede tener para ellas una importancia decisiva: en los oficios religiosos, en la oración, en las lecturas bíblicas y en otras actividades que trascienden los roles definidos socialmente, estas personas pueden considerarse miembros de una comunidad de sentido. A través de funciones sociales, en el caso de que las ejerza, también la Iglesia puede comunicar sentido en la forma descrita anteriormente, o bien puede mantener su eficacia sólo en la esfera privada de sus miembros. Los pietistas y las ramas evangélicas del protestantismo cultivaron durante largo tiempo este tipo de funciones sociales. Pero incluso esta religión «privatizada» puede tener importantes consecuencias sociales indirectas (como ya había notado Max Weber). Por ejemplo, está la interrogante de hasta qué punto una vida familiar regida por valores religiosos puede afectar la conducta «en el empleo» (y por ende en la economía) o en el ámbito político. En cualquier caso, la Iglesia en cuanto institución intermedia tiene efectos sociales inmediatos, al hacer que el indivi-

duo conciba su función pública de acuerdo con la visión del mundo de la Iglesia y luego actúe públicamente en concierto con otros miembros de la comunidad religiosa de sentido. Este papel de las Iglesias cobra, desde luego, particular importancia en sociedades democráticamente constituidas. Alexis de Tocqueville había llegado ya a esta conclusión en su trabajo sobre la democracia en los Estados Unidos.

En resumen. Las condiciones estructurales para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas, que hemos inferido a partir de consideraciones teóricas, pueden encontrarse en todas las sociedades occidentales de la actualidad, aunque se manifiestan de maneras muy distintas. La más importante de esas condiciones es el pluralismo moderno, ya que éste tiende a desestabilizar el estatus de «algo dado» conferido a los sistemas de sentido y de valores que orientan la acción y sustentan la identidad. Aun así, las sociedades modernas no experimentan «normalmente» una proliferación alarmante de crisis de sentido. Si bien es cierto que las crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas ocurren con mayor frecuencia en tales sociedades, no se condensan en una crisis de sentido general que afecte a toda la sociedad. Esta condición característica de la «normalidad» en las sociedades modernas puede denominarse «crisis latente de sentido», y se fundamenta en los diversos factores que neutralizan aquellas consecuencias del pluralismo moderno que tienden a originar crisis de sentido. En nuestra opinión, el más importante de esos factores es la reserva fundamental (*Grundbestand*) de instituciones intermedias. Estas úl-

timas generan sentidos, a la vez que refuerzan los ya existentes en la vida de los individuos, y contribuyen a la cohesión de las comunidades. Proporcionan orientación incluso cuando la sociedad, en su conjunto, deja de sustentar un orden omnicomprendivo de sentido y de valores y actúa, más bien, como una especie de instancia reguladora para los distintos sistemas de valores. Aquellas normas que son válidas para toda la sociedad permiten la coexistencia y la necesaria cooperación entre las distintas comunidades de sentido, sin que sobre ellas se imponga un orden de valores común.

Por consiguiente, sugerimos la hipótesis de que mientras el sistema inmunológico de las instituciones intermedias siga funcionando eficazmente, las sociedades modernas «normales» no sufrirán la propagación pandémica de crisis de sentido. En tanto se mantenga esa condición, el virus de las crisis de sentido, que se siente a gusto dentro del organismo de todas las sociedades modernas, será reprimido. Sin embargo, si el sistema inmunológico ha sido suficientemente debilitado por otras influencias, nada podrá detener la expansión del virus. (Lo habitual es que el Estado sea el que contribuya a debilitar las instituciones intermedias; ¿será acaso como una forma de competir?) Esta hipótesis nos parece razonable, por simplista que sea su formulación, aunque por cierto requiere una investigación empírica cuidadosa. En la última sección volveremos a analizar este punto.

CAPÍTULO 6

LA RESOLUCIÓN SOCIAL DE LAS CRISIS DE SENTIDO: ILUSIONES Y POSIBILIDADES

Las quejas acerca del «decaencia de la cultura», la «pérdida de sentido en la modernidad», la «alienación de la persona en el capitalismo tardío», la «inflación de sentido en la sociedad de masas», la «desorientación de la persona en el mundo moderno» y otras por el estilo, carecen de novedad. Aparte de los empresarios de la moral no académicos, diversos teólogos, filósofos y sociólogos, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, han formulado estas denuncias durante varias generaciones. Bajo diferentes signos ideológicos se han promocionado todos los remedios imaginables para estas enfermedades que afectan al individuo y a la sociedad, desde el fortalecimiento moral del individuo hasta la transformación revolucionaria de todo el sistema político y económico. Nuestras dudas acerca de los «diagnósticos» más exagerados de la situación cultural fueron insinuadas en la sección introductoria. Cabría añadir que vemos con igual escepticismo las «terapias» propuestas: tanto las opciones radicales-colectivistas, que en definitiva resultan ser siempre totalitarias, como el individualismo radical, que en el fondo es un solipsismo.

Para determinar si es posible encontrar un atisbo de verdad detrás de las exageraciones, y si acaso los diagnósticos sólo se equivocan en cuanto a la gravedad de la crisis específicamente moderna, hemos intentado describir el organismo en su estado saludable. Primero nos referimos al sentido de la acción y de la vida, que es un elemento constitutivo de la especie humana, y a la forma en que está condicionado por procesos y estructuras sociales. Luego, en una segunda etapa, definimos los cambios históricos que determinan los procesos específicamente modernos de construcción, transmisión y protección del sentido de la vida y de la acción en la era moderna. Antes de formular nuestras propias y comparativamente modestas sugerencias «terapéuticas», resumiremos los resultados de nuestro «diagnóstico».

En todas las sociedades hay procesos de generación de sentido, incluso si no se han desarrollado instituciones especializadas para la producción del mismo. De cualquier manera, las instituciones controlan el proceso mediante el cual los elementos de sentido son absorbidos por los acervos sociales de conocimiento, así como organizan la transmisión de las reservas históricas de sentido a los miembros de la sociedad, adaptándolas a nuevas necesidades. Gracias a las instituciones las sociedades pueden conservar los elementos básicos de sus reservas de sentido, que transmiten sentido al individuo y a las comunidades de vida en que éste crece, trabaja y muere. Ellas determinan el sentido subjetivo en extensas áreas de acción, mientras que las grandes instituciones de dominación y la economía dictan el sentido objetivado de esas

acciones. Todo este proceso ocurre de una u otra forma en todas las sociedades, aunque con distintos grados de éxito. Por lo tanto, procuramos en primer lugar responder a la pregunta de si existen razones generales que expliquen estas diferencias.

Comenzamos con la identidad personal, el punto de referencia individual de sentido del acto y de la vida. La identidad personal del niño es moldeada a medida que éste ve que su conducta se refleja en los actos de quienes le rodean. Cierta grado de coherencia en las acciones de esas personas es, por ende, la condición más importante para que la identidad personal se desarrolle sin perturbaciones. Si no se cumple este requisito, aumentan las probabilidades de que se produzcan crisis de sentido subjetivas. Además, hemos intentado demostrar que las comunidades de vida necesitan un mínimo grado de coincidencia en las interpretaciones de la realidad. Sólo en estas condiciones las comunidades pueden asumir un papel de apoyo en la generación y en el mantenimiento de sentido en la vida de sus miembros. El grado de concordancia entre la comunidad de sentido que se anhela y la que se logra obtener efectivamente parece tener especial importancia. A nuestro juicio, mientras mayor sea el grado de discrepancia, aumentarán las probabilidades de que surjan crisis de sentido intersubjetivas.

Cuando dirigimos nuestra atención hacia las sociedades modernas quedó de manifiesto que esas características que las diferencian de sus predecesoras son las que también impiden la estabilización del sentido. No sólo resulta más difícil mantener la congruencia en estos proce-

nos a través de los cuales se moldea la identidad, sino que también es más difícil promover en las comunidades de vida sentidos compartidos. La frecuencia de las crisis de sentido, tanto subjetivas como intersubjetivas, es comprensible una vez que consideramos las consecuencias de las características estructurales de las sociedades modernas, en particular de las occidentales. El hecho de que se hable de crisis de identidad, más las cifras ascendentes en las estadísticas de divorcio, confirman lo anterior.

Una característica general y fundamental de las sociedades modernas es la completa diferenciación de los actos (que en otro tipo de sociedades aún estaban conectados y relacionados por su sentido) dentro de sus propias esferas institucionales: cada una de estas esferas procura, y lo consigue en su mayor parte, alcanzar autonomía para fijar sus propias normas; por ejemplo, la emancipación de valores sociales supraordinales. Los esquemas de acción definidos por este conjunto de instituciones (economía, poder político, religión) tienen un sentido objetivado que se relaciona con su función principal. Puesto que, con excepción de la religión, este sentido es instrumentalmente racional, debe ser desconectado de los esquemas subjetivos de interpretación de la vida. Los individuos deben subordinarse a las metas de la organización en lugar de adaptar a sus propias concepciones valóricas las exigencias que se les imponen. La diferenciación estructural de las sociedades modernas es, por tanto, incompatible con la permanencia de sistemas de sentido y de valores supraordinales de validez general. Ésta es, sin embargo, la condición para que exista una congruencia socialmente ga-

rantizada en la formación de la identidad personal y para que haya un alto porcentaje de sentidos compartidos en las comunidades de vida.

A lo anterior debe agregarse otra característica propia de las sociedades modernas, principalmente occidentales, que guarda una estrecha relación con su propiedad esencial. Se trata del pluralismo moderno, una situación en la que ya no es posible mantener absolutamente incólumes las barreras de protección que rodean las reservas de sentido dentro de las comunidades de vida (las «barreras del precepto»). A través de los boquetes en las vallas, la gente atisba lo que hay más allá. Esto conduce a la pérdida de la calidad de obvio de ciertos estratos de sentido que orientan la acción y la vida. Esperamos haber demostrado que ésta es una causa típica del estallido de crisis de sentido. Hay dos reacciones extremas y contradictorias frente al pluralismo moderno.

Podríamos decir que allí donde algunos intentan desesperadamente cerrar los boquetes en la valla de protección, otros desean derribarla en otros sectores. Estas reacciones se fundan en dos actitudes diferentes que se observan no sólo en los individuos, sino además en las instituciones, comunidades y movimientos sociales. La posición «fundamentalista» pretende reconquistar la sociedad entera para restaurar los antiguos valores y tradiciones. De esta forma, en las sociedades occidentales los políticos han intentado una y otra vez, aunque con poco éxito, explotar para su propio beneficio las actitudes que se asocian con este anhelo. El Primer ministro británico John Major, con su retorno a los *basic values*, es sólo el político más re-

ciente que ha descubierto esta realidad, para su desgracia. En «contraste», las posiciones «relativistas» desisten del intento de reivindicar cualquier tipo de valores y reservas de sentido comunes. Los teóricos posmodernos hacen de la necesidad una virtud e incluso trasladan el pluralismo de la sociedad al interior del individuo acosado.

Ambas reacciones son indebidas e incluso pueden volverse peligrosas. En su variante radical la posición «fundamentalista» conduce a la autodestrucción cuando determina la acción de grupos débiles. Lo otro (*Fremde*) es destruido si los grupos fuertes asumen esa actitud. En su forma moderada, esa actitud conduce a la «guetización» del «propio» grupo dentro de la sociedad general. Ahora bien, esto no es fácil de lograr y sus costos son diversos, como lo demuestra el caso de los amish en Pensilvania, de los judíos hasídicos en Nueva York, de los argelinos en Francia, de los turcos en Berlín-Kreuzberg, etc. Ni la posición «fundamentalista» ni la «relativista» pueden conciliarse con la razón práctica, y la «relativista» adolece además de contradicciones internas. Si se pusiera en práctica daría motivo para que el individuo finalmente abandonase la sociedad. Una persona que acepta por igual normas absolutamente distintas y mutuamente contradictorias no podrá realizar acciones coherentes, de las cuales pueda responsabilizarse. Esa persona será incapaz de explicar razonadamente por qué actúa de una manera y no de otra; sus acciones parecerán del todo arbitrarias y nadie tendrá la seguridad de que no cambiará por completo de carácter en el futuro. En consecuencia, los individuos que ya no son responsables de sus acciones no

pueden cumplir con las obligaciones mutuas que son propias de las relaciones sociales. Se perdería el mínimo nivel de recíproco respeto que es esencial para la existencia de las comunidades de vida y por ende de toda una sociedad. Con todo, mientras los «fundamentalistas» actúan según sus creencias, los «relativistas» se limitan a hablar.

Para juzgar de qué manera pueden ser contrarrestadas las crisis de sentido de las sociedades modernas, es fundamental advertir que dos características estructurales muy distintas de la sociedad moderna tienen consecuencias muy distintas. La diferenciación estructural de la función (y su organización instrumentalmente racional en la economía, la administración y el sistema jurídico) y el pluralismo moderno son algunas de las precondiciones para disfrutar de la larga lista de ventajas que las sociedades modernas pueden ofrecer a sus miembros: la prosperidad económica y la seguridad, no sólo material sino también psíquica, que proporcionan un Estado benefactor sometido al imperio del derecho y una democracia parlamentaria. Las mismas características estructurales son, sin embargo, responsables además de que las sociedades modernas ya no tengan que desempeñar la función antropológica básica que todas las sociedades han cumplido (a saber, la generación, transmisión y conservación de sentido) o, al menos, de que las sociedades modernas ya no realicen esta tarea con el mismo grado de éxito relativo con que lo hicieron otras conformaciones sociales anteriores. Las sociedades modernas pueden contar con instituciones especializadas para la producción y transmisión de sentido, o pueden haber permitido el desarrollo

de las mismas, pero ya no son capaces de transmitir o de mantener a nivel global sistemas de sentido y de valores destinados a toda la sociedad. La estructura de las sociedades modernas, junto con la riqueza y otros beneficios, también crea las condiciones para la aparición de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas.

Si en la sociedad moderna no hubiera procesos y estructuras que permitan contrarrestar el estallido y la propagación de las crisis de sentido, entonces aquélla sería el huésped más fértil para las crisis de sentido pandémicas. Se trataría sin duda de un alto precio que las sociedades modernas tendrían que pagar por disfrutar de esa protección y seguridad, cuyas causas son las mismas que las de las crisis. Las curas radicales que se han propuesto para las supuestamente graves enfermedades de la sociedad moderna obedecen a que la atención se concentra, de modo exclusivo, en ese alto precio, sin considerar los beneficios alcanzados al mismo tiempo. En los casos en que regímenes de regresión totalitaria intentaron de hecho poner en práctica tales remedios, éstos resultaron ser más nocivos que la enfermedad.

Aun así no vale la pena intentar siquiera juzgar de manera imparcial las ventajas y desventajas de ese cálculo, ya que sus premisas son falsas. La reconstrucción de estructuras premodernas con una reserva única de sentido y de valores, generalmente válida y que se da por supuesto, no puede compararse con una sociedad cuya riqueza material es desbordada por una crisis general de sentido. Todos los intentos por restaurar las estructuras premodernas de la sociedad, que sólo pueden ser exitosos si se

emplean los medios de coacción modernos, han fracasado tarde o temprano. De cualquier modo, este punto es menos importante en este contexto que el hecho de que se tiene una idea distorsionada respecto de cuál es el carácter de las sociedades modernas. Precisamente en estas sociedades cuyas estructuras básicas ofrecen las condiciones para la aparición de crisis de sentido y la posibilidad de que éstas se propaguen, algunos procesos específicos de neutralización han creado estructuras que han impedido su proliferación desenfrenada y evitado que afecten a toda la sociedad. Nosotros hemos procurado comprender la más importante de esas estructuras empleando el concepto de «instituciones intermedias». En la sección anterior se analizaron sus aspectos positivos y negativos. En términos simples: la causa de las incipientes crisis de sentido se encuentra en la estructura básica de las sociedades modernas. En estas sociedades, sin embargo, también hay estructuras parciales, principalmente las «instituciones intermedias», que impiden que estas crisis de sentido se agraven hasta afectar a toda la sociedad. El grado de éxito que aquéllas puedan tener depende de su calidad y cantidad. Si existen condiciones estructurales básicas similares, el nulo desarrollo de las fuerzas neutralizadoras o su abierto debilitamiento pueden dar lugar a la propagación de crisis de sentido, mientras que su fortalecimiento puede ayudar a contenerlas.

A partir de este argumento podemos inferir uno de los pocos métodos razonablemente realistas que permiten a las sociedades afrontar «terapéuticamente» las crisis de sentido. No deberíamos forjarnos ilusiones acerca de

la causa principal de las crisis de sentido, es decir: las estructuras básicas de la sociedad moderna. No existe antídoto para la diferenciación y el pluralismo que no haya resultado ser un veneno mortal. Las instituciones intermedias sólo son capaces de administrar dosis homeopáticas que no eliminan las causas, por mucho que logren atenuar el desarrollo de la enfermedad y aumentar el grado de resistencia a ella. Sólo consiguen mantener las crisis de sentido en su forma incipiente y evitan que se agraven. El paciente es mantenido con vida en un estado que, aparte de una constante propensión a las crisis de sentido, no resulta particularmente desagradable.

Entre la imposibilidad de la reacción «relativista» frente a la modernidad y las alarmantes posibilidades del «fundamentalismo», se ubica otra posición. Ésta consiste en intentar, en toda la medida de lo posible, reconciliarse con las consecuencias negativas de la diferenciación estructural y el pluralismo moderno. Aun cuando nos oponemos al peligro de la destrucción de la sociedad moderna por la regresión totalitaria, no vemos ningún motivo para participar en la celebración del pluralismo moderno. A pesar de su modestia, este programa es, a nuestro juicio, realista: las instituciones intermedias deberían ser apoyadas allí donde no encarnan actitudes fundamentalistas, allí donde sustentan los «pequeños mundos de la vida» (*kleinen Lebenswelten*) (un término acuñado por Benita Luckmann años atrás) de comunidades de sentido y de fe, y allí donde sus miembros se desarrollan como portadores de una «sociedad civil» pluralista. En los «pequeños mundos de la vida» los diversos sentidos ofrecidos por las entidades que los

comunican no son simplemente «consumidos», sino que son objeto de una apropiación comunicativa y procesados en forma selectiva hasta transformarse en elementos de la comunidad de sentido y de vida.

Esta posición básica, carente de espectacularidad, pero en ningún caso pasiva, tiene repercusiones además para las políticas de los medios de comunicación —mucho más que para las políticas sociales y culturales del Estado—. Es responsabilidad de los dirigentes de las entidades que transmiten sentidos —por ejemplo los medios de comunicación— apoyar a las instituciones intermedias dentro del contexto de un mercado abierto de sentidos, sin restricciones. Y ésta es una medida que se sitúa en el ámbito de lo posible. En lo referente al contenido, estos dirigentes debieran seguir una vía intermedia entre el colectivismo dogmático de los «fundamentalistas» y el solipsismo precario de la «posmodernidad». En las sociedades occidentales modernas, las políticas sociales y culturales cumplen muchas funciones en parte contradictorias. Si nuestras consideraciones se acercan a la verdad, debería advertirse con claridad hacia dónde es necesario orientar, en materia de políticas sociales y culturales, los principales esfuerzos del Estado —y de los organismos no estatales responsables y competentes— destinados a hacer frente a las incipientes crisis de sentido: hacia la promoción y el desarrollo de las instituciones intermedias de una «sociedad civil» pluralista, apoyándolas en su calidad de fuentes de sentido para las comunidades de vida y de fe.

Como ya se señaló, no siempre resulta fácil identificar las instituciones intermedias. Pueden ser reconocidas por

sus efectos, pero no por la forma en que se refieren a sí mismas. Por añadidura, no hay una fórmula sencilla que nos señale cuál es la manera más eficaz de apoyar a estas instituciones. Aun así, al parecer este doble problema podría resolverse mediante la investigación empírica. El que exista o no la voluntad de respaldar verdaderamente a las instituciones intermedias, es otro problema que depende de las grandes ideologías y de la política cotidiana de los partidos, así como de los intereses comerciales de las entidades responsables de comunicar sentido. En el mejor de los casos, los intelectuales pueden contribuir a generar esa voluntad en el mundo de la política y de los negocios, pero no pueden responsabilizarse por la conducción del compromiso de apoyar a dichas instituciones.

CAPÍTULO 7

PERSPECTIVAS

En el análisis anterior aludimos en varias ocasiones a preguntas que sólo pueden ser respondidas por medio de una exhaustiva investigación empírica. Nuestra argumentación giró en torno a una problemática compleja y múltiple: la estructura del sentido en las sociedades modernas, desde la base antropológica de la constitución del sentido en la acción y en la vida humanas, hasta las condiciones específicas de las crisis de sentido en el mundo moderno. De modo que no resulta sorprendente que el estado de la investigación en la mayoría de las distintas esferas de problemas se caracterice por la existencia de preguntas antes que soluciones. Eso significa que aparte de las preguntas de investigación a las que ya nos hemos referido, es preciso esclarecer una serie de problemas a través de la indagación empírica.

Al comenzar esta investigación describimos la constitución del sentido, desde la separación de las experiencias individuales en la corriente general de la conciencia, hasta el proceso mediante el cual éstas son relacionadas con otras experiencias. Hemos sostenido que el sentido de las experiencias individuales se encuentra en esquemas de experiencia, que el sentido de los esquemas de experiencia se en-

cuentra en patrones de acto, y que el sentido de estos últimos se encuentra en categorías generales de conducta de vida. Hemos visto que el sentido de los diferentes esquemas, patrones y categorías se ubica a diferentes distancias de la configuración supraordinal de valores. Podría afirmarse que el sentido de toda experiencia y acción, y ciertamente de la conducta de vida, se determina con referencia a valores supraordinales, vale decir moralmente relevantes. Sin embargo, el sentido de algunos esquemas de experiencia y acción se encuentra explícita y directamente relacionado con valores, mientras que en otros casos el vínculo con valores supraordinales es indirecto e implícito. La relevancia moral de estos últimos sólo se puede esclarecer al analizar los lazos que conducen desde el esquema hasta los valores supraordinales, y al explicitar las relaciones de valor implícitas. El carácter moral de una acción que quebranta la máxima «si encuentro una billetera en la calle, la entrego en la oficina de objetos perdidos», es obvio. Por el contrario, si alguien comenta que «la sopa está caliente», la implicación (moral) es clara sólo si sabemos que quien habla no ha preparado la sopa y que el cocinero puede oír lo que decimos. El asunto sería más claro si el que habla hubiera dicho: «¡Otra vez me has servido la sopa demasiado caliente!».

Estas distinciones con respecto a las connotaciones morales de distintos esquemas de experiencia y acción son útiles si uno desea analizar sistemas de sentido y de valores, y si nuestra preocupación central gira en torno a los aspectos morales del sentido. Estas distinciones nos permiten rastrear la transformación de las configuraciones supraordinales de valores en normas de acción y máximas, paso por

paso, hasta llegar al nivel de la acción ordinaria y cotidiana.

Al analizar los sistemas de valores y de sentido en las sociedades modernas es necesario salvar dificultades particulares. Como ya hemos visto, en las sociedades modernas es imposible hablar de un orden de valores único y de aplicación general. Puede ser cierto que haya aún elementos de una moral general fuera del sistema legalizado de normas de conducta. Con todo, sin la ayuda de una cuidadosa investigación no resulta fácil determinar en qué podrían consistir y si juntos constituyen un marco de moral establecida. Todo parece indicar que hay una multiplicidad de morales, distribuidas a través de diferentes comunidades de vida y de fe, que pueden identificarse como «catecismos parciales» y programas ideológicos particulares. Hasta qué punto estas diferentes morales —en este caso no nos referimos a la ética de determinadas esferas funcionales (ética médica, ética comercial, etc.), lo cual ya analizamos— poseen elementos comunes, es una pregunta abierta que las actuales investigaciones no han podido responder aún de un modo satisfactorio. Incluso si no existieran dichos elementos compartidos, eso no quiere decir que las personas en las sociedades modernas no orienten su acción y su compartimiento en la vida hacia valores supraordinales que tienen validez en sus comunidades de vida y de fe. Incluso aquellos que actúan «inmoralmente», por lo general se adaptan a la moral imperante al intentar ocultar o excusar su infracción de las normas (la hipocresía es el homenaje que el vicio rinde a la virtud).

En todo caso, en las sociedades modernas los individuos tienen que superar tanto la inseguridad de sentido

como la incertidumbre en la justificación moral. En primer lugar, no pueden suponer que lo que consideran bueno y correcto sea estimado bueno y correcto por otras personas; en segundo lugar, los individuos no siempre saben qué es bueno y correcto —incluso para sí mismos—. Las instituciones cuentan con su organización instrumentalmente racional que determina de manera objetiva la acción y, quizás, algún tipo de ética específica. Las comunidades de vida con diferentes reservas de sentido no están separadas entre sí por elevados muros de protección y las comunidades de fe, por así decirlo, atraviesan la sociedad en todas direcciones. Es más, gracias a los medios de comunicación masiva, las distintas reservas de sentido se han vuelto accesibles para todos.

La investigación debe dirigirse hacia tres niveles de la producción, la transmisión y la recepción de sentido: a) hacia la comunicación masiva; b) hacia la comunicación cotidiana dentro de las comunidades, y c) hacia las instituciones intermedias que actúan con ese carácter entre las grandes instituciones, las comunidades y el individuo.

El nivel de la comunicación de masas: los contenidos de las comunicaciones de masas tienen una carga moral, en parte implícita (por ejemplo, en la publicidad y en los reportajes periodísticos) y en ocasiones más directa (por ejemplo, en las películas del género policial y en películas sobre la naturaleza), y a veces abordan conscientemente aspectos morales de la vida individual y de la sociedad (por ejemplo, sermones televisivos, comentarios políticos). En este respecto hay algunas diferencias entre las organizaciones «públicas» de difusión y los medios de comuni-

cación privados, aunque todavía no sabemos realmente cuán profundas pueden ser esas diferencias. Con todo, resulta claro que los medios de comunicación masiva son utilizados explícitamente por empresarios morales de diferentes categorías para sus propios fines, al igual que por el Estado, las Iglesias, las asociaciones de beneficencia, como representantes de comunidades de opinión con programas bastante distintos (ambientalismo, protección de minorías étnicas, sexuales u otras).

El nivel del individuo en la vida cotidiana de comunidades de diversos tipos: en la comunicación verbal cotidiana (en el núcleo familiar, en el bar, en conversaciones entre vecinos, en el lugar de trabajo y en las comunidades de opinión, siempre que aún no puedan considerarse instituciones intermedias con un nivel superior de organización, ya que en ese caso tendrían que incluirse en la próxima categoría) se observa una constante moralización: en las quejas, en las excusas, en las referencias a conjuntos específicos de normas, en los chismes, etc. Los aspectos morales de la comunicación pueden referirse a personas que están presentes (por ejemplo en las recriminaciones mutuas) o bien aludir a alguien ausente (por ejemplo en los chismes), o pueden vincularse en términos generales a ciertos casos (como ocurre en las discusiones entre los miembros de una familia en torno a un hecho mostrado en la televisión; por ejemplo, las acusaciones contra Maradona).

El nivel de las instituciones intermedias: se trata, como ya se argumentó, de un asunto particularmente problemático, ya que en primer lugar debemos determinar qué es lo que pertenece a esta categoría, lo cual no podemos

establecer de manera inequívoca sin antes haber iniciado la investigación. Con todo, es posible afirmar con cierto grado de confianza que en las instituciones intermedias se incluyen comunidades de opinión organizadas a nivel local (por ejemplo grupos ecológicos; instituciones tales como las Iglesias, en la medida en que sus raíces locales sean suficientemente profundas para servir como fuentes de sentido de las comunidades de vida; posiblemente organizaciones partidistas a nivel local, y asociaciones de diversos tipos). Cuáles de estas agrupaciones merecen el título de institución intermedia, es algo que sólo podrá determinarse una vez que se hayan analizado sus modos de funcionamiento a nivel local. Si no actúan como mediadoras entre las grandes instituciones de la sociedad y los individuos en sus comunidades de vida, entonces no son verdaderas instituciones intermedias.

En el caso ideal, las instituciones intermedias tienen una cara de Jano. Miran «hacia arriba», en dirección a las grandes instituciones, y «hacia abajo», en dirección a la existencia del individuo. De este modo no sólo transmiten reservas de sentido desde la «cima» hacia la «base», sino que además, tal como lo sugiere la idea de «sociedad civil», desde la «base» hacia «arriba». Podría parecer, sin embargo, que esto es bastante raro; después de examinar esta área deberíamos ser capaces de determinar si el escepticismo generalizado se justifica igualmente en distintas sociedades. Sería importante responder a esta pregunta. Sobre la base de algunas investigaciones y consideraciones previas, al parecer tenemos que suponer que suele haber grandes discrepancias entre la moral ofrecida por el Esta-

do, las Iglesias y otros «empresarios de la moral» que contactan con el individuo a través de los medios de comunicación de masas, y los valores que sustentan los propios individuos. A nivel de la comunicación cotidiana, por ejemplo dentro del núcleo familiar, estas «opciones morales» no son simplemente «consumidas», sino que son procesadas comunicativamente, seleccionadas, rechazadas y adaptadas a las propias circunstancias del individuo. Aun así, no debería subestimarse la brecha que se abre entre las recomendaciones morales de los medios de difusión y la realidad cotidiana. Si se exhorta a la tolerancia «desde arriba», este mensaje rara vez influirá decisivamente en la actitud de los individuos si no ha sido asimilado dentro de los sentimientos compartidos de «su» comunidad mediante un esfuerzo comunicativo conjunto.

Respecto de las instituciones intermedias, la duda más importante es, como ya se señaló, si acaso éstas actúan realmente como mediadoras, y si acaso lo hacen en ambas direcciones. La respuesta empírica a este interrogante determinará si, en términos generales, las sociedades modernas son capaces de controlar las siempre latentes crisis de sentido, lo que a nuestro juicio es probable. Sólo si las instituciones intermedias garantizan que los patrones subjetivos de experiencia y acción de los individuos contribuyen a la negociación y objetivación social del sentido, los individuos no se sentirán como completos extraños en el mundo moderno, y sólo entonces será posible evitar que la identidad de la persona individual y la coherencia intersubjetiva de la sociedad se vean amenazadas o incluso destruidas por una modernidad acosada por la crisis.