



POSVERDAD: APORTES DESDE LA SOCIOLOGÍA DE PETER BERGER Y LA TEOLOGÍA DE EMIL BRUNNER

Sergio A. Simino Serrano¹

Universidad de Murcia, España

sergio-simino@hotmail.com

Recibido: 3 Sep. 2018 / Aceptado: 19 Nov. 2018 / Publicado: 15 Dic. 2018

Materias: Ciencias Sociales > Ciencia y Teología [cssoc-cyteol]

RESUMEN

El presente artículo analiza el fenómeno de la posverdad desde dos disciplinas distintas pero complementarias: la sociología y la teología. Desde la sociología se trata la cuestión de la posverdad dentro del marco teórico propuesto por Peter L. Berger y Thomas Luckmann, como el correlato entre pensamiento y sociedad; sin embargo, estos autores suspenden la cuestión epistemológica como objeto de estudio sociológico. Por tanto, reflexionamos además desde la teología si la fe cristiana tiene implícita una concepción sobre la verdad que le sea propia y distintiva. En este sentido, consideramos una de las principales obras del teólogo Emil Brunner, quien intentó formular una concepción de la verdad cristiana basándose en la revelación bíblica y pretendiendo resistir dos extremos: tanto el objetivismo como el subjetivismo.

PALABRAS CLAVE

Posverdad, sociología del conocimiento, teología, objetivismo y subjetivismo.

ABSTRACT

This article analyzes the phenomenon of post-truth from two different but complementary fields: sociology and theology. Sociology deals with the question of post-truth within the theoretical framework proposed by Peter L. Berger and Thomas Luckmann, as the correlate between thought and society; however, these authors suspend the epistemological question as an object of sociological study. Therefore, we also reflect from theology if the christian faith has an implicit conception about the truth that is its own and distinctive. In this sense, we consider one of the main works of the theologian Emil Brunner, who tried to formulate a conception of christian truth, based on biblical revelation and willing to resist two extremes: both Objectivism and Subjectivism.

KEYWORDS

1 Id. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2989-7416>.



Post-truth, sociology of knowledge, theology, Objectivism and Subjectivism.

Introducción

La pregunta por la verdad en absoluto es nueva, toda sociedad, toda religión y toda filosofía ha debido hacerse esta pregunta. En el año 2016 el Diccionario de Oxford adoptó como palabra del año el neologismo “post-truth”, que en castellano ha tenido una amplia difusión a través de los medios de comunicación como “posverdad”. Con ella se quiere hacer referencia a “una distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”².

Evidentemente este fenómeno no es nuevo. La posverdad puede asociarse directamente con la mentira, quizás, en todo caso sería una “mentira especializada”, es decir, una mentira que manipula las emociones para conseguir un rédito político y económico. En la tradición cristiana y en palabras del Evangelio siempre se ha sancionado al diablo como “padre de mentira”, aludiendo con ello el carácter destructivo y demoníaco de la mentira.³

Por otro lado, la mentira como propaganda, es decir, su instrumentalización con fines políticos ha acompañado históricamente la construcción de los grandes imperios desde hace cinco mil años. No obstante, lo realmente novedoso es la capacidad de que esta posverdad sea adoptada como descripción de la realidad por un amplio espacio social en un período de tiempo muy rápido. La posverdad se ha convertido en una manera no sólo de influir, sino de construir opinión pública a un ritmo vertiginoso al calor de las redes sociales y las tecnologías digitales. Fenómeno que por tanto tiene un alcance global y que trasciende cualquier ámbito sociopolítico nacional, local o regional.

Nuestro análisis sobre el fenómeno de la “posverdad” lo abordamos desde dos perspectivas diferentes, pero complementarias. Por un lado, desde la sociología, y por otro, desde la teología. Respecto al primer campo, presentamos brevemente el marco teórico de los sociólogos Peter L. Berger y Thomas Luckmann, y reflexionamos sobre la relación entre sociedad y pensamiento. De esta manera veremos como una “verdad” lo es en el espacio social, tanto en cuanto, existe una estructura de plausibilidad que la sustenta. Sin embargo, esto podría hacernos pensar en la relativización de la verdad en una sociedad, y no en vano, el neologismo de la “posverdad” apunta a esa relativización de lo verdadero. Respecto al campo de la teología, nos preguntamos, dado que lo real es construido por la sociedad, si debemos renunciar a una verdad absoluta. Desde el punto de vista de la reflexión teológica nos apoyamos en la obra *La verdad como encuentro* (1967) del teólogo Emil Brunner y nos preguntamos si hay una verdad distintivamente cristiana.

2 Definición tomada del diccionario de la RAE, (en línea) <<http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=posverdad>> [consulta: 13 agosto 2018].

3 Jn 8,44.

El modelo sociológico de Peter L. Berger

Con el fin de hacer más accesible la lectura, y dado que no presuponemos que todos los lectores conozcan la obra de Peter Berger, presentamos brevemente sus características básicas. En este apartado nos proponemos analizar las categorías principales que conforman el modelo sociológico de Peter Berger, y en el siguiente, su articulación dentro de su marco teórico, lo que se conoce como sociología del conocimiento, lo cual nos permitirá hacernos cargo brevemente de las líneas generales de su aporte como sociólogo. Para este apartado vamos a estudiar los conceptos principales tal y como están expuestos en *El Dósel Sagrado* (1967).

En primer lugar, cabe destacar cómo Berger define los conceptos de cultura y sociedad, ambos interrelacionados. La sociedad es la parte de la cultura que estructura las relaciones permanentes del ser humano con sus semejantes. Mientras que la cultura consiste en la totalidad de los productos del ser humano, ya sean éstos materiales o inmateriales. En este sentido, la sociedad sería una parte de la cultura⁴.

Por otro lado, vemos también cómo son definidos los elementos principales de toda sociedad: las instituciones, los roles y las identidades. Las instituciones son aquellos organismos, que se presentan como una realidad objetivada, capaces de imponer patrones de conducta y de pensamiento en ámbitos particulares de la vida de los individuos. Los roles son los modelos para la conducta individual que imponen las instituciones. El individuo puede “ponerse” un rol con clara conciencia de diferenciación respecto a su “yo real”. Por último, las identidades son la objetivación en la conciencia de un rol que es asumido como propio. Es decir, la sociedad a través de la institución de la familia impone al individuo una serie de roles: padre, hijo, marido, etc. El individuo puede adoptar cualquiera de estos roles según las pautas de comportamiento de la institución familiar de la sociedad a la que pertenece. Sin embargo, tanto en cuanto, ese rol es objetivado en su conciencia y diferenciado de su “yo real”, el individuo puede simplemente acomodar su comportamiento social al rol impuesto, pero manteniendo la conciencia de que su “yo real” es otra cosa. O por el contrario, dicho individuo puede hacer del rol de padre o de marido su manera de ser, teniendo conciencia asumida, y no sólo impuesta, de ser padre o de ser marido, según las premisas de su rol social. En ese caso, el rol impuesto es su identidad o identidades, correspondencia que, en definitiva, es la aspiración de todo proceso de socialización. Por ello, la socialización es el proceso por el que se enseña a una nueva generación a vivir de acuerdo con los programas institucionales de la sociedad. El éxito de la socialización es la simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo.

Este correlato entre el mundo subjetivo de la conciencia y el mundo objetivo de las facticidades de la sociedad es, en efecto, el concepto clave en la sociología de Berger que se define como sociología del conocimiento.

La sociedad es un fenómeno dialéctico producido por el ser humano, que sin embargo, no existe

4 BERGER, Peter. *El Dósel Sagrado*. Barcelona, Editorial Kairos, 1981, p. 18.

sólo como una realidad “muerta” frente al hombre, sino que también le conforma. La sociedad no tiene otra existencia que la que le concede la actividad y la conciencia humana, pero al mismo tiempo, el individuo es un producto de la sociedad. Este proceso dialéctico pasa por tres etapas: externalización, objetivación e internalización.

La externalización es la proyección permanente del ser humano hacia el mundo, ya sea a través de su actividad o de su conciencia. Esta es una premisa antropológica, ya que el ser humano carece biológicamente de instintos totalmente predeterminados por su ambiente como los animales, por ello, se encuentra con la necesidad constitutiva de hacerse. Nace en unas condiciones precarias que no le permiten la autosupervivencia si no es por el concurso con otros seres humanos, y necesita, en ausencia de unos instintos que condicionen su conducta, una construcción de orden y sentido en un mundo, que de otra manera sería sólo caos. Por tanto, el ser humano en su hacerse debe construir un mundo pleno de orden y significado. Este mundo construido por el ser humano es la cultura, y como parte de ella está la sociedad, la que a su vez se construye con base en las interrelaciones humanas.

Ahora bien, tanto en cuanto, hay un mundo externo construido por el ser humano que aparece a su propia conciencia como algo ajeno y diferente a él, nos encontramos frente al fenómeno que llamamos objetivación. La sociedad es un producto del ser humano, pero una vez que tiene existencia fuera de él, se le presenta como una realidad material y no material, que se le enfrenta y se le opone alcanzando el carácter de realidad objetiva. La objetividad de la sociedad se extiende a todos los elementos que la constituyen: instituciones, roles e identidades.

Por último, ese mundo de objetivaciones sociales que ha sido creado por la externalización de la conciencia se enfrenta con ésta última como una realidad externa. De esta manera, la internalización es el proceso de reapropiación, en la conciencia, del mundo objetivado. En este sentido, las estructuras del mundo social conforman las estructuras de la conciencia, y la sociedad se convierte en agente que forma la conciencia individual.

A través de este proceso vemos que tanto la sociedad es producto de la actividad y conciencia humana, como el ser humano es producto de la sociedad. Lo que en otros términos, Berger define como que la sociedad es el correlato de la conciencia humana y viceversa. Este fenómeno es recíproco, un proceso de ida y vuelta.

En este punto es necesario avanzar todavía un poco más, y es que Berger afirma que el mundo construido socialmente es un ordenamiento de la experiencia. Un orden significativo se impone a las experiencias y significados individuales. Esta capacidad de dar un orden significativo, que tiene la realidad social frente al caos que le es externo, nos lleva a otro concepto importante y es la cosmización o nominación. El orden significativo, que es el mundo construido socialmente, es un “nomos” con realidad tanto objetiva como subjetiva.

Esta construcción de orden significativo que es el “nomos”, es posible gracias a la mediación del lenguaje, y a través de este último es que se constituye el conocimiento de una sociedad. Ese conocimiento es preteórico y está constituido por esquemas interpretativos, máximas morales y colecciones de sabiduría, que el hombre común comparte con el filósofo. Es ese conjunto ordenador común que toda sociedad impone a la experiencia individual. Participar de la sociedad es participar de ese corpus de conocimiento que la sociedad ofrece a sus miembros.

Si una construcción de orden de sentido es ofrecida por la sociedad, y fuera de esta lo que acontece es el caos, el desorden sin sentido, entonces puede entenderse que la separación o la exclusión o la marginación de la sociedad se conviertan en auténticas formas de sanción, que toda sociedad es capaz de imponer a los individuos que se resisten a sus intentos de socialización. Es lo que Berger define como anomia, es decir, la separación completa del individuo del mundo social. Dicho todo, es entendible que Berger asigne a la religión la funcionalidad de establecer un cosmos sagrado. En sus propias palabras: “La religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo”⁵. De esta manera, la religión es ese dosel sagrado que protege en el marco de la sociedad al individuo del desorden y del caos.

¿Qué es la sociología del conocimiento?

En el apartado anterior hemos considerado un análisis descriptivo de cómo Berger utiliza la llamada sociología del conocimiento como enfoque principal de su trabajo sociológico. Hasta ahora sólo hemos descrito lo que él expone básicamente en su libro *El Doseil Sagrado*. Sin embargo, en este apartado nos proponemos definir, tanto conceptual como metodológicamente, qué es la sociología del conocimiento, a la que tanto Peter Berger como Thomas Luckmann han contribuido con su obra, para ello nos basamos en su libro *La construcción social de la realidad* (1966).

En primer lugar, responder a la pregunta de nuestro encabezado supone decir, como nos recuerdan Berger y Luckmann al comienzo del capítulo uno, que la realidad se construye socialmente, y que la sociología del conocimiento se basa en el estudio de los procesos por lo que esta construcción social de la realidad se produce. Por tanto, la sociología del conocimiento trata de la relación entre realidad social y conocimiento, pero debemos considerar cómo nuestros autores entienden lo uno y lo otro. Realidad son aquellos fenómenos externos a nuestra conciencia y que se nos muestran como dados, simplemente están ahí. Mientras que conocimiento es la certidumbre de que esos fenómenos son reales y poseen unas características concretas⁶. Sin embargo, no todos los sociólogos que se han ocupado de la sociología del conocimiento entienden dicho “conocimiento” de la misma manera.

El sociólogo Emilio Lamo de Espinosa en su artículo *El estatuto teórico de la sociología del conoci-*

5 BERGER, Peter. *op. cit.*, p. 43.

6 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 11.

miento (1987) nos pone en antecedentes, en general, sobre la sociología del conocimiento. En primer lugar, destaca que los autores, que contribuyeron en sus orígenes a una sociología del conocimiento, van desde Karl Marx, Emile Durkheim, Max Scheler hasta Karl Mannheim y Robert K. Merton, entre otros. En segundo lugar, Lamo de Espinosa pone de manifiesto las dificultades para encontrar entre estos autores un concepto, no ya similar, sino incluso auténticamente definido de lo que es este “conocimiento” al que esta ciencia aspira estudiar.

Este “conocimiento” es comprendido como normas, éticas, estéticas, creencias políticas y religiosas, juicios científicos, categorías lógicas o del entendimiento, etc., tal y como es comprendido por Mannheim en su obra *Ideología y utopía* (1936). O bien, como señala R. K. Merton, según lo que encontramos en distintos libros y autores, ese “conocimiento” hay que interpretarlo de una manera amplia porque alude a “ideas, ideologías, creencias jurídicas y éticas, filosofía, ciencia o tecnología”⁷. Frente a esta comprensión tan amplia bajo la cual el concepto de “conocimiento” corre el riesgo de disolverse o volverse sumamente difuso, la tendencia de otros autores posteriores ha sido la de ir restringiendo el concepto a un ámbito concreto de ideas.

En Durkheim, el “conocimiento” equivale a “categorías de pensamiento”, en Mannheim sobre todo a “ideas políticas y sociales”, en Merton se hace coincidir “conocimiento con ciencia”. Mientras que en Albert Schutz, Berger y Luckmann se corresponde con el “sentido común de los individuos de una sociedad”, o como ellos mismos dicen, lo que los individuos de una sociedad consideran como real en la vida cotidiana. Lamo de Espinosa rechaza esta última comprensión por considerarla demasiado amplia, ya que todo aquello que cualquier sociedad considere o haya considerado como “real”, en efecto, sería objeto de la sociología del conocimiento. Finalmente, Lamo de Espinosa opta por una línea similar a la de Merton, en la que se asocia “conocimiento” a “ciencia”, ya que entiende que conocimiento debe ser algo más que “lo real de la vida cotidiana socialmente considerado”, por el contrario, “conocimiento” debe ser lo real, pero lo real “probado o certificado”, es decir, la sociología del conocimiento es una sociología de la ciencia⁸. Mientras que en Berger y Luckmann no importa si lo considerado real es verdadero o no, para Lamo de Espinosa, el conocimiento sólo puede ser aquello verdadero o con pretensión de serlo.

No es nuestro propósito discutir aquí estas opciones metodológicas y conceptuales, sino tan sólo dar cuenta, de una manera descriptiva, del marco de estudio de la sociología del conocimiento tal y como se ha venido practicando, para poder hacernos cargo de una manera más cabal de la misma.

En cualquier caso y volviendo a Berger y Luckmann, si la sociología del conocimiento trata de la construcción social de la realidad y de lo que en cada sociedad se considera como “conocimiento”, la necesidad de este tipo de sociología reside en que entre diferentes sociedades hay diferentes construcciones de lo que se considera real, diferencias que son empíricamente observables. Es decir, dicho en términos

7 Esto se menciona en: LAMO DE ESPINOSA, Emilio. El estatuto teórico de la sociología del conocimiento [en línea]. *Revista española de investigaciones sociológicas*, num. 40: pp. 7-44 (1987), <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/249164.pdf>> [consulta: 13 agosto 2018]. Específicamente, p. 14.

8 LAMO DE ESPINOSA, Emilio. *op. cit.*, pp. 14-18.

más burdos, que lo que se considera “sentido común” varía de una sociedad a otra. Lo “normal” o lo “natural” es evidentemente distinto en cada caso. Y es patrón común a todas las sociedades, que lo propio es “normal” y lo ajeno es “extraño” o “desviado”. Así “la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad”⁹.

Nuestros autores son conscientes que esta manera de tratar la sociología del conocimiento es una particularidad, tal y como ha venido siendo practicada por el resto de sociólogos. La expresión “sociología del conocimiento” fue acuñada por el filósofo Max Scheler en Alemania (1920), y hay diversidad de concepciones tras esta sociología del conocimiento, pero en su opinión, todos sus proponentes estarían de acuerdo en que se ocupa de la relación entre pensamiento humano y contexto social¹⁰.

En *La construcción social de la realidad* se señalan tres influencias principales del s. XIX sobre la sociología del conocimiento: el pensamiento de Karl Marx, el de Friedrich Nietzsche y el de la escuela historicista, especialmente de Wilhelm Dilthey¹¹.

La noción básica de Karl Marx que toma la sociología del conocimiento, es que la conciencia del ser humano está determinada por su ser social –concepto básico que también es compartido por los primeros sociólogos como Durkheim, Max Weber y Vilfredo Pareto. Además toma otros dos conceptos: el de “ideología” (ideas que sirven para enmascarar u ocultar la realidad social) y el de “falsa conciencia” (pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa).

Junto a estos conceptos también hay otro préstamo marxista que es el binomio “infraestructura/superestructura”. Aquí, según la exposición de Berger y Luckmann, hay una cierta polémica o dificultad, tanto en cuanto, el pensamiento marxista posterior a Marx interpreta la infraestructura como estructura económica, siendo la superestructura (nivel de la conciencia) un reflejo de aquella en una relación puramente mecanicista. Sin embargo, nuestros autores cuestionan esta interpretación y afirman que el verdadero pensamiento de Karl Marx se entendería mejor si se interpreta la infraestructura como la actividad humana, y la superestructura, como el mundo producido por dicha actividad. En cualquier caso, la sociología del conocimiento ha tomado este binomio, en muchos casos en clara oposición al pensamiento marxista, y lo ha aplicado de diferentes maneras. Como por ejemplo Max Scheler, el cual hablará de “factores ideales” y “factores reales”. No obstante, lo importante es que ha sido la base para establecer la relación entre el pensamiento y la realidad subyacente distinta de él. En Scheler, además, la realidad social no es causa de las ideas, sino sólo de su determinación socio-histórica, pero la producción de dichas ideas queda al margen del estudio de la sociología porque respondería a un fondo ontológico¹².

No obstante, la sociología del conocimiento se incorporó a la sociología de la mano del sociólogo

9 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, p. 13.

10 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, p. 14.

11 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, p. 16.

12 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, pp. 17-18.

Karl Mannheim, con su obra principal *Ideología y Utopía* (1936), que supuso una gran influencia en la difusión de esta nueva rama de la sociología. Se diferencia de Scheler cuando afirma que la realidad social no sólo determina la selección de las ideas que aparecen en el ámbito socio-histórico, sino también el contenido mismo de tales ideas. Así se convierte en la metodología de todas las facetas del pensamiento humano. Mannheim intenta evitar el relativismo al que supuestamente llevaría el sostener que las ideas son construidas socialmente, acuñando el término “relacionismo”, por el que las ideas están relacionadas con un contexto socio-histórico concreto. Posteriormente, otros autores como Talcott Parsons, o Robert K. Merton en su obra *Social Theory and Social Structure* (1957), se ocuparán de la sociología del conocimiento, pero sin trascender el trabajo de Mannheim. Un autor que sí representa un cambio respecto a Mannheim es Werner Stark, que frente al concepto de ideología establecido por el primero, afirma que lo importante para la sociología del conocimiento no es de convertirse en una sociología del error (las deformaciones que produce la ideología), sino en una sociología de la verdad. Es decir, las condiciones sociales del conocimiento, no sólo de las deformaciones ideológicas. Algo que nos recuerda lo visto por Emilio Lamo de Espinosa.

Como hemos podido comprobar, todos los autores antes mencionados han tratado de la relación entre las ideas y la sociedad, sin embargo, aquí es donde Berger y Luckmann se distancian de toda esta manera de entender la sociología del conocimiento. Porque para ellos “esta sociología debe ocuparse de todo lo que se considere conocimiento en la sociedad”¹³. No obstante, este concepto de conocimiento es mucho más que el conjunto de ideas de los filósofos o teóricos, la mayor parte de la gente ni siquiera las conoce como tales. Por tanto, lo que una sociedad considera “conocimiento” es entendido como el fenómeno de lo real y eso es mucho más amplio que las ideas teóricas. Por ello, concluyen que la sociología del conocimiento debe ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, es decir, el conocimiento del sentido común más que las ideas. Este conocimiento del sentido común, y no otro, es el indispensable, sin el cual ninguna sociedad puede existir. Lo dado como real y aceptado por la mayoría social. Los aportes teóricos formarán parte de ese conocimiento pero no de manera exclusiva ni primordial. En definitiva, la sociología del conocimiento que P. Berger y T. Luckmann elaboran, se ocupa de estudiar la construcción social de la realidad.

Nuestros autores se reconocen deudores del pensamiento de varios predecesores. Del sociólogo y filósofo Alfred Schutz, particularmente de su concepto de una sociología de la vida cotidiana. También de la influencias de Marx, sobre todo en lo que respecta a la idea de relación recíproca y no mecanicista entre la actividad humana y la construcción social. De la influencia de Durkheim y la consideración de los hechos sociales como cosas, es decir, en considerar las facticidades sociales como objetos reales frente a la conciencia humana. De Max Weber, para el que la construcción social se debe al complejo de significados subjetivos de la conciencia. Y de George Herbert Mead, con sus presupuestos socio-psicológicos sobre el proceso de internalización¹⁴.

13 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, p. 28.

14 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, p. 31.

En una última acotación sobre qué trata la sociología del conocimiento, nuestros autores cierran el capítulo uno de *La construcción social de la realidad*, con la referencia a los dos grandes clásicos de la sociología, que ya hemos mencionado. Emile Durkheim, quien nos decía que la primera regla sobre el método sociológico es “considerar los hechos sociales como cosas”, y Max Weber, quien afirmaba que el objeto de conocimiento de la sociología es “el complejo de significado subjetivo de la acción”. Berger y Luckmann nos recuerdan que ambas afirmaciones no se contradicen, sino que se complementan. Por un lado, la sociedad posee facticidad objetiva, y por el otro, la sociedad está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Precisamente este doble carácter es lo que constituye lo definitorio de la sociedad. De ahí que las preguntas que surgen son: cuestionar cómo es posible que los significados subjetivos produzcan facticidades objetivas, y cómo es posible que la actividad humana produzca un mundo de cosas. Esta es la tarea de la sociología del conocimiento, dicho de todo lo real de la vida cotidiana.

Antes de continuar nos gustaría resumir algunas ideas que son centrales en la sociología del conocimiento. En primer lugar, que hay una correlación entre la conciencia y la sociedad. En segundo lugar, que esta correlación se basa en una relación dialéctica entre las objetivaciones sociales y la subjetivación de la conciencia. Y en tercer lugar, que la realidad es una construcción social. Estas tres premisas son una constante en toda la obra de Peter Berger, que la recorre de principio a fin.

Ahora bien, estas premisas básicas en caso de ser asumidas inciden necesariamente en nuestro método teológico. Si lo que aparece como real es una construcción social, incluidos los contenidos religiosos, ¿no conduce esto a la relativización de los mismos? Si los contenidos de nuestras creencias cristianas son simples productos de la actividad humana, ¿no hay verdad distintivamente cristiana? ¿Nos lleva esto a tener que renunciar a cualquier fundamentación de los contenidos de nuestra fe? Berger se niega a ceder frente a un relativismo igualador, aunque practica un agudo escepticismo, al mismo tiempo que mantiene un carácter muy específico de la fe cristiana. Por nuestra parte, una de las preguntas más importantes que nos planteamos a nivel teológico es cómo relacionar los contenidos de creencias religiosas construidas socialmente y el concepto de revelación personal de Dios de fondo ontológico.

La teología de Emil Brunner, en *La verdad como encuentro*

El teólogo protestante Emil Brunner en su libro *La verdad como encuentro* (1967) enuncia la tesis, según la cual, el uso de la antítesis sujeto-objeto en la concepción de la verdad relativa a la fe de la Iglesia es un malentendido por influencia de la filosofía griega, y que afecta a cómo se conceptualiza la fe como doctrina, como contenido de fe. Además afirma que la antítesis sujeto-objeto falsea el concepto bíblico de verdad. No obstante, Brunner debe reconocer que no podemos prescindir de la relación entre sujeto y objeto, porque en caso de hacerlo, no podríamos seguir pensando. Sin embargo, lo que esta tesis supone es que en lo que respecta a la relación entre Palabra de Dios y la fe, entre Cristo y la fe, la relación sujeto-objeto ha de ser sustituida por otra, la del yo-tú¹⁵.

15 BRUNNER, Emil. *La verdad como encuentro*. Barcelona, Editorial Estela, 1967, pp. 91-92.

Brunner, con su teología, quiere enfrentar los dos extremos que derivan de oponer sujeto y objeto, a saber, el objetivismo y el subjetivismo, que han estado presente tanto en la historia de la Iglesia como en la teología cristiana. Brunner afirma que la verdad de la revelación bíblica no puede entenderse bajo la antítesis de sujeto-objeto, su verdad no es ni “objetiva”, ni “subjetiva”. Por el contrario, manifiesta que todo en la revelación bíblica está determinado por la categoría de la Palabra de Dios. La revelación bíblica consiste, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, en la relación de Dios con los seres humanos y de éstos con Dios. No hay ninguna doctrina del Dios en sí, ni del ser humano en sí. El Dios bíblico es el “Dios hacia el hombre” y el “hombre a partir de Dios”, y además, esta relación no se da en la Biblia como doctrina, sino como acontecimiento en una historia. En esta relación el polo de Dios siempre es previo al polo del hombre, Dios siempre viene primero, y en esto se diferencia la Biblia del pensamiento idealista, panteísta y místico¹⁶.

En estos términos, Brunner entiende la autorrevelación de Dios no como un objeto o un contenido, sino como la autodonación de una persona. Una persona que se revela a sí misma, y que establece una relación a la que se responde con el acto personal de confianza. Esta es la verdad bíblica, la verdad como encuentro personal, entre Dios y el hombre. Esta relación personal entre Dios y el hombre está más allá de la relación sujeto-objeto, el encuentro entre Dios que se revela y el ser humano que se abre a esta revelación. La trascendencia de esta polaridad entre sujeto y objeto tiene lugar no en el pensamiento, que no puede escapar a la relación sujeto-objeto, sino a través de la fe. Cuando Dios se revela, yo no estoy frente a un “algo”, sino frente a un “alguien”. La fe es la apertura a este “alguien”, que no es objeto de mi pensamiento, sino que es encuentro personal entre un yo y un tú. De esta manera, la relación sujeto-objeto del pensamiento se transforma en la relación yo-tú del encuentro personal¹⁷.

Pensamiento y sociedad, la construcción social de la “verdad”

En el transcurso de nuestra exposición hemos considerado que los contenidos de nuestra mente tienen un correlato en el ámbito social. Nuestro mundo diario es producto de la conciencia humana, pero sin embargo, aparece frente a ella como “algo dado” y como “algo normal” o “algo natural”. Por su parte, los contenidos de nuestro pensamiento se inscriben en unas tradiciones de pensamiento y comportamiento, que se transmiten en el ámbito social. Todo esto supone que ese mundo de interacciones diarias, que es la sociedad, es una construcción, es decir, que lo que percibimos como real es un constructo de la conciencia humana que se exterioriza a través de la acción humana, no sólo como individuo, sino sobre todo, en su interrelación social y viceversa. Es importante matizar que cuando hablamos de construcción nos referimos no a los hechos, sino a la construcción de las interpretaciones, a través de las que los hechos son percibidos o aparecen a la conciencia.

Todo lo que hemos expuesto nos ayuda a comprender el fenómeno de la posverdad, tanto en cuan-

16 BRUNNER, Emil. *op. cit.*, pp. 114-117.

17 BRUNNER, Emil. *op. cit.*, pp. 142-150.

to, podría interpretarse como que lo que una élite político-económica quiere normalizar como “real” responde al mismo mecanismo por el que cualquier otro “conocimiento” se inscribe en el marco social. Por tanto, para que la “posverdad” triunfe, es decir, para que se acepte como una descripción adecuada de la realidad, son necesarias dos condiciones. Una, que haya una base social que la sostenga, es lo que Peter Berger denomina “estructura de plausibilidad”. En la medida en que un sector de la sociedad la considera normativa y le da plausibilidad, se convierte en descripción de lo real. Y otra, que dicha base social se le considere como algo “natural”, como “algo dado”, es decir, que se olvide su carácter construido. Que exista una separación entre ser un contenido de conciencia y una facticidad externa. Eso “normal” que la posverdad quiere construir se presenta no como una “opinión o una idea”, sino como un “hecho”, como algo que se nos ofrece ineludiblemente y con el que debemos contar.

¿Qué es entonces lo distintivo de la posverdad? En primer lugar, que apela no a una conciencia crítica e informada, sino a una manipulación de emociones. Por ejemplo, cuando se trata los problemas asociados a la migración, no se basa en una descripción pormenorizada de una problemática compleja y multicausal, sino por el contrario, se apela a emociones de miedo, inseguridad, pérdida de identidad, etc. En este sentido, el recurso a las emociones pretenden bloquear una reflexividad crítica como participación en el ámbito social. Por otro lado, otro elemento esencial es el vehículo que se usa para la difusión de estos “conocimientos”, las tecnologías digitales, que permiten una rapidísima circulación, un alcance a un ámbito social muy grande, pero que sea consumido de manera superficial, acriticamente. Para eso debe haber un exceso de información que el individuo no sea capaz de filtrar o de ordenar. Es, por ejemplo, la estructura de plausibilidad del “me gusta” (*like*) en Facebook.

Si esto es así, la posverdad puede combatirse desde una crítica ideológica, es decir, poniendo de manifiesto, por un lado, ese carácter construido de aquello que se pretende como descripción de lo real, y, por el otro, desenmascarar que eso “normal” o “natural”, en realidad, es una interpretación construida, que responde a unos intereses de poder determinados. En definitiva, produciendo una conciencia crítica frente a dichos intereses. Sin embargo, ¿no supone esto la existencia de una verdad en algún sentido? Es decir, una verdad, ya sea histórica, empírica, científica, metafísica u ontológica. O bien, el concepto mismo de posverdad, ¿no implica una negación de una verdad objetivada de alguna manera? Y si aceptáramos este acercamiento, que podríamos llamar posmoderno, ¿no reduciríamos la verdad a posverdad, no como una falsedad frente a lo verdadero, sino como un conocimiento instrumentalizado por el juego del poder? Sin que haya una verdad, sino sólo la prevalencia del discurso de aquellos que tienen el poder de normalizar “algo” como verdadero.

Y es que dicho todo lo anterior no hemos hecho si no esbozar la problemática que enfrentamos. A mi juicio, hay una pregunta crucial que determina nuestro enfoque: ¿cómo debemos interpretar la propuesta teórica de Berger? O siendo más específicos, ¿la sociología del conocimiento supone la negación de una verdad que tenga un respaldo ontológico, histórico o científico? Resulta muy interesante el que hay diferentes lecturas que se han hecho de Berger, pero, antes de considerarlas, es necesario aclarar algo si queremos entender a Berger en sus justos términos.

Peter Berger enmarca la labor del sociólogo en términos del estudio del “conocimiento de la vida cotidiana”, sin embargo, no piensa que el sociólogo deba plantearse si lo que una sociedad considera como “real” deba tener alguna base o fundamentación, es decir, practica una especie de “agnosticismo epistemológico”. No es que Peter Berger dude de un acceso a dicha fundamentación, sino que considera que al sociólogo no le compete hacerlo. Mientras que corresponde al filósofo discernir si una aseveración dada tiene validez o no respecto al mundo, esto mismo no es propio del sociólogo. El sociólogo estudia por su parte el proceso por el que un cuerpo de conocimiento queda establecido socialmente como realidad, sin detenerse en la validez o no de dicho conocimiento¹⁸.

De hecho, Berger en cuanto teólogo sí que postula que lo real tiene una correspondencia en la trascendencia. Por tanto, hablará de “señales de trascendencia”¹⁹ o que la “personalidad de Dios fundamenta, en su correlato, la personalidad humana”²⁰. Por tanto, y lo que quiero poner de manifiesto, es que la propuesta de la sociología del conocimiento postulada por Berger y Luckmann, no presupone que lo real se agote en una mera construcción hecha por el ámbito social, y que con ello se niegue una verdad histórica, científica, ontológica o teológica. En la descripción del marco teórico que hemos expuesto anteriormente, vimos también como algunos autores como Scheler o Manheim no niegan que exista una fundamentación ontológica en sus propuestas, sólo que no es objeto del estudio de la sociología. Por tanto, la propuesta teórica de Berger y Luckmann no se preguntan acerca del por qué de la verdad, sino del cómo se articula socialmente.

De esta manera, considero que podemos interrelacionar ambos polos sosteniendo que dada una realidad trascendente (de la que se ocuparía el filósofo o el teólogo), ésta quedaría interpretada como contenido, en términos de pensamiento y de comportamiento (de la que se ocuparía el sociólogo).

Sé que no todos los autores aceptarían la lectura de Berger. Es muy interesante como al marco teórico de Berger se la ha calificado como constructivismo, sin embargo, tanto él como Luckmann han rechazado esta interpretación. El propio Berger decía que en la sociología norteamericana los “construccionistas” son básicamente teóricos posmodernos, cuyos planteamientos son completamente diferentes a los compartidos por él y por Luckmann²¹.

Además es Berger quien nos dice en qué se diferencian. Mientras que Berger y Luckmann dicen que toda realidad social se construye por medio de interpretaciones, los “construccionistas” sostienen que todas las interpretaciones tienen la misma validez, así que hay una gran diferencia²². Quien haya leído a Berger convendrá que no todas las interpretaciones para él tienen la misma validez, esto queda claro en

18 BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *op. cit.*, pp. 12-13.

19 BERGER, Peter. *A Far Glory. The Quest for faith in an age of credulity*. New York, Maxwell McMillan, 1992, pp. 138-139.

20 BERGER, Peter. *Cuestiones sobre la Fe*. Barcelona, Herder, 2009, p. 54.

21 BERGER, Peter et al. *Peter Berger en el CEP* [en línea]. *Estudios Públicos* num. 71 (1998), p. 13. <<https://www.cepchile.cl/peter-berger-en-el-cep/cep/2016-03-03/184920.html>> [consulta: 13 agosto 2018].

22 BERGER, Peter. *Ibid.*

sus obras teológicas. Por otro lado, Berger también se distancia de los construccionistas porque dice que él y Luckman nunca pusieron en duda la posibilidad de una ciencia social objetiva, ni la existencia de hechos sociales, mientras que los construccionistas posmodernos sí²³.

Por otro lado, hay lecturas que incluso califican la propuesta de Berger como neoidealismo, y por tanto, de subjetivismo²⁴. Sin embargo, Berger afirma, con Durkheim, que sí hay hechos sociales y no es cierto que todo en el espacio social se reduzca a nuestras interpretaciones. Lo que dice Berger y Luckmann es que esos hechos se interpretan y estas interpretaciones son construcciones sociales. Para distintas personas los mismos hechos tienen significados diferentes, por tanto, en todo ello hay objetividad y subjetividad²⁵.

No es correcto, por tanto, asignar una posición meramente subjetivista o construccionista a Berger. Analizar en profundidad esta cuestión nos llevaría mucho más lejos de lo admisible en un artículo como éste, por eso quiero centrarme en aquellas interpretaciones de Berger que directamente lo relacionan con el tema de la posverdad. En este sentido tenemos a un sociólogo, Steve Fuller, quien relaciona a Berger directamente con la posverdad. En su libro *Post-truth, Knowledge as a Power Game* (2018) sostiene esta posición: “no hay duda de que Berger fue un pensador de la posverdad”²⁶. Sin embargo, no debe entenderse con ello que Fuller está descalificando a Berger, todo lo contrario. La tesis básica de Fuller es que el término posverdad no está relacionado con la falsedad frente a una verdad objetivada, sino que en realidad, sólo estamos frente a un “juego de poder”. Entre las élites que ostentan el poder y aquellos otros actores políticos que lo pretenden hay un juego por el poder. Unos y otros construyen realidades normativas y descalifican (a través de la posverdad) la normatividad del otro. Hay quienes quieren jugar el juego del poder desde las normas que están vigentes (los denomina, leones) y hay quienes quieren cambiar las reglas del juego del poder y fijar nuevas normas (los denomina, zorros). La posverdad entonces no sería sino la denominación peyorativa por parte de los leones (Hillary Clinton) frente a los zorros (Donald Trump). Dado que la realidad social es construida, el conocimiento sólo queda reducido a una lucha por la normatividad para la consecución o la conservación del poder. El resultado de todo ello es que se invoca la obra de Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, como el fundamento teórico de la posverdad y como un conocimiento instrumentalizado por el poder. Sin embargo, como ya hemos visto, considero que esta interpretación es contraria al pensamiento de sus autores.

En este mismo sentido es fácil encontrar artículos que establecen esta misma relación entre Berger y el constructivismo, que intentan fundamentar este mismo concepto de posverdad como lucha por el poder. Lo que nos interesa destacar es que consideramos incorrecto relacionar esta concepción de la pos-

23 BERGER, Peter. *op. cit.*, p 14.

24 NOGUERA, José Antonio. El neoidealismo sociológico, para una crítica de La construcción social de la realidad de P. L. Berger y Th. Luckmann (versión preliminar) [en línea]. GSADI, Analytical Sociology and Institutional Design <<https://bit.ly/2UZi1QV>> [consulta: 24 agosto 2018].

25 BERGER, Peter. *op. cit.*, pp. 16-17.

26 FULLER, Steve. *Post-truth, Knowledge as a Power Game*. New York, Anthem Press, 2018.

verdad, como instrumento de batalla política, con el marco teórico de Berger y Luckmann²⁷.

Por otro lado, cuando Berger se refiere a los procedimientos científicos de la sociología, menciona las técnicas cualitativas y cuantitativas como forma de investigación y la manera de falsar una determinada teoría o modelo interpretativo; por eso, si la evidencia empírica corrige o contradice el modelo teórico, éste debe cambiar. Y es aquí cuando Berger, precisamente reprocha a los sociólogos posmodernos construccionistas la negación de este procedimiento, lo cual tiene como resultado que la ciencia social se convierte en nada más que propaganda a favor de una causa u otra²⁸.

En resumen, la posición de este artículo es que Berger y Luckmann, en su libro *La construcción social de la realidad*, intentan explicar cómo los contenidos de conciencia se convierten en hechos sociales y, viceversa, como estos hechos sociales inciden y configuran la conciencia. Sin embargo, no debe inferirse que en esta polaridad necesariamente se agote la cuestión de la verdad del conocimiento por el que se sostiene lo real en la sociedad. En términos de teología cristiana pensamos que no es así, ya que esa polaridad queda trascendida por otra polaridad que la constituye como su “preocupación última de sentido” (Tillich), es decir, la verdad como encuentro.

Fe y verdad, una verdad distintivamente cristiana

Como hemos visto y tal como también nos lo recuerda Emil Brunner, hablar sobre la verdad supone hablar sobre lo que es real o consideramos real²⁹. La discusión teórica de las propuestas sociológicas precedentes varía desde las críticas idealistas (las ideas producen hechos sociales), y las críticas materialistas (la realidad social causa las ideas). Es decir, tenemos una variación entre el objetivismo y el subjetivismo. Como recuerda Brunner, si bien Marx o Feurbach fueron discípulos del idealismo de Hegel, al final acabaron en posiciones materialistas.

La teología cristiana tampoco ha escapado de estas dos polarizaciones, desde el objetivismo de las ortodoxias, que reduce la revelación de Dios a algo dado en proposiciones y dogmas, hasta el subjetivismo de las teologías liberales decimonónicas, o las versiones populares del pietismo o de los movimientos evangélicos, en las que la fe se reduce a una “experiencia personal”. Sin embargo, el Dios que se revela en las Escrituras es Aquel que se autoentrega y, con ello, se autocomunica propiciando el encuentro con el ser humano. La verdad bíblica no es un algo sino el encuentro con Alguien, de esta manera la fe no es primariamente un depósito o un contenido, sino una relacionalidad con el Tú constituyente de nuestro yo.

27 Véase: MAESTRE, Antonio. La paradoja de la posverdad es que la posverdad es una posverdad [en línea]. *La Marea*, 14 mayo 2017. <<https://www.lamarea.com/2017/05/14/la-paradoja-la-posverdad-la-posverdad-una-posverdad/>> [consulta 3 septiembre 2018]. LÓPEZ LILLO, Laura. La posverdad en la política y la sociedad [en línea]. *Community Manager y Comunicación*, Laura López Lillo, 28 junio 2017. <<https://lauralopezlillo.com/2017/06/la-posverdad-en-la-politica-y-la-sociedad/>> [consulta 3 septiembre 2018].

28 BERGER, Peter. *op. cit.*, p. 17.

29 BRUNNER, Emil. *Cristianity and Civilisation*. New York, Gifford Lectures, 1947, p. 30.

Brunner distingue entre el “conocimiento de Dios” y el “conocimiento del mundo”. Mientras que el primero depende de la autorrevelación divina y de la recepción de la fe, el segundo queda reducido a la polaridad sujeto-objeto. En esta segunda relación no puede conocerse a Dios, porque un dios-objeto, es un dios cosificado, un ídolo, mientras que un dios-sujeto es un yo que queda encerrado sobre sí mismo, autárquico, en perfecta soledad, un ego deificado. Por eso la verdad sobre Dios no está ni en el objeto ni en el sujeto. También hay que distinguir entre la Verdad en singular y las verdades en plural. Esa Verdad que es Dios y esas verdades que pertenecen al mundo no hay que confundirlas, ya que por eso hay un conocimiento de Dios fundamentado en la revelación y la relación yo-tú; y un conocimiento del mundo fundamentado en la ciencia y la polaridad sujeto-objeto³⁰.

En definitiva, el Dios que se autodona y se autorrevela en un encuentro personal, muestra que no es “ser en sí”, sino “ser con”, “ser en relación”, y como tal se revela como autocomunicación de amor, que nos constituye en nuestra calidad de amados y libres para la comunión de amor con otros. Esta es la verdad cristiana; no la verdad de una doctrina (aunque haya doctrinas que puedan llamarse cristianas), sino el encuentro personal con Dios en Cristo.

Conclusiones

En definitiva, el problema de la posverdad es el problema de lo real. Lo real en el “conocimiento del mundo” es una relación recíproca entre pensamiento y sociedad, lo que una sociedad considera real es una dotación de significado a un orden social específico. Sin embargo, lo que cada sociedad considera como real varía de una sociedad a otra, de un ámbito social a otro. Esta “realidad” a la que se asigna una significación cambiante es objeto de la sociología del conocimiento. La posverdad, por otro lado, está relacionada con el juego de poder que instrumentaliza ese conocimiento que construye la realidad social. No obstante, lo real no puede agotarse en un conjunto de convenciones o de construcciones de sentido compartidas por una base social. Lo real es aquella relacionalidad donde el ser de lo humano queda puesto de manifiesto en su verdadera significación. La relacionalidad que nos libera del objetivismo y cosificación del dato, de lo económico y de lo impersonal; y la relacionalidad que nos libera del subjetivismo solipsista, egocéntrico, del autocentrismo. La relacionalidad no objetivada ni subjetivada, sino revelada mediante la fe en una realidad de amor y comunión, en apertura a la llamada trascendente de Dios y con nuestro prójimo.

En nuestra interrelación social los contenidos, las instituciones y las prácticas son construidas, es decir, interpretadas, sin embargo, la verdad no se agota allí, sino en el encuentro y la interrelación entre los seres humanos. No es gratuito que la posverdad se base en la impersonalidad del juego de poder, que la posverdad se esconda en el rostro impersonal de los mercados, de las políticas, que el rostro humano quede desfigurado por la mueca impersonal de la maquinaria de los estados. Como cristianos debemos resistir la impersonalización o la deshumanización, la verdad es y no puede ser otra que la verdad del en-

30 BRUNNER, Emil. *op. cit.*, pp. 35-36.

cuentro. En el encuentro de unos seres humanos en comunión con otros seres humanos y no de unos frente a otros. La verdad del encuentro de Dios con el ser humano es la verdad, que también en el espacio social, nos puede ofrecer unos órdenes de sentido más humanos y más fraternos.

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Alberto F. Roldán por arbitrar de forma abierta este trabajo de investigación.