

LA SOCIOLOGIA COMO DESFETICHIZACION DE LA MODERNIDAD

Agnes Heller*

Definir la Sociología como “diagnosís de la modernidad” no requeriría de ninguna explicación adicional si lo que tuviésemos en mente fuese tan sólo la sociología empírica, pues ésta opera en un tiempo al que podemos denominar “el presente absoluto”. Cada investigación es llevada a cabo en el presente absoluto del “ahora”; la génesis de cualquier institución o comunidad interesa sólo en la medida en que ella está presente *ahora* en la memoria de sus integrantes. Más aún, la investigación es desarrollada en un “aquí” particular que siempre está situado en las sociedades modernas. Cuando una investigación se realiza en un medio pre-moderno o en un enclave de esa naturaleza en la sociedad moderna hablamos de “Antropología” o “Etnología”, y ello no es solamente un asunto terminológico.

Sin embargo, la justeza de nuestra afirmación inicial no es tan obvia cuando hablamos de la sociología teórica. Y esto es así porque ella es una mixtura de Filosofía y Sociología; no es concebible ninguna sociología teórica que no sea al mismo tiempo una filosofía. Pero hay una constante tensión entre

* Publicado originalmente en la revista *International Sociology*, Vol. 2 Nº 4, pp. 207-218 [1987] y luego en Martin Albrow y Elizabeth King (eds.): *Globalization, Knowledge and Society. Readings from 'International Sociology'*, pp. 35-45. Sage Publications, en asociación con la International Sociological Association, 1990. Trowbridge, Inglaterra. Traducido por Guillermo Rochabrún S., con la colaboración de César Guadalupe.

sus aspectos filosóficos y sociológicos, tensión debida a la divergencia de las lógicas inherentes en ambas objetivaciones. La Filosofía puede ser consciente de las coordenadas espacio-temporales de su aparición; la filosofía de la historia siempre lo es. Pero incluso si la Filosofía se entiende a sí misma enraizada en la historia, al mismo tiempo pretende que su verdad sea absoluta y que permanezca como tal. Incluso si los filósofos reflexionan sobre el *locus* de su descubrimiento, formulan su verdad *sub specie aeternitatis*, como existiendo en todos los tiempos y portando un mensaje para todos ellos.

La Filosofía tiene una tradición que se remonta a los tiempos antiguos; por lo tanto sus reglas del juego han sido establecidas mucho antes del ascenso de la modernidad y no pueden ser desmontadas a menos que la Filosofía como modo de reflexión sea abandonada. Por el contrario, la Sociología es el vástago de la modernidad y lleva la marca de nacimiento de su filiación moderna; su misión es entender la especificidad del mundo moderno al que ella pertenece.

Las diversas teorías sociológicas se enfrentan a esta tensión de diferentes formas, pero tienen una cosa en común. Todas ellas formulan enunciados generales que reclaman ser válidos *sub specie aeternitatis*, y luego los aplican como una suerte de meta-teoría a su propia teoría particular de la modernidad. La línea divisoria entre todas las sociedades pre-modernas, de un lado, y la modernidad del otro, puede definirse de diferentes maneras, pero la comparación entre ambas es siempre algo esencial. Las sociedades pre-modernas son contrastadas con la modernidad en primer lugar y ante todo como un mecanismo para mostrar la génesis y el carácter específico de la modernidad en todas sus implicancias.

Un destacado sociólogo contemporáneo, Niklas Luhmann, ha contrastado las sociedades pre-modernas y modernas en los siguientes términos. Las sociedades pre-modernas estuvieron estructuradas a través de la estratificación, mientras que la sociedad moderna se estructura mediante la división de funciones. En efecto, Luhmann contrapone la sociedad funcionalista (lo moderno) a la sociedad estratificada (lo pre-moderno). Al hacerlo cuestiona dos tipos de sociología del conocimiento: la de Mannheim y la de la tradición fenomenológica. La ciencia social no era posible mientras la sociedad atravesaba el proceso de transformación del modelo estratificado al modelo funcionalista. Por eso es que los problemas sociales fueron entendidos y reflejados en el marco de la Antropología Filosófica. Si pasamos por alto su explicación en términos de teoría de los sistemas y nos limitamos a su diagnóstico, es claro que Luhmann solamente ha interpretado, aunque en una forma extrema, el denominador común de todas las teorías de la modernidad.

Al oponer capital y trabajo Marx aludía a las dos funciones básicas de la sociedad capitalista (moderna). Al subrayar la racionalización de las instituciones en la modernidad también Weber mostraba el carácter funcionalista de esta sociedad. La división orgánica del trabajo en Durkheim es un concepto funcionalista de la división del trabajo. De manera análoga Mannheim sostenía que en los tiempos modernos el verdadero conocimiento de la totalidad era engendrado por una función social —la de los intelectuales— y no por una posición de clase. En Habermas la crítica de la razón funcionalista es una de las tareas fundamentales de la racionalidad comunicativa moderna.

La diferencia entre todas estas teorías, incluida la de los sistemas, puede ser ubicada a tres niveles. En primer lugar, el funcionalismo puede ser considerado como una característica de la modernidad, pero no como la única; en segundo término, el funcionalismo puede ser aplaudido, apreciado ambiguamente, o abiertamente rechazado; tercero, la posible trascendencia de una sociedad funcionalista puede ser alternativamente visualizada o descartada. Sin embargo, en todos estos casos el carácter funcionalista de la sociedad moderna es tomado, aunque no siempre como el único, cuando menos como uno de los fundamentos de la ciencia social moderna, incluyendo la Sociología.

En las sociedades pre-modernas no fue necesaria ninguna sociología como ciencia social, para formular una teoría verdadera de la sociedad; la Filosofía desempeñó admirablemente esta tarea. Desde Platón hasta Hegel la comprensión de la sociedad en modo alguno tuvo un nivel inferior al que las teorías sociológicas logran de la sociedad moderna. La Sociología apareció precisamente porque la Filosofía no podía por sí sola desempeñar la misma tarea en una sociedad funcionalista. Así como la Sociología necesita un paradigma filosófico y una meta-teoría filosófica, así también si la Filosofía quiere decir cualquier cosa que sea relevante sobre la sociedad moderna, debe complementarse con una teoría sociológica. La sociedad funcionalista impone a la Filosofía algunas importantes restricciones metodológicas; la teoría sociológica y la Sociología en general proporcionan los recursos necesarios para enfrentarlas.

Las demandas de nuestro presente histórico, son así dobles. De un lado, al igual que en cualquier otro caso, podemos conceptualizar nuestra conciencia histórica actual tan sólo en cada una y en todas las filosofías o teorías que formulamos. Más aún, llegamos a ser conscientes del carácter histórico de nuestra conciencia; en lo que a esto último atañe todos somos hegelianos o marxistas. En este aspecto somos diferentes de los actores y pensadores pre-

modernos; incluso si sus ideas estaban en la misma medida inmersas en su presente particular, ellos lo ignoraban, mientras que nosotros somos conscientes de ello desde la partida. Inclusive la hermenéutica, un género filosófico tan alejado de Hegel y Marx, extrae su punto de partida de la historicidad de la conciencia. De otro lado, las restricciones metodológicas que he mencionado se deben al carácter dividido de la conciencia histórica de todos y de cada uno de los individuos en una sociedad funcionalista. (Esta conciencia está dividida en tanto sus manifestaciones exigen un método diferente en Filosofía y en teoría social.)

En Filosofía podemos confiar en última instancia en nuestra buena intuición. Obviamente ella no es un regalo del cielo, pues presupone conocimiento del campo que intuimos. ¿En qué clase de conocimiento se basa la intuición filosófica?. Se fundamenta en primer término, en el conocimiento de las vidas, inquietudes, ideas y pautas de comportamiento de las personas comunes, y en segundo lugar, en el conocimiento de filosofías anteriores y contemporáneas. Estas dos fuentes se mezclan con la experiencia de la vida personal del filósofo, y si tal es el caso, el resultado puede ser la buena intuición. Sin embargo ella no constituye un sistema filosófico, porque las nuevas pistas que de ella resultan tienen que ser adecuadamente conceptualizadas y todo lo que se afirme debe ser argumentado racionalmente. Pero como punto de partida, la buena intuición es suficiente.

Aristóteles, el autor de la teoría social y política más completa hasta ahora conocida, nació en una sociedad estratificada en la cual compartió la experiencia vital del estrato de los "ciudadanos libres". No obstante incluso en su época habían divergencias entre las formas de vida de éstos, aunque todos ellos compartían ciertos pensamientos acerca del ideal de una "vida buena" pues la jerarquía de valores comunes era más o menos fija. Todos los ciudadanos libres desempeñaban o podían desempeñar más o menos las mismas funciones en el cuerpo político; la división de funciones técnicas y económicas estaba recién empezando a emerger. Cuando Aristóteles expuso su concepción acerca de la vida buena él podía con razón suponer que conocía perfectamente bien los patrones de vida, las inquietudes y las ideas de todos los hombres libres (al margen de las funciones técnicas y económicas que algunos de ellos hubiesen tenido eventualmente que desempeñar). Podía también pensar que su idea de la vida buena no era sino la imagen perfeccionada de la comprensión que de ella tenían todos esos hombres libres. Al brindar una teoría del Estado y de la economía podía asumir correctamente que con ella no había sino perfeccionado la imagen del Estado y de la economía que cada persona libre podía y debía lograr sobre la base de su intuición y argumentación racional.

La intuición puede ser suficiente para hacer Filosofía u obras de arte inclusive en sociedades mucho menos homogéneas. En su *opus magnum* injustamente olvidada, *Le Dieu Caché* *, Lucien Goldmann argumentó que en la época del absolutismo francés existía una llamada “conciencia grupal”. No es necesario suscribir esta noción para aceptar sus conclusiones. En sus términos, si un estrato social, comunidad o grupo históricamente relevantes, comparten una forma de vida y por lo tanto una experiencia total de vida, algún integrante singular de dicho grupo puede incluso intuir y por lo tanto producir un cuerpo de conocimiento o una obra de arte que expresen la experiencia vital compartida de este grupo en un grado que sobrepase en claridad, radicalidad y homogeneidad a las ideas presentes en los otros miembros. Ese es exactamente el mecanismo que se ha hecho muy problemático en la modernidad y que se ha vuelto categoricamente imposible en la teoría social moderna. Paulatinamente Goldmann mismo fue tomando conciencia de las restricciones de la modernidad, y fue llevado finalmente a concluir que el concepto de “conciencia grupal” no podía ser racionalmente aplicado a nuestra época.

La pregunta moderna no es “cómo puede lograrse el conocimiento verdadero”, sino “cómo es posible el conocimiento científico”. Como es bien conocido, fue Kant, teniendo firmemente en su espíritu la fundamentación epistemológica de las ciencias naturales, quien planteó por primera vez la pregunta en una forma moderna. El problema de “cómo es posible la ciencia social” surgió acto seguido, y los intentos de darle solución han aparecido desde entonces. Va más allá de los límites del presente estudio esbozar una tipología de tales respuestas; solamente nos vamos a dirigir hacia las implicancias teóricas de la cuestión.

Permítaseme reiterar lo siguiente: la producción de visiones del mundo significativas se convierte en una función particular en una sociedad funcionalista. Se denomina “intelectuales” a quienes están así colocados para desempeñarla. Los sociólogos (y los teóricos sociales) son intelectuales asignados para cumplir con la función de practicar “ciencia social”. Han sido educados en instituciones particulares y actúan a su interior. Sus experiencias vitales, formas de pensar y valores pueden ser divergentes, pero incluso la divergencia emerge en sí misma a partir de una actitud en común que es diferente a la de quienes desempeñan otras funciones sociales. Si “practicar ciencia social”

* Lucien Goldmann: *Le Dieu Caché*, París 1959. En castellano, *El Hombre y lo Absoluto*. Ediciones Península, Barcelona 1968. [N. del T.]

se convierte en una función particular, los teóricos sociales no pueden obtener una verdadera percepción perspicaz de la sociedad si descansan únicamente en su propia intuición. Nada permite suponer que al producir una "imagen" de la sociedad en su conjunto o de instituciones sociales particulares, el resultado de la intuición sería o siquiera pudiera ser reconocido como verdadero por quienes desempeñan otras funciones sociales y operan con diferentes tipos de conocimiento al interior de diferentes tipos de institución.

El científico social no conoce mucho intuitivamente de las experiencias de vida, formas de pensar o valores de otras personas; él (o ella) puede ofrecer una teoría verdadera de la sociedad solamente después de haber adquirido este conocimiento. Por lo tanto, hasta cierto punto los otros sujetos tienen que ser tratados como objetos de investigación. No existe Sociología sin algún grado de reificación; la metodología científica la lleva dentro de sí. Esta circunstancia no se presenta como un problema para los sociólogos de filiación positivista o para los teóricos de los sistemas; crea sin embargo serios problemas a todas las otras escuelas de Sociología, y no solamente por razones morales. La pregunta a ser planteada consiste en si el conocimiento verdadero de la sociedad es a fin de cuentas posible si los sujetos son tratados como objetos. Teniendo esto en mente deseo formular el dilema de la Sociología tal cómo yo lo veo.

En la sociedad moderna (funcional) ningún conocimiento verdadero de la sociedad (Sociología o teoría social) es posible sin la reificación —cuando menos hasta cierto grado— de los sujetos; por el contrario, debido a su tradición, la Filosofía no reifica a los sujetos (actores). Sin embargo al mismo tiempo todas las teorías sociales están concebidas bajo la égida de un paradigma filosófico, de una meta-teoría filosófica. La Sociología (la teoría social) tiene que enfrentar este dilema, y aunque la sociología empírica a menudo es inconsciente de sus propios presupuestos filosóficos, de hecho inclusive ella ha quedado crecientemente envuelta en el dilema mencionado.

En lo que sigue voy a examinarlo primero tal como aparece en la sociología empírica, y a partir de ahí pasaré propiamente a la teoría social.

a) La sociología empírica reúne información relevante acerca de instituciones, comunidades y estratos de los que el investigador no forma parte. Al organizar un sondeo pertinente el investigador (o la investigadora) debe asumir que los miembros de las instituciones, comunidades o estratos en referencia pueden proporcionarle información que él (o ella) no pueden conseguir de otra manera. Y que las ideas, opiniones e intuiciones de los miembros del grupo

difieren de la propia. Si esto no es asumido el estudio en tanto tal es irrelevante: sirve solamente como un instrumento engañoso para legitimar las intuiciones del sociólogo. Por supuesto, el sociólogo empírico puede operar con una hipótesis preliminar, pero bajo la condición de que ella pueda ser descartada en el curso de la investigación. Es precondition de un buen sondeo el abrirse a las opiniones, ideas e intuiciones de los integrantes de los grupos o instituciones bajo estudio a las que los sociólogos no pertenecen.

Los sociólogos reúnen lo que son opiniones de sujetos (actores), pero éstos son tratados como objetos por los sociólogos. Los sujetos investigados no son interlocutores: responden, pero no hacen preguntas; responden a preguntas específicas que se asume son relevantes desde la perspectiva del sociólogo, el cual es un miembro de otra institución. Para los miembros de las instituciones investigadas contestar cuestionarios es en sí mismo una situación "anormal". La "anormalidad" de la situación influye en mayor o menor grado en el sujeto-objeto. Debido en parte a la anormalidad de la situación, o por el carácter ya fijado de las preguntas y la imposibilidad de un diálogo real, las respuestas no expresarán completamente las opiniones, ideas e intuiciones de los sujetos interrogados. En la sociología empírica está obviamente presente lo que en Física se denomina una "relación de incertidumbre": los medios para obtener información influyen en el sujeto-objeto que la proporciona.

En la actualidad la sociología empírica hace esfuerzos para obviar la "relación de incertidumbre", aunque ninguno sea completamente exitoso. Se puede combinar el sondeo con "entrevistas en profundidad"; en su defecto el sociólogo puede procurar integrarse al grupo o institución investigados y actuar, comportarse e intuir como un miembro más. Puede también enfrascarse en "entrevistas en profundidad" con todos y cada uno de los miembros de un grupo (institución) solamente si éste es muy pequeño, lo cual es algo que está definitivamente excluido en el caso de grupos o instituciones básicas de la sociedad. Lo mismo ocurre con la pretendida afiliación. Uno puede integrarse a la fuerza de trabajo en una fábrica particular, pero las observaciones que en ella se hagan difícilmente pueden proporcionar ningún conocimiento relevante de las opiniones, formas de vida e intuiciones de los "obreros fabriles". Más aún, ni siquiera se puede conjeturar en modo alguno que los "obreros fabriles" tengan o alguna opinión, forma de vida o intuición en común, o que carezcan de ella.

Esto es así fundamentalmente porque, aún cuando el sociólogo puede llegar a formar parte de una institución, no por ello va a compartir la forma

de vida de los otros miembros de ésta que tiene lugar en otros ámbitos. En segundo lugar, porque el mismo hecho ser sociólogo (o socióloga) influye en su intuición. El sociólogo es un miembro puesto ahí para observar y no puede dar por sentado lo que para los otros es obvio. Finalmente, su simulada afiliación plantea serios problemas morales: él o ella se convertirán en algo así como “espías”, y en principio pueden hacer un mal uso de esta situación traicionando la confianza de las personas. Pero en todo caso si no lo hacen (si finalmente revelan su identidad y logran el consentimiento de otros miembros del grupo para la publicación de sus hallazgos), aún así de todos modos están tratando como objetos a los otros miembros del grupo. Incluso si el problema moral puede ser resuelto, no ocurre lo mismo con el problema epistemológico-metodológico. La reificación del sujeto puede ser contrarrestada, pero no puede ser superada por completo.

b) El problema con el que la teoría social está propiamente enfrentada parece ser mucho más serio. A fin de cuentas la sociología empírica puede llegar al sujeto (la persona interrogada) incluso si éste resulta más o menos reificado en el proceso de investigación. Sin embargo, la sociología teórica trabaja mediante conceptos generalizados de estructura o acción. Los sujetos individuales desaparecen tras esas categorías con sus opiniones, ideas e intuiciones. Aún si sus propósitos subjetivos, opiniones, ideas y motivaciones son considerados relevantes (lo que no siempre ocurre así), todo ello no es resultado de un descubrimiento o de un delimitar los fenómenos, sino que se procede por imputación. Los teóricos sociales construyen primero una imagen del funcionamiento de las instituciones, y luego imputan motivaciones, ideas y opiniones a los miembros de las instituciones o estructuras que están estudiando.

Fue Schütz quien lanzó contra Weber esta observación crítica. Según Schütz, Weber confundía los motivos “para” con los motivos “porque”, e infería la motivación de la acción a partir del acto que había sido ejecutado. La observación de Schütz es absolutamente correcta, pero no obstante su crítica es irrelevante. En este contexto la noción lukacsiana de “conciencia atribuida” puede utilizarse si se la libera de sus particulares connotaciones. Ningún sociólogo teórico puede evadir por completo el procedimiento de imputar conciencia. Inclusive el estructuralismo extremo que trata al sujeto como un epifenómeno —como lo hace Althusser— debe imputar conciencia a los miembros de las instituciones, puesto que ninguna puede funcionar sin gente que las haga funcionar. Esto es aún más válido, evidentemente, en el caso de ciertas versiones de la teoría de la acción.

Como es obvio, uno podría argüir que precisamente debido a la imputación de conciencia las teorías sociales están menos inclinadas que la sociología empírica a la falacia de reificar a los sujetos. Uno puede reificar a los sujetos individuales pero no a las instituciones sociales, puesto que ellas por definición son no-sujetos sino objetos (objetificaciones). Por ejemplo Adorno sostenía que las mentes de los sujetos individuales ya habían sido reificadas en la sociedad capitalista moderna, de modo que la sociología empírica era culpable de una reificación doble: en el método de investigación, y al aceptar a sujetos reificados como fuentes de información verdadera. Si bien la afirmación de Adorno es completamente cierta, no por eso podemos hablar de una "relación de incertidumbre" en la sociología empírica.

Sin embargo, suponer que las mentes de los actores contemporáneos están completamente reificadas solamente puede ser verdad si las de quienes afirman eso no lo están a su vez, lo cual no puede ser el caso si las mentes de todos los actores de la sociedad contemporánea están reificadas. Por lo tanto esta tesis en sí misma no puede proclamar ninguna pretensión de verdad. En consecuencia la Sociología y la teoría social son solamente posibles si no conciben las mentes de nuestros contemporáneos como si estuvieran completamente reificadas. Aunque siempre es necesario una estimación crítica de las opiniones, ideas e intuiciones colectivas (lo cual siempre incluye un proceso de reificación metodológica), ella se apoya en el supuesto de que los miembros de cualquier institución tienen algunas opiniones verdaderas a ofrecer.

Es verdad que la sociología teórica no reifica a los sujetos individuales porque no trata directamente con ellos. Sin embargo las teorías sociales tampoco pueden eludir la reificación metodológica. Como dijimos, la sociología teórica opera con conceptos generalizados de la estructura social y de la acción. En la medida en que ellos son, propiamente hablando, conceptos sociológicos (y por tanto no son nociones filosóficas), se refieren a funciones sociales. Aunque las relaciones humanas no aparezcan necesariamente como relaciones entre cosas, sí se presentan necesariamente como relaciones entre funciones sociales. No hay modo de brindar un conocimiento verdadero acerca de una sociedad funcional sino interpretando las relaciones sociales como relaciones entre funciones sociales. Para captar las pautas de estructura y de acción de la sociedad moderna la ciencia social tiene que operar con categorías fetichistas. Marx, el gran crítico del fetichismo de la mercancía, no fue tampoco excepción a esta regla. Como funciones sociales el trabajo y el capital no son idénticos a la suma total de sujetos del colectivo "trabajadores industriales" de un lado, y "capitalistas" del otro. El concepto de clase, si está referido a clases socio-económicas modernas y no a castas o estamentos, es una categoría fetichista.

Por eso es que el problema de designar la posición de clase de los actores sociales ha quedado sin resolver en la tradición marxista. Si el concepto se refiriese a relaciones humanas y solamente a ellas (relaciones entre sujetos conscientes), el problema de “quién pertenece a tal o cual clase” no habría y ni siquiera podría haber sido planteado. Nadie ha encontrado que sea significativo preguntarse por ejemplo por quiénes pertenecen a la ciudadanía de una ciudad- Estado, o quién es un siervo, quién es un esclavo, o un intocable, puesto que estas categorías no son fetichistas. Ellas se refieren solamente a relaciones humanas (de igualdad o dominación). En verdad Marx fue el que detectó la emergencia de categorías fetichistas en la modernidad, aunque solamente en una dimensión. Pero no estaba menos inclinado a trabajar con ellas, simplemente porque quería acreditar una teoría verdadera de la sociedad moderna (capitalista).

La manera más simple de ejemplificar el carácter fetichista de nuestras nociones científicas es examinar un concepto como el de “Estado”. En tiempos pre-modernos los filósofos preguntaban quiénes constituían el Estado; por ejemplo Aristóteles lo definía como “la suma total de los ciudadanos”. En contraste, la teoría social moderna y la Sociología no se preguntan *quiénes* constituyen el Estado sino *qué* es él. Ya no se supone que éste sea una suma de personas determinadas, o una relación entre ellas. En sí misma la cuestión “qué es el Estado” indica que éste es entendido como un sistema o sub-sistema que cumple una diversidad de funciones en relación a la “sociedad civil” o a otros sub-sistemas de la sociedad moderna. Más aún, indica que las personas, e incluso varias instituciones activas dentro del sistema, desempeñan funciones circunscritas bajo constricciones sistémicas. Pero incluso si el Estado es concebido como un sistema o sub-sistema, la pregunta simple de “qué es el Estado” no puede responderse de manera transparente.

Por ejemplo, Habermas ha aislado un sub-sistema político (el sistema de poder), pero sería apresurado identificar al Estado con tal sub-sistema. Así, los partidos de oposición podrían pertenecer al sistema de poder, ¿pero “pertenecen” ellos al Estado?. Para no mencionar sino un reparo, no participan en el monopolio del uso legítimo de la fuerza, aquél rasgo que para Weber constituía la función común de los Estados modernos. Ciertos autores, entre ellos Hannah Arendt, identifican algunas veces al Estado con el gobierno (Arendt tenía aquí en mente tan sólo Estados con un sistema bipartidista). Pero si el gobierno es el Estado y el gobierno es elegido, ¿podríamos acaso decir —lo cual es manifiestamente absurdo— que también el Estado es elegido?. ¿El electorado pertenece o no al Estado? ¿Es la burocracia el “estamento

general” [‘general estate’] del Estado, como lo creía Hegel y como Weber estaba muy próximo a pensar?. Cuando todavía podíamos preguntar quiénes eran el Estado todo el mundo sabía exactamente lo que él era. En los tiempos modernos, cuando preguntamos por lo que el Estado es, no podemos encontrar unanimidad alguna. Pero esto no se debe a una “falla” de la Sociología moderna; es más bien el resultado de la creciente complejidad sistémica de la modernidad a la que Luhmann se refiere, o de la creciente racionalización de las instituciones modernas, para utilizar la expresión de Weber.

Lo dicho sobre el concepto de “Estado” puede hacerse igualmente acerca de todos los conceptos utilizados por la Sociología (o la teoría social). Marx tenía razón al subrayar que “el mercado” es una categoría fetichizada, pero como hemos visto también lo son, clase social, “sociedad civil”, economía, y otras similares. Para obtener categorías no fetichizadas necesitaríamos identificar sin ambigüedad a los miembros de los grupos e instituciones referidos por tales categorías. Por ejemplo, si en lugar de referirnos al “Estado” como tal hablamos más bien de los poderes judicial, legislativo y ejecutivo, como lo hizo Montesquieu, conoceríamos exactamente lo que estos poderes son al saber quiénes exactamente los componen. Podemos afirmar que el Parlamento comprende la facultad de legislar, y con ello nos referimos a la suma total de representantes; así también hemos identificado una función decisiva del Estado, la legislación. Pero en tanto operamos con el concepto general (y fetichista) de Estado no podemos realizar completamente esta reducción a funciones particulares. Cuando en los tiempos pre-modernos los teóricos se referían a los “oficios”, no dudaban de estar hablando acerca de la actividad de los artesanos. ¿Pero la actividad de quién es la industria?, ¿de quién es la economía?, ¿quién pertenece a la sociedad civil?. Estas preguntas no pueden ser contestadas de manera razonable. Podemos responder si se pregunta quiénes (cuántos) pertenecen a tal o cual partido, pero no por quiénes (cuántos) pertenecen al sistema multi-partidario; ahí el problema está mal planteado. Las preguntas correctas pueden hacerse tan pronto como empezamos a operar con categorías fetichistas.

Pero si esto es así, y si para plantear preguntas pertinentes la sociología moderna (como también la teoría social) deben operar con categorías fetichistas, ¿cómo pueden ellas proponer nada sobre la acción humana?. Si hablamos de acción debemos hablar de actores, es decir, sujetos. Más aún, sujetos individuales. La acción colectiva no es sino el “resultado” o “agregado” de las decisiones de los sujetos individuales. Incluso si las normas y estrategias de la acción se constituyen intersubjetivamente, el consenso es el resultado

del consentimiento de todos y de cada uno de los sujetos individuales. Si la Sociología (o la teoría social) fuese incapaz de enfrentarse a la acción humana sería igualmente incapaz de captar la racionalidad, puesto que racionalidad y no-racionalidad son atributos de la acción y solamente de ella (hoy día incluiríamos también los actos de habla). Pero la racionalidad de la acción es una característica decisiva de la modernidad. En consecuencia, si la Sociología (la teoría social) no pudiese explicar o interpretar la racionalidad en la modernidad, también se encontraría definitivamente incapacitada para explicar (interpretar) la modernidad.

La explicación (e interpretación) de la acción humana (praxis) es una tarea tradicional y primordial de la Filosofía. La “acción racional” (praxis) es por definición una categoría no reificada, puesto que el actor (el sujeto) es el autor de su acción. Si ésta es definida como moral, política o contemplativa, si es atribuida a la “*energeia*”, a la “razón práctica”, al buen entendimiento o al lenguaje, todo ello fue y sigue siendo una construcción filosófica. Si nos referimos al desempeño de una función como si fuese una acción, lo comprendemos bajo la guía de un paradigma filosófico (o de una meta-teoría).

Luego de un rodeo hemos regresado al dilema de la Sociología, aunque a un nivel más concreto. La Sociología (como teoría social) debe proporcionar un conocimiento verdadero sobre la sociedad moderna. La modernidad se caracteriza por una creciente racionalidad y una creciente racionalización. Uno puede ofrecer un conocimiento verdadero acerca de instituciones racionalizadas (o sobre la complejidad de sistemas racionalizados) solamente si trabaja con categorías reificadas (fetichistas). Y solamente puede ofrecer conocimiento verdadero acerca de la acción racional si se hace el análisis social bajo la guía de un paradigma filosófico (o meta-teoría) desfetichizado (o no fetichista). La ciencia social, como verdadera explicación de la modernidad, es solamente posible si estas dos tareas pueden ser llevadas a cabo dentro de un marco teórico común.

Por supuesto, los sociólogos pueden eliminar cualquier genuino paradigma filosófico y construir su meta-teoría con cuerpos de categorías reificadas. De hecho las teorías positivistas se embarcan en esta dirección. Así la sociedad aparece como cuasi-naturaleza, como un reino de la necesidad, de leyes cuasi-naturales, de “leyes de desarrollo”, de “sistemas auto-producidos”, de estructuras sin sujeto. Estas teorías acogen la racionalización sin dar cuenta de la acción racional; he ahí por qué no pueden proporcionar una base para el verdadero conocimiento de la modernidad.

Alternativamente, los sociólogos pueden eliminar el empleo y la aplicación de todas las categorías reificadas y construir una teoría social a partir de bloques de una meta-teoría filosófica. Filosofías de la "praxis" y simples teorías de la acción emprenden este curso. Aquí la sociedad aparecerá como la suma total de acciones individuales y colectivas. En esta perspectiva todo está en flujo, todo es posible, todo depende de la voluntad y de la conciencia. Estas teorías acogen la racionalidad sin dar cuenta de la racionalización; es por eso que tampoco ellas pueden proporcionar un verdadero conocimiento de la modernidad.

Marx y Weber reconocieron la necesidad de dar cuenta tanto de la racionalización como de la racionalidad. Marx imputó conciencia a una categoría reificada (clase) y convirtió a una entidad reificada en el actor racional de la modernidad. Weber tipificó la acción y, como sabemos desde la crítica de Schutz, imputó motivaciones típicas (conciencia) a los actores desde la perspectiva del acto realizado. Gruesamente dicho, él mismo reificó la acción. Pero finalmente a Schütz no le fue mejor: aunque demostró que la explicación weberiana de las acciones de los sujetos reales individuales no resiste la crítica de una teoría filosófica de la conciencia, cuando quiso proporcionar un fundamento a la Sociología Schütz mismo acabó también construyendo "tipos ideales". Lo único que finalmente demostró es que en el mundo de nuestros "consociados" no necesitamos de la ciencia social para alcanzar un conocimiento verdadero. Sin embargo, incluso al nivel de la vida cotidiana, el de los encuentros cara a cara, la intuición no puede ser la base de un conocimiento verdadero una vez que salimos del ambiente en el que nacimos y por lo tanto de lo que "damos por sentado". Sabemos que en la sociología empírica inevitablemente reificamos a los sujetos, aunque hasta cierto punto esto también ocurre en los encuentros cara a cara. Las formas de vida en la modernidad —si las hay— son pluralistas y fragmentadas, de modo que no podemos entenderlas a través de la pura intuición. Schütz tomó conciencia de esta dificultad y por ello aceptó finalmente una solución que al comienzo él mismo había cuestionado.

Hasta ahora el mejor intento para resolver el problema es la teoría social de Habermas. Ella da cuenta tanto de la racionalización como de la racionalidad, a las cuales denomina respectivamente "racionalidad sistémica" y "racionalidad comunicativa". Su meta-teoría filosófica da cuenta de la racionalidad comunicativa, mientras que su teoría de sistemas lo hace respecto a la racionalización de la sociedad funcionalista. La teoría filosófica también proporciona la crítica de la razón funcionalista (del sistema). Aunque la teoría

social está sujeta a un paradigma filosófico, metodológicamente ambas están en mundos aparte (de un lado, una teoría de los actos de habla y del consenso; del otro, el método de la “reconstrucción”). Aparte de los problemas filosóficos inherentes al paradigma de la comunicación y a la teoría del consenso de la verdad —que no podemos abordar aquí— debe señalarse que esta divergencia en método conduce a su aguda división entre “integración social” e “integración sistémica”. Por ello Habermas aún continúa en dificultades que, en lo que al funcionamiento de los sistemas se refiere, son de naturaleza positivista.

Para concluir, la Sociología (tanto empírica como teórica, aunque de maneras diferentes) es el reclamo de nuestra época histórica: la modernidad. Las ciencias sociales que en sus esfuerzos por aprehenderla reclaman pretensiones de verdad, tienen que dar cuenta tanto de la racionalización como de la racionalidad. Tienen que combinar una teoría de los sistemas con una teoría de la acción. Tienen que trabajar con categorías fetichistas (reificadas) y metodológicamente deben reificar a los actores. Pero solamente se convertirán en teorías verdaderas si proceden a cumplir esta tarea bajo la guía de un paradigma filosófico (o meta-teoría) que desfetichice (o des-reifique) a los sujetos humanos, la acción, el lenguaje, la conciencia.