

# APUNTES PARA UNA CRÍTICA ILUSTRADA A NIKLAS LUHMANN

Ángel GARCÍA SÁNCHEZ

La teoría de sistemas de Luhmann seduce por su originalidad conceptual y por su audaz interpretación de la naturaleza de los hechos sociales. Su dispositivo teórico delimita un escenario fáustico en el que lo grandilocuente de la dramaturgia contrasta con el hecho sorprendente de que se prescinde por completo de los actores: no hay sujetos, ontología o aproximaciones veraces a los hechos en las que enhebran argumentos preferibles por mor de su racionalidad. En este neumático escenario todo discurre de forma evanescente, sin que los anclajes de la *tradición* puedan sujetar los altos vuelos de una teoría que esquivo la molesta presencia de los seres humanos. Sin embargo, la teoría de los sistemas sociales sufre una preocupante forma de contaminación humanística: las operaciones que realizan los sistemas parecen haber sido derivadas directamente de la humana filosofía de la conciencia y asimiladas analógicamente por medio de audaces enmascaramientos epistemológicos. Por otra parte, la pretensión de originalidad de la teoría —que ya concedemos como un logro— no va acompañada de mayores ganancias para la sociología, y mucho menos para la filosofía: a veces se tiene la impresión de que la *autopóiesis* no es una característica de los sistemas, sino de la fraseología con la que la propia teoría se construye y se agiganta. A estas imputaciones podríamos añadir, en fin, otras no menos graves: su carácter ideológico (alquitarado, disfrazado de asepsia), su alianza acrítica con los *hechos* (que recuerda a otras formas de positivismo) o su esterilidad en el intento de «sobrepajar» la agotada filosofía de la conciencia.

## 1. La pérdida del sujeto

La reflexión en torno al sujeto constituye una de las más productivas tradiciones de la modernidad. El sujeto, sustrato conciencial de una razón constituyente,

componía una descripción del mundo a la vez que, introyectado, convertido en objeto de su propia reflexión, acotaba los límites de la racionalidad y la identidad. Consecuencias de ese progresivo acendramiento fueron, paradójicamente, la atribución de valor a la perspectiva del otro, que quedó indisolublemente incorporada al problema de la construcción del conocimiento, y la vinculación de éste con la acción, de la teoría con la praxis. De aquí arranca el sujeto ilustrado: se trata de un yo que asume, más allá de los inmediatos móviles de la acción, el *interés* ético-político que a dicha acción subyace.

Habermas entiende que este *interés* tiene un valor comunicativo, emancipador y que su expresión en forma de racionalidad presupone sujetos críticos orientados instintivamente hacia el consenso. No obstante, en las sociedades complejas altamente tecnificadas, los argumentos esgrimibles por este sujeto crítico no funden en un trasfondo comunicativo límpido, sino distorsionado y distorsionante de la plausibilidad de las razones. Esto se debe a que los subsistemas sociales de la racionalidad técnica habilitan un modo de argumentar regido exclusivamente por criterios empíricos y reglas estratégicas. Como quiera que la ciencia y todos los subsistemas sociales por ella controlados han fagocitado ámbitos de racionalidad donde la argumentación crítica y el consenso intersubjetivo eran *conditio sine qua non* de aceptación y validez, el marco normativo de la ilustración se ha visto, en la actualidad, sometido a una radical quiebra de sí mismo.

En menoscabo de esta apreciación se podrá argüir que la razón científico-técnica ha secularizado las cosmovisiones religiosas, ha desenmascarado su carácter ideológico y ha realizado una labor de desencantamiento en sí misma positiva. Sin embargo, el pseudonaturalismo tecnocientífico, alimentado por las reglas de juego del mercado, anula las múltiples perspectivas desde las que la realidad se deja leer y aherroja a la razón, emancipada de antiguos yugos, a formas más sutiles de encantamiento, bajo cuyo efecto se pretende que todo sea como se muestra. Marx elucidó la naturaleza ideológica de este fenómeno, su déficit de legitimación; denunció su violencia ciega; entrevió en la lógica de la acumulación la amenaza de la desrealización y dejó al desnudo la tramoya con la que se escenificaba la farsa de la legitimidad. A partir de un nuevo y revolucionario concepto de praxis, la crítica marxista de las ideologías intentó elaborar un proyecto de emancipación que conectara con las premisas de la tradición moderna. Al contraluz de este proyecto se incriminó al estado capitalista por su complicidad estratégica en la defensa de intereses de clase y por constreñir la política a la mera administración o gestión posibilista de alternativas. A pesar

de todo, las prospectivas optimistas de esta crítica respecto a la reapropiación democrática de la técnica han distado mucho de cumplirse, probablemente porque, como señala Habermas<sup>1</sup>, la conciencia tecnocrática, aliada con un orden de cosas que es declarado inmarcesible, es una conciencia ideológica que no responde a la lógica de las ideologías antiguas y se escapa, delicuescente, a los intentos de elucidación.

Habermas ha enfrentado a la ideología tecnocrática su teoría ilustrada de la acción comunicativa, polemizando, a este respecto, con uno de sus exponentes más cimeros, Niklas Luhmann. Según Habermas, el funcionalismo de Luhmann hipostatiza la técnica hasta convertirla en sistema y con esa absolutización la racionalidad técnica, que ya era monológica, se torna perdidamente autista, ignorante de otras dimensiones de racionalidad que han perecido, según él, a consecuencia de su propio desfondamiento: «Hay algo de lo que hoy se puede estar seguro: la evolución siempre ha actuado en gran medida de forma autodestructiva. A corto y a largo plazo. Poco de lo que ha creado se ha conservado. Esto vale para la mayoría de los seres vivos que existieron un día. Del mismo modo, casi todas las culturas que han determinado la vida humana han desaparecido. El sentido que tuvieron para los que vivieron con ellas apenas es comprensible aún, a pesar de todo el refinamiento en la valoración arqueológico-antropocultural-científico-espiritual de que hoy disponemos. Las mentalidades que un día fueron actuales ya no lo son para nosotros, o en todo caso sólo son comprensibles a través de ficciones altamente artificiales. Sólo nos es posible una relación cuasiturística con esas culturas pasadas. A las obviedades y formas culturales, al mundo de la vida (*Lebenswelt*) de nuestra sociedad le pasará lo mismo. Nadie puede dudar seriamente de ello»<sup>2</sup>.

## 2. Sistemas autopoieticos

El «mundo de la vida», el mundo humano integrado normativa y simbólicamente, no es más que un epifenómeno de la técnica. Al teórico de sistemas sólo le importa el entramado técnico de la sociedad, bajo cuyos imperativos ya no se admiten divergencias ni se obedece a forma alguna de reversibilidad

---

<sup>1</sup> J. HABERMAS, Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.

<sup>2</sup> N. LUHMANN, *Observaciones de la Modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, págs. 139-140.

humanística. La técnica es «una simplificación funcionante, una forma de reducción de la complejidad» que llevan a cabo los sistemas sociales. Para Luhmann todo sistema es correlativo a un *entorno* del que se diferencia, precisamente, cuando establece, frente a él, sus propios límites. Podemos considerar un sistema como una unión de operaciones que «solamente puede ocurrir de manera selectiva, porque no todo resulta compatible entre sí»<sup>3</sup>. Se trata, pues, de un ámbito autónomo de realidad en el que rigen condiciones específicas y que opera, dentro de sus propios límites, bajo el imperativo del automantenimiento. A su vez, en el entorno de un sistema siempre hay más posibilidades de las que el sistema puede actualizar, lo cual no significa que carezca de orden o de estructuras propias, puesto que sólo en un entorno preordenado es posible marcar y mantener distinciones sobre las que consolidar la identidad del sistema.

Según Luhmann, debemos añadir a la diferencia *sistema/entorno*, que permite a los sistemas constituirse como tales, otra diferencia igualmente constitutiva, la diferencia *elemento/relación*. Con la primera expresamos el hecho de que todo sistema, reduciendo y organizando complejidad, genera ámbitos específicos de autonomía que pueden terminar por fragmentar el sistema y alumbrar en su seno sub-sistemas funcionalmente diferenciados. Con la segunda diferencia aludimos a la complejidad misma, a la manera en que los elementos de un sistema se relacionan: «En un caso se trata de las habitaciones; en el otro de las piedras, vigas, clavos, etc.»<sup>4</sup>. Sin embargo, no debemos atribuir sustancialidad a los elementos de un sistema: «la unidad de un elemento no está ónticamente dada»<sup>5</sup>. Los elementos de un sistema son *unidades funcionales* que contraen relaciones mutuas. No hay unidad sin relación. Esta es la máxima.

Lo que Luhmann propone, a tenor de estas consideraciones, es una revalidación funcional del concepto de relación: «En comparación con el concepto escolástico de relación, considerado como inferior porque la relación se refería a un otro antes que a sí misma, esta expresión conduce a una revalorización del valor del orden de las relaciones»<sup>6</sup>. Luhmann lo recalca enfáticamente: el

<sup>3</sup> N. LUHMANN, *La ciencia de la Sociedad*, Anthropos, México, 1996, pág. 195.

<sup>4</sup> N. LUHMANN, *Sistema y función*, cap. 1 de *Soziale Systeme*. Publicado en español con el título *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Paidós, Barcelona, pág. 62.

<sup>5</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 62.

<sup>6</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 63.

funcionalismo sistémico es incompatible con el atomismo estaticista de la filosofía de la conciencia, que considera al sujeto de conocimiento un elemento ópticamente depurado de toda dependencia contextual.

Otro concepto clave es el de *autopóiesis*. Este concepto, proveniente de la biología empírica, pretende, a partir de la distinción entre sistema y entorno, establecer las condiciones de autodeterminación bajo las cuales opera un sistema reductor de complejidad. La autopóiesis de los sistemas sociales alude a la naturaleza recursiva de sus operaciones, condicionadas por la existencia de códigos y filtros comunicativos específicos que construyen, depuran y canalizan la información ante la que el sistema reacciona autorreproductivamente. Esta naturaleza recursiva de las operaciones marca lo que Luhmann denomina *determinación estructural*: cada operación realizada por el sistema conecta con anteriores operaciones, así, la estructura de un sistema establece lo existencialmente dado en ese sistema y acota el horizonte de lo que en él resulta posible.

La clausura de las operaciones que establece la autopóiesis no puede entenderse, sin embargo, como solipsismo. En la *Ciencia de la Sociedad* se apresura Luhmann a deshacer esta mala interpretación: «Con el objeto de evitar desde un principio el surgimiento de malentendidos, es conveniente subrayar que hemos sido cuidadosos en la elección del concepto de autopóiesis y buscado ser precisos en su significado. No se trata en absoluto de una autohipótesis. La autopóiesis no nos dice que el sistema exista por sí mismo, por sus propias fuerzas y sin ninguna aportación del entorno. Mas bien lo que se dice es que la unidad del sistema y, con ella, todos los elementos que conforman el sistema son producidos por el sistema mismo»<sup>7</sup>.

### 3. Reducción de complejidad e importación del modelo biocibernético

Habermas, en su polémica con Luhmann<sup>8</sup>, atribuye a la teoría de sistemas el deletéreo efecto de disolver en una red de categorías biocibernéticas el sutil entramado de la racionalidad práctica. Además, la pura importación de instrumental

---

<sup>7</sup> N. LUHMANN, *La Ciencia de la Sociedad*, pág. 27.

<sup>8</sup> J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

analítico desde la biocibernética desnaturaliza a la sociología, la convierte en tecnología social y la hace presa de graves dificultades e inconsistencias: «La teoría sistemática de la sociedad puede entenderse como toda una gran tentativa de razonar la recomendación práctica de que un análisis directamente orientado en términos de tecnología social tiene que acabar sustituyendo al presunto discurso acerca de las cuestiones prácticas, por lo demás no susceptibles de verdad, en todas aquellas partes en que aún no se haya arramblado por completo con las ilusiones de una realización de la razón práctica, es decir, con las tendencias a la democratización. (. . .) Esa teoría representa, por así decirlo, la forma superior de una conciencia tecnocrática, que hoy define de antemano las cuestiones prácticas como cuestiones técnicas permitiendo así que queden sustraídas a una discusión pública y sin restricciones»<sup>9</sup>.

Cuál es el fundamento de esta crítica? La tesis básica del paradigma funcional— estructuralista es que la salvaguarda del patrimonio estructural sistémico se realiza reduciendo un entorno complejo, lo cual incrementa, a su vez, el nivel de complejidad del sistema. Los sistemas sociales emulan así a los organismos, auténticos sistemas organizados autopoiéticamente para autoafirmarse y sobrevivir, y la reducción de complejidad actúa como un *trascendental operacional* gracias al cual un sistema reconoce su estructura, las necesidades que le aquejan y perfila sus límites diferenciándose del entorno<sup>10</sup>. Sin embargo, en esta peculiar metábasis han de verificarse dos condiciones que los sistemas sociales difícilmente pueden satisfacer: 1/ el sistema debe estar, *ab initio*, nítidamente diferenciado de su entorno y 2/ la dirección hacia la que la complejidad debe ser reducida ha de poder ser determinada empíricamente. Los sistemas biológicos, objeto de la biocibernética, cumplen este doble criterio, ya que la ciencia parte de una comprensión, objetivable en la experiencia, de la diferencia que existe entre seres vivos e inertes, o entre estadios cronológicamente consecutivos en la estructura de la vida. En virtud de estas delimitaciones, toda acción

---

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *La lógica de las Ciencias Sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pág. 311 (en adelante LCS).

<sup>10</sup> La relación sistema/entorno reproduce la postergada relación trascendental entre sujeto de conocimiento y objeto cognoscible: las redes aprioricas de la conciencia trascendental se disparan para iniciar el proceso de reducir la complejidad de un mundo amorfo, tornándolo ordenado y significativo. A lo largo de este proceso el sujeto cobra conocimiento de sí, sabe de su identidad y de cómo esta identidad es, a la vez, el presupuesto de todas sus operaciones. Este hecho se expresa a través del concepto kantiano de síntesis (en sus diferentes niveles), concepto que se asemeja «llamativamente» a la operación trascendental-sistémica de reducir complejidad.

tendente a la estabilización y evolución de los sistemas vivos se puede entender como la expresión del principio de supervivencia. Pero los sistemas sociales no son, obviamente, organismos biológicos. El intento de definirlos y aprehenderlos con idénticas categorías choca contra la intuitiva evidencia de que la comprensión de los sistemas sociales viene condicionada por la historia y la cultura; no exhiben, como apunta Habermas, una *vida desnuda* o biológica, sino tamizada por la conciencia y por la herencia del pasado.

Como quiera que Luhmann no argumenta plausiblemente sobre el alcance de esta diferencia, cuando generaliza los conceptos de la biocibernética se enfrenta en dificultades que no consigue solucionar sino por la vía de la definición; esto es lo que ocurre con el principio de reducción de complejidad, principio que queda habilitado en la teoría de una manera puramente estipulativa y analógica. El argumento de Luhmann es que la hipercomplejidad radicalizada que es el mundo, se constituye propiamente en entorno de un sistema cuando sus infinitas posibilidades quedan reducidas a una forma de prelación de alternativas decidibles y susceptibles de decantación. Así es como el caos se convierte en orden, se ponen las bases para sucesivas prelações y se puede seguir reduciendo complejidad. Para enfrentar el problema de la complejidad inicial del mundo introduce Luhmann el concepto de *doble contingencia*: si los primeros sistemas sociales constituyen una respuesta a la complejidad no reducida, entonces es de imaginar que el primer sistema social surgió de una hipotética situación de contacto entre dos individuos recíprocamente expectantes sobre un trasfondo de complejidad radicalizada. El origen de un sistema social dependería del hecho, puramente contingente, de que *Alter* o *Ego* dirigieran a la atención del interlocutor un principio de orden asumible conjuntamente. Puesto que no habría previsibilidad en las expectativas recíprocas, la comunicación se produciría cuando uno de los dos *hiciera algo* que transformara la «paralizante posibilidad genérica que es la complejidad no reducida en posibilidad concreta»<sup>11</sup>. Así se iniciaría la sociedad. Sin embargo, la doble contingencia nunca se muestra en estado de prístina pureza; en la práctica, siempre preexisten selecciones con las cuales enlazan nuestras actuaciones. Ello significa que la explicación luhmanniana del origen de los sistemas sociales no se plantea *a nativitate*, ni pretende someterse a una validación empírico-historiográfica (que a lo mejor ni siquiera es posible), sino que argumenta desde la implícita aceptación de la

---

<sup>11</sup> J. A. GARCÍA AMADO, *La filosofía del derecho de Habermas y Luhmann*, Univ. de Bogotá, 1996, pág. 106.

categoría altamente formal de reducción de complejidad como imperativo trascendental de producción y recreación social. Se trata de explicar más bien el acto altamente improbable de la comunicación que el origen de los sistemas sociales: «El patrón de explicación basado en la doble contingencia fue pensado originalmente como un modelo del tipo antes/después: lo que existe primero es la doble contingencia y luego, debido a ello, surgen los sistemas. Primero son los hombres no civilizados o belicosos; después, por tanto, la necesidad de imponer un contrato. Pero este modo de resolver el problema es totalmente ilusorio porque no se puede comprobar históricamente la realidad de dicha secuencia»<sup>12</sup>.

La tesis de un mundo entendido como hipercomplejidad radicalizada, como algo esencialmente problemático nos fuerza a admitir que las primeras estructuras constituyen una respuesta al problema de la complejidad no reducida. Los sistemas son, dice Habermas, «reducciones coaguladas de la complejidad del mundo»<sup>13</sup>. Sin embargo, los sistemas sociales no pueden autosuponerse al margen de entornos reductibles y preordenados, de cuya metabolización resultan. Paradójicamente, la reducción de complejidad presupone ya la existencia de sistemas contingentes capaces de actuar sobre su entorno.

Llegados a este punto, si todo sistema está esencialmente referido a un entorno, si un entorno ya es cosmos y no tan sólo caos qué es el mundo? Según afirma la teoría de Luhmann, el mundo *querría* ser la unidad de la diferencia entre sistema y entorno y por eso no puede, lógicamente, ser observado. Sin mundo no hay sistemas ni tampoco entornos, pero la existencia de sistemas evita toda referencia al mundo, sólo atiende a entornos. El concepto deviene paradójico, el mundo es un *punto ciego* que surge de la pretensión de incluir la unidad de lo diferenciado dentro de la misma observación. Veamos cómo lo expresa Habermas: «La estrategia de Luhmann, consistente en generalizar los conceptos básicos de la cibernética, exige que la relación sistema/entorno no se presuponga, sino que sea deducible como solución de un problema; por otro lado, ese problema no puede definirse a su vez si no es por referencia justo a esa relación sistema/entorno: Luhmann tiene que *presuponer* siempre algo así como la existencia de sistemas»<sup>14</sup>. La metáfora biocibernética, con todos los

<sup>12</sup> N. LUHMANN, *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana - Anthropos, México, 1996, pág. 236 (en adelante *ITS*).

<sup>13</sup> J. HABERMAS, *LCS*, pág. 316.

<sup>14</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, pág. 318.



aditamentos introducidos por Luhmann, no *sobrepuja* a la periclitada filosofía de la conciencia, es más, aboca a dificultades e inconsistencias referidas a la pertinencia de la metátesis de las categorías biocibernéticas a los sistemas sociales (incumplimiento de los requisitos arriba mencionados) y a la manera en que hay que entender las relaciones de los sistemas con su entorno y de ambos con el protoproblema llamado mundo.

#### 4. El problema del sentido

Según Luhmann, la autopóiesis de los sistemas se orienta desde y hacia el *sentido*. El sentido marca la dirección de una selección, la cual reproduce la naturaleza del sistema en el que acontece y establece un horizonte virtual de alternativas no seleccionadas. El tratamiento analítico del problema del sentido requiere de perspectivas sumamente abstractas y obliga a la teoría a forzar el aparato categorial de la filosofía de la conciencia, a vampirizar sus logros y, finalmente, a preterirla bajo el pretexto de que se trata de un cadáver exangüe: «La ventaja de tratar con radicalidad por separado a los sistemas de conciencia de los de comunicación trae como consecuencia que el concepto de sentido no quede vinculado a ningún tipo de sujeto; el sentido no tiene que estar dirigido a un domicilio expreso, ni estar referido a un sujeto, ni a un portador especial, ni a una agencia de constitución de sentido. Con otras palabras, se debe buscar tener acceso al mundo del sentido, a través de un concepto altamente formal»<sup>15</sup>.

Luhmann, a partir de los análisis empíricos que un psicólogo llamado Fritz Heider hace de los procesos perceptivos<sup>16</sup>, formula el problema del sentido desde la doble distinción *medio/forma* y *acoplamiento amplio/acoplamiento estricto*: el medio estaría acoplado en sentido amplio mientras que la forma lo estaría en sentido estricto y el sentido resultaría ser, si no hemos entendido

---

<sup>15</sup> N. LUHMANN, *ITS*, pág. 171.

<sup>16</sup> Se trata de dar respuesta a la pregunta de cómo se pueden identificar ruidos u objetos específicos separándolos del medio en que inhieren. El binomio sobre el cual trabaja Heider es el de medio/cosa: la luz, el aire, los campos electromagnéticos son medios en los que aparecen distintas formas de percepción. Estas formas, gracias a complejos procesos neurofisiológicos se sustancian como cosas determinadas: ruidos, señales, objetos...La estructura física del mundo hace posible estas representaciones, pero «la diferencia entre medio y cosa es una autoprestación del organismo que percibe» Cfr. *ITS*, pág. 172.

mal, la distinción que se puede establecer entre un medio (por ejemplo el lenguaje) y una forma determinada (un enunciado, un acto de habla, etc) que en él funge. El medio es más estable que la forma («estable es más bien lo que está acoplado de manera amplia, lo que no tiene forma»<sup>17</sup>), pero mediante la forma la estabilidad se vuelve precaria, temporal y reversible.

Esta primera aproximación se enriquece con un replanteamiento del problema del sentido en clave fenomenológica. Para Husserl, como es sabido, la conciencia, que actúa intencionalmente, siempre remite en su funcionamiento a un marco u horizonte de posibilidades. Aunque el acto intencional está íntimamente referido a la conciencia, Luhmann cree que puede ser reexpresado en términos sistémicos. Sin embargo, la teoría, entiende Habermas, se sirve de analogías cuyas últimas implicaciones parecen contravenir esta declaración de principio: en *primer lugar*, a pesar de que la autorreferencialidad del sistema es una copia de la del sujeto, en la metábasis hacia la autorreferencia sistémica se pierde la posibilidad de la autoconciencia («selbstbewusstsein» o «ich denke») que vincula toda representación con su sujeto: «no surge ningún centro en el que el sistema en conjunto se torne presente a sí mismo y sepa de sí en forma de autoconciencia»<sup>18</sup>. En *segundo lugar*, la diferencia sujeto/objeto desde la que se justifica la introducción de la apropiación intencional, depurada por Luhmann en forma de relación sistema/entorno, adolece de los mismos vicios que se atribuyen a la filosofía de la conciencia, no se trata más que de una anfibología en la que «la teoría de sistemas de Luhmann efectúa un movimiento de pensamiento que va de la metafísica a la metabiología»<sup>19</sup>. Por mucho que perseveremos en el intento de atribuir sentido a la operación sistémica de reducción de complejidad el resultado abundará en la sensación de que no se trata más que de una tosca derivación analógica de la categoría fenomenológica de sentido, de la que se pretende, *a fortiori*, que cumpla el objetivo imposible de cuadrar círculos.

Habermas cree, finalmente, que el tratamiento luhmanniano del sentido sintoniza con posturas conservadoras sobre la naturaleza de la técnica, como la de A. Gehlen. En efecto, Luhmann, como Gehlen, habla de una humanidad apremiada por la necesidad de elegir. Cuando, además, la elección se realiza en

<sup>17</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 173.

<sup>18</sup> J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pág. 435.

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, pág. 435.

contextos de acusada complejidad, el hombre busca liberarse de la sobrecarga de indeterminación que el permanente trance de elección supone «delegando» en los sistemas sociales. Las instituciones, con sus programas técnicos, sustituyen a los sujetos y se orientan a la tarea de descargar angustia: «La reducción de la complejidad de Luhmann coincide, pues, con la categoría central de *exoneración* o *descarga* de Gehlen»<sup>20</sup>. Así es como los sistemas sociales se endurecen y se postulan como la única respuesta que las sociedades complejas pueden esgrimir ante el reto de su propia supervivencia. No es el consenso social, sobre la base de una comunicación irrestricta y no deformada, lo que determina el rumbo que han de seguir los sistemas —pues ello supondría acabar con su diferenciación funcional—, sino la bipolaridad alternativa de los códigos *legal/ilegal*, *verdadero/falso*, etc. Con este patrón todo posible conflicto queda incorporado, «normalizado», y la *racionalidad comunicativa* inhabilitada en su intento de hacer del ideal de comunicación la base de un consenso sancionador: no hay discurso al margen de los filtros comunicativos establecidos por los códigos, ni una razón previa o superior; no hay, en definitiva, *orden*, sino *ruido*, fuera de los sistemas. Sin embargo, Luhmann elude la importante cuestión de si el sentido de una selección descansa en su propia facticidad o si se precisa del refrendo de una comunidad de sujetos con capacidad de argumentar críticamente. Para él, la legitimidad con la que operan los sistemas sociales se mide por la capacidad de provocar una «disposición general para aceptar decisiones inmotivadas en cuanto a contenido, dentro de ciertos límites de tolerancia»<sup>21</sup>. Es decir, que el óptimo funcionamiento de los códigos provoca, a la vez que presupone, la fiabilidad de sus operaciones. Esta asimilación del problema de la legitimación a la mera institucionalización funcional es lo que en la teoría se denomina *legitimación por procedimiento*. Al ignorar la citada cuestión de fondo o al desnaturalizarla pretendiendo que se aborde en el marco de las mismas categorías sistémicas que son objeto de discusión, el funcionalismo confina a un estado de permanente «latencia» la apropiación y tematización subjetiva del sentido y exhibe su auténtico rostro de dogmatismo y sesgo ideológico. Las propias palabras de Luhmann resultan reveladoras: «La latencia de los problemas fundamentales tiene la función de poner las decisiones estructurales al resguardo de la crítica y la variación»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> J. HABERMAS, *LCS*, pág. 320.

<sup>21</sup> N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, pág. 28.

<sup>22</sup> En *Soziologische Aufklärung*, KÖLN y OPLADEN, 1970, pág. 41.

Parece, en conclusión, que el constructivismo sistémico, con sus códigos y sus filtros específicos, mina la posibilidad de rentabilizar la importación del concepto fenomenológico de sentido y de ponerlo al servicio de la conexión entre sujetos y sistemas sociales.

## 5. La observación

El constructivismo no se refiere tan sólo a la autopóiesis de los sistemas, sino a su capacidad de observación y autorreflexión. Toda observación que identifica sucesos o establece vínculos causales entre *dentro* y *fuera* de un sistema traduce, además, un *sí mismo* desde el cual la observación se realiza y sitúa al observador en una determinada perspectiva. No hay ningún sistema que posea una perspectiva privilegiada sobre la realidad. Ninguno puede salirse de su código propio ni sacudirse su especificidad en el análisis de los fenómenos que observa. La consecuencia evidente es que no hay una realidad común que compartan los distintos sistemas: éstos aprehenden la realidad de su objeto desde su peculiar forma de observarlo y dicho objeto tendrá sentido en la medida en que sensibilice los códigos con los que operan los sistemas. Así pues, todo sistema es opaco para los otros, es una *black box* porque, si bien se conoce a sí mismo cuando percibe aquello que cae dentro de sus límites, todo lo demás permanece en su horizonte como un entorno ajeno y exterior.

Para Luhmann, una observación es una operación positiva del sistema en aras de su autopóiesis. La circunstancialidad, la contingencia y la inmanencia son los atributos que caracterizan este rendimiento en el que el sujeto de conocimiento cede ante el operativo observacional de los distintos sistemas: «Es necesario entender el término observación de un modo extremadamente formal, es decir, evitar cualquier representación de exclusividad en el sentido de si un observador es una conciencia, un cerebro o un sujeto trascendental»<sup>23</sup>. La distinción sujeto/objeto propia de la filosofía de la conciencia no vale para la sociología porque los hechos sociales son irreducibles a dicha diferencia: «dicha irreducibilidad de lo social a los procesos de conciencia de los individuos se integra en la constitución de lo social: es la experiencia de la autorreferencia de lo social»<sup>24</sup>. Para la

<sup>23</sup> N. LUHMANN, *ITS*, pág. 116.

<sup>24</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 122.

teoría del sujeto, el observador, cualificado trascendentalmente, se ubica allende los objetos del mundo y los percibe *a simultaneo*. No obstante, semejante posición deja sin contestar la pregunta fundamental, a saber: está el observador dentro o fuera del sistema? Con Luhmann: «Sería muy difícil encontrar en el material de la tradición de pensamiento la respuesta a la pregunta de dónde se encuentra colocado el sujeto, si en el sistema o en el entorno»<sup>25</sup>. Incluso si la hipótesis utópica y contrafáctica del sujeto trascendental se aceptara, dicha posición no escaparía a la paradoja. Cómo podría este sujeto distinguir algo desde un lado y otro de sí mismo? Luhmann ilustra esta aporía con el problema teológico de la relación de Dios con el mundo: «Como creador, Dios debe quedar situado fuera del mundo. Entonces él puede distinguir perfectamente entre él y el mundo, en la medida en que aplica una distinción: Dios/Mundo. Pero Cómo es posible la relación de Dios consigo mismo? La teología tiene la oportunidad de recurrir a la analogía para obtener la respuesta: en él todas las categorías son distintas y sólo se dan en grado eminente. Por tanto Dios puede observar sin distinciones, aprehender de un solo golpe, sin tener que dejar nada del otro lado de la distinción»<sup>26</sup>. La filosofía de la conciencia ha transferido al sujeto la observación teológica y, desde semejantes presupuestos, la pregunta por el dentro/fuera de la observación resulta, sencillamente, in formulable.

Y qué ocurre con la propia teoría de sistemas?Cuál su estatuto como observación? Está dentro o está fuera? La respuesta no es sencilla. Luhmann entiende que la sociología ha de distinguir entre *autoobservación* y *heteroobservación* y «debe esforzarse en describir la autoobservación de los sistemas desde fuera». Semejante tarea significa asumir las implicaciones paradójicas de la observación: «La realidad total de un sistema autopoietico no puede comprenderse ni a través de la observación externa ni mediante la autoobservación. En todo caso para la sociología podemos imaginar que existe un movimiento de péndulo entre observación interna y externa, por ejemplo, cuando se intenta hacer sociología de la teología, o sociología de la pedagogía en la que se puede situar un supuesto objeto que es autoobservado por el sistema educativo y la sociología puede quedar colocada fuera. Pero para entender la autoobservación del sistema es necesario situarse, por ejemplo, en el lugar que ocupa el teólogo cuando, en nombre de Dios, recomienda creer en él; o cuando el pedagogo

---

<sup>25</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 123.

<sup>26</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 124.

muestra que con la educación se puede provocar indistintamente un beneficio o un perjuicio y que sin embargo recomienda que se tenga confianza en el proceso educativo»<sup>27</sup>.

La distinción entre auto y heteroobservación sustituye al postulado de la ubicación trascendental del observador. Sin embargo un observador sólo observa lo que observa y en ningún caso observa su propia observación. Ello supone que toda observación arrastra un remanente de opacidad (*punto ciego*) que la convierte en paradoja.

En este momento Luhmann introduce un nuevo tipo de observación denominada de *segundo orden*: se trata de una observación realizada sobre un observador: «Observación de segundo orden significa focalizar, para observarlas, las distinciones que emplea el observador»<sup>28</sup>. De esta manera se incorpora el punto ciego de la primera observación, lo que el primer observador no puede observar. A su vez, toda observación de segundo orden puede ser elucidada en una observación ulterior, lo cual permite inferir la naturaleza paradójica de toda distinción. La paradoja es, con palabras de Luhmann «una fórmula funcional, un concepto pragmático para enlazar y desconectar la investigación sustentada en una teoría de la operación. La paradoja sirve para darse ánimos y perder el miedo de afrontar un cambio de teoría de más profundidad. La pregunta por la unidad de una diferencia sólo puede llevarse a cabo mediante la interposición de otra diferencia, que sólo en el momento en que se la utiliza debe hacer invisible su propia paradoja»<sup>29</sup>.

El carácter paradójico de la observación tiene su fundamento en la existencia de lo que Luhmann denomina *Medios de Comunicación simbólicamente generalizados*, auténticos canales por los que discurre información especializada. Estas estructuras son el *dinero*, la *verdad científica*, el *poder*, el *arte*, los *valores*, etc. En ellas el lenguaje se codifica tornándose pleno de significación e inteligibilidad, su efectividad ya no depende del *bis a bis*, de la presencia física de los intervinientes. Un medio de comunicación simbólicamente generalizado funciona si las situaciones por él seleccionadas son reproducibles en contextos similares y evocables en momentos diferentes y por distintos interlocutores, es decir, si sus selecciones son generalizables. La principal característica estructural de los

---

<sup>27</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 123.

<sup>28</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 126.

<sup>29</sup> N. LUHMANN, *op. cit.*, pág. 253.

medios de comunicación es la presencia de un código, que constituye la forma del medio y produce una distinción entre dos valores.

Habermas advierte que, dado que el rígido binarismo de los códigos restringe la infinita gama de posibles comunicaciones a dos únicas opciones, la codificación en los medios de comunicación presenta dificultades específicas en la línea de la autoobservación. En efecto, la artificialidad de la exclusión de terceras alternativas conlleva la presencia ineliminable de paradojas cada vez que un código se aplica a sí mismo: no es posible, por ejemplo, decidir con arreglo al código verdadero/no verdadero si la distinción entre verdadero y no verdadero es, a su vez, verdadera o no <sup>30</sup>, con lo que los sucesivos intentos de esclarecer el punto ciego de la verdad arrojan como único resultado la incapacidad de trascender la certeza de la propia obnubilación. Con el rechazo del valor heurístico de la idea de incondicionalidad, estigmatizada por sus implicaciones humanistas, la teoría aboca a una pura recursividad. Se abandona la ontología, la dialéctica, los modos tradicionales de observar. . . qué nos queda entonces? ¿hemos de abandonar también un concepto de comunicación que conecte con los hombres y sirva a la causa del humanismo?, la teoría luhmanniana de la comunicación detrae todo protagonismo al sujeto cognoscente y le niega la condición de agente de lo social. No debe extraar, pues, la afirmación de Luhmann de que los sujetos (sistemas psíquicos) no son parte, sino entorno, de los sistemas sociales. A los seres humanos se les expulsa de su dominio natural (la sociedad) y se les desposee de su máspreciado tesoro (el lenguaje). Como dice Habermas: «el funcionalismo sistémico se priva de los hilos de contacto con el saber intuitivo del mundo de la vida y de los miembros de éste. Pues el acceso hermenéutico a tal potencial de saber sólo es posible mediante la participación (a lo menos virtual) en la práctica comunicativa cotidiana. Ciertamente que las ciencias sociales, en vista de la complejidad de las ciencias modernas, no pueden menos de aprestarse a obtener también de su objeto conocimiento contraintuitivos. Pero, en cualquier caso, la sociedad, al estar tejida de los hilos y redes que forman las interacciones lingüísticamente mediadas, no es algo que nos salga al paso al modo de la naturaleza externa, solo accesible a la observación; el sentido sedimentado en sus plexos simbólicos y en las interpretaciones que la sociedad hace de sí sólo se abre a un planteamiento articulado en términos de comprensión e interpretación. Quien no quiera cerrarse ese camino, sino que quiera alumbrar *desde dentro* el plexo de

---

<sup>30</sup> Como sucede en la célebre paradoja de Epiménides.

la vida sociocultural, tiene que partir de un concepto de sociedad que pueda conectar con las perspectivas de acción y el trabajo de interpretación de los participantes en la interacción»<sup>31</sup>.

Aun cuando Luhmann tenga razón en que el modelo sujeto/objeto de la filosofía de la conciencia no puede dar cuenta de la complejidad de la acción social ni pretender un cabal conocimiento de la misma, sin embargo, el funcionalismo luhmanniano no supone una superación efectiva de las dificultades de la *tradición*, sino más bien una estrategia positiva y reduccionista de evitación cuyo resultado decepciona cuando se le exige algo más que originalidad en la utilización de los conceptos. Ya el positivismo lógico abjuró de la reflexión filosófica e hizo de la observancia de pautas estrictas de corrección formal la única garantía de validez. Con ello se pretendía que la ciencia eludiera toda dependencia de un sujeto cognoscente. Por diversas razones también en el funcionalismo de Luhmann alienta ese deseo de objetivismo. Resumidamente: en *primer lugar*, para un teórico de los sistemas, el mundo es un conjunto constructivísticamente sistematizado de hechos, que se estructuran según leyes independientes del sujeto cognoscente. En *segundo lugar*, el sujeto recibe los hechos a través de una esclerotizada experiencia social sometida a rígidos binarismos, única depositaria del sentido de estos hechos. En *tercer lugar*, el lenguaje es el índice de la realidad fáctica, con la cual se implica retroalimentativamente: el primero recrea en su seno la estructura de la segunda mientras que ésta responde a los dictados más o menos fisicalistas del primero. En *cuarto lugar*, las ciencias sociales, en su positivización, transforman su saber en tecnología o ingeniería social.

Así pues, la teoría de sistemas, al negar a los sujetos competencia lingüística y capacidad de observación, se sitúa en una clara posición de violencia antihumanista: la verdad queda desvinculada de toda aspiración de ilustración. Sólo así puede entenderse la siguiente frase de Luhmann: «Quien discute la verdad, no la desacredita a ella, se desacredita a sí mismo»<sup>32</sup>. Resultado de la selectividad sistémica, esta verdad sólo sirve al propósito de transmitir las reducciones de complejidad del mundo; como dice Habermas, las verdades sistémicamente reducidas «son cintas transportadoras con certificados de garantía» que transfieren

---

<sup>31</sup> J. HABERMAS, *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pág. 87 (en adelante *PP*).

<sup>32</sup> N. LUHMANN, «Selbststeuerung der Wissenschaft», en *Soz. Auf.* pág. 233.



certezas mostrencas a los sujetos que, acriticamente, las vivencian, aceptan y recrean. Esta aceptación subjetivamente compartida no resulta, empero, de un consenso legítimo, sino inducido fácticamente por la violencia estructural de los sistemas, lo cual es incompatible con la exigencia elemental de que todo verdadero consenso tiene vocación contrafáctica, discursiva y no coactiva. Luhmann pretende salvaguardar de la discusión el sobrehumano discurrir de los sistemas, y, sin embargo, lo que pretende ser inmune a la crítica se vuelve extraordinariamente susceptible de ella. Por eso, la imputación de positivismo es sostenible en la medida de que la observación se desvincula de toda propositividad conscientemente asumida por los sujetos. La labor de diagnóstico y de decisión se autolimita programáticamente y la sociología pasa a ser una ciencia interpretativa de la estabilidad. Como dice Shelsky, no consiste más que en «exponer lo que acontece de todos modos y que en absoluto se puede modificar»<sup>33</sup>.

Habermas critica esa sociología reducida a mera pragmática de la planificación tecnocrática y desvinculada de la praxis. La acusa de ser conservadora e insiste en la necesidad de que la ciencia social sintonice con la causa del humanismo y de la crítica ideológica, al menos así la supuesta coerción de los hechos («lo que acontece de todos modos») podrá ser enfrentada reflexivamente. Si, por el contrario, la ciencia sociológica, recluida a un ámbito empírico-analítico, se desconecta completamente de la vida práctica y dirige todo su potencial hacia la instrucción sobre actuaciones objetivables en el discurrir de los sistemas, se autorretratará como ideología. Semejantes cuestiones no son decidibles sistémicamente, no son susceptibles de procesamiento automático. Por ello, justamente, esta pretensión de inevitabilidad constituye una prueba de la vulnerabilidad de la teoría ante la lucidez de la crítica ilustrada.

## 6. Ideología

Al inicio hemos apuntado que la teoría de sistemas representa una forma quintaesenciada de ideología. De su parte están el desarrollo tecnológico, la ciencia evitadora de crisis económicas y un nivel de vida cada vez mayor.

Básicamente se pueden establecer dos consecuencias fundamentales del sorprendente incremento de productividad y consumo promovidos por el

---

<sup>33</sup> H. SHELSKY, *Ortbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf, 1954.

capitalismo tecnológico: de una parte, la progresiva administración y manipulación de ámbitos cada vez mayores de la sociedad; de otra, la trascendentalización de un orden social que se muestra incólume ante la acometida de la crítica.

Ya Marcuse supo leer con agudeza esta situación. Según él, el capitalismo tecnológico ha conseguido doblegar a la razón crítica y someter los ámbitos subjetivos de la racionalidad a un proceso de administración represiva orientada hacia la unidimensionalidad. Semejante tendencia se constata, por ejemplo, en las escasas diferencias programáticas de los grandes partidos, o en la alianza efectiva entre gobiernos y empresas, entretejidos en un sistema mundial de instituciones económicas, políticas y militares. En *Problemas de Legitimación del Capitalismo Tardío*<sup>34</sup>, Habermas no sólo denuncia la sistemática represión y deformación de los intereses generalizables, hurtados a la discusión, sino que se atreve a bosquejar, en virtud de una constatable tendencia a episodios de crisis dentro de los distintos ámbitos de la sociedad capitalista, escenarios de entropía y anomia capaces de reventar los sutiles engranajes del sistema.

Si Luhmann niega la posibilidad de una crisis de legitimación es porque previamente ha laminado el mundo de la vida, ha desconectado a los hombres de la sociedad y así no cabe desconstruimiento: los sistemas se observan y luego se reajustan, viven de la permanente precariedad, de la legitimidad funcional de su código específico, es más: su prevalencia es la única garantía de corrección, ya que marca la ortogénesis y aceptabilidad de las selecciones de un sistema. En este contexto, Luhmann formula una tesis sorprendente sobre las ideologías: «Las ideologías resultan cada día más vigorosas. No cabe hablar del fin de la época de las ideologías»<sup>35</sup>. Qué significado cabe atribuir a estas palabras? La estrategia de Luhmann es clara: las ideologías, como pretensión de verdad, no expresan más que un valor funcionalmente equivalente a otros, sin atender a cuestión alguna de validez. En la medida en que sean positivables, en la medida en que se ciernen sobre los hechos y acoplen sin estridencia, las ideologías encierran valor funcional. Habermas enfrenta a esta postura —que conecta con la tradición irracionalista, al entender que las ideología obvian la realidad y distorsionan imaginariamente sus hechos— la de quienes, como Marx, Freud o él mismo, desarrollaron un concepto de ideología «como concepto polarmente

---

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.

<sup>35</sup> N. LUHMANN, «Wahrheit und Ideologie» en *Soz. Auf.*, pág. 63.

opuesto al de una autorreflexión por la que puede destruirse la falsa conciencia, es decir, las necesarias equivocaciones e ilusiones de un sujeto acerca de sus propias objetivaciones que se le han vuelto extrañas. Precisamente las ideologías no son sustituibles; al ser víctimas de la crítica y la autocrítica pierden su fuerza estabilizadora. Las manifestaciones convictas de ideología quedan destruidas junto con los sistemas de normas a los que sirven de justificación, porque deben su fuerza estabilizadora a una pretensión objetiva de validez por cuyo flanco resultan atacables (al no poder dar razón de aquello que dicen ser) —y sólo son atacables por una crítica que por su parte ha de atenerse a los compromisos que se siguen de esa pretensión de justificabilidad discursiva»<sup>36</sup>.

Habermas concede a Luhmann haber contribuido al diagnóstico de las causas del desmoronamiento de las antiguas formas de legitimación, pero considera inaceptable la invocación al procedimiento, a la ortogénesis burocratizada de las selecciones como garantía justificativa de la acción social. Semejante apelación esconde la ideología más peligrosa: la que mina el fundamento mismo de la participación democrática, promueve la coacción estructural y desactiva la crítica a la falsa conciencia.

En última instancia, Luhmann sólo puede esgrimir una razón para eludir la necesidad que los sistemas (en particular el sistema político) tienen de una fundamentación de tipo discursivo, a saber: en los sistemas funcionalmente diferenciados la naturaleza de la información que discurre a su través no puede «conectar» con instituciones no especializadas.

Este argumento pretende trasladar al subsistema político el modelo de la empresa orientada a la eficacia, con el beneficio de la exención de razones y motivos más allá de los propios resultados: «Ningún hombre está hoy en condiciones de desarrollar convicciones relativas a todos los temas de decisión en curso. Esa concepción (que insiste en la legitimación por vía de convicciones) desconoce la elevada complejidad, variabilidad y contradictoriedad de los temas y premisas de decisión que en cada caso han de tratarse en el sistema político administrativo de las sociedades modernas. Esta complejidad de las sociedades modernas sólo cabe afrontarla mediante una generalización del reconocimiento de decisiones. No se trata tanto de convicciones motivadas como de una aceptación inmotivada, independiente de las peculiaridades de

---

<sup>36</sup> H. HABERMAS, *LCS*, pág. 386.

las personas individuales (y en este aspecto similar a la verdad!), que típicamente pueda preverse sin necesidad de que los afectados dispongan de demasiada información concreta»<sup>37</sup>.

El proceso de diferenciación social ha hecho que los propios mecanismos sistémicos controlen las normas y valores y no al revés. En este sentido, Habermas considera que la racionalización sistémica constituye el colofón de un proceso histórico de objetivación de la técnica<sup>38</sup>. En esencia, la gradación del proceso es la siguiente: El *primer grado*, característico de las sociedades tradicionales, consiste en la utilización de recursos técnicos para satisfacer objetivos definidos en un marco normativo. El *segundo grado* alude a la necesaria invocación a condiciones de racionalidad justificativas de la acción técnica cuando coexisten posibilidades funcionalmente equivalentes. En este caso la teoría de la decisión debe incorporar reglas de preferencia justificativas. A este nivel de racionalización corresponden los modelos decisionistas que implican, como es el caso de Weber, la separación entre las funciones del político y las funciones del experto. El *tercer grado* de racionalización se extiende «a situaciones estratégicas en las cuales se calcula una conducta racional frente a adversarios que actúan también racionalmente»<sup>39</sup>. Semejante competencia estratégica exige extremar el control sobre toda situación, eventual o real, de indeterminación racional, formulando hipótesis a las cuales se subordinan los valores. Por último, el *cuarto grado* de afirmación de la técnica correspondería a una sociedad entendida como un conjunto de conductas técnicamente manipulables, desintegrada normativamente y autorregulada cibernéticamente. En esta fase, dice Habermas, los sistemas sociales, se tornan autómatas capaces de aprendizaje y arramblan con la razón práctica, vinculando las decisiones a exigencias sistémicas de autoorganización. Con ello, la ideología tecnocrática pretende erigirse, ella misma, en crítica ideológica enfrentada al dogmatismo y al mero decisionismo. Habermas ha leído certeramente la falacia: «Tal vez pueda imponerse sin obstáculos, en apoyo de esta ideología, un proceso de autoobjetivación, que equivaldría a una cosificación completamente racional y que verificaría finalmente el concepto tecnocrático de sociedad. Pero nos sería imposible comprender semejante proceso partiendo precisamente de los supuestos de la conciencia tecnocrática»<sup>40</sup>. Es curioso que

---

<sup>37</sup> N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, pág. 32.

<sup>38</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1997, págs. 301 y ss.

<sup>39</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, pág. 305.

<sup>40</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, pág. 327.

Luhmann hable de su propia aportación a la sociología en términos de «ilustración sociológica», cuando claramente se trata de un intento de minar todo asomo de la misma. La denominación correcta sería «ideología contrailustrada»; no puede designarse de otro modo a la llamada a la despolitización de las masas —que se nutre del empobrecimiento cultural—, a la cosificación sistémicamente inducida y a la funcionalización de la ideología que mistifica la diferencia entre praxis y técnica en beneficio de la segunda. Lo característico de la forma de ideología que representa la teoría de sistemas es su difusividad, su fragmentación y su éxito en la desactivación de la reflexión: «Se le roba a la conciencia cotidiana su fuerza sintética, queda fragmentada»<sup>41</sup>. Resulta que el fin de las ideologías, ya anticipado por Weber a partir del proceso de diferenciación de las esferas de la ciencia, la moral y el arte, es la ideología, no de la conciencia falsa —que también—, sino de la conciencia fragmentada, que bendice las manipulaciones del sistema y elimina el necesario contrapeso de un mundo de sujetos críticos y argumentadores.

Contra este intento de aniquilar la opinión pública ilustrada Habermas sostiene que es necesario desobturar el potencial de reflexión que la conciencia tecnocrática bloquea, explicitando la función ideológica de dicha coerción. Esta tarea presupone una *instintiva voluntad de ilustración* en las sociedades, voluntad que adopta, en la filosofía, la forma de una hermenéutica clarificadora de los elementos sociohistóricos ligados a la racionalidad. Pero esto no es suficiente: tanto la filosofía como la sociología han de ser capaces de trascender ese marco sociohistórico de autocomprensión y activar los citados potenciales, porque «los expertos no pueden sustituir en este acto de ratificación a aquellos que tienen que salir fiadores con su vida entera de las nuevas interpretaciones de las necesidades sociales y de los medios que se acepten para la solución de situaciones problemáticas»<sup>42</sup>.

Ciertamente que estas tendencias quedan veladas por los efectos de la burocratización, la juridización y la pérdida de libertad. Las limitaciones sistemáticas de las condiciones para el discurso favorecen el predominio de la acción instrumental y estratégica frente a la acción comunicativa y dibujan una sociedad patológica en la que argumentos como los de Luhmann cobran el rango de inobjetables, pero, ya lo hemos apuntado, la aversión a las fundamentaciones

---

<sup>41</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, vol. 1, pág. 521.

<sup>42</sup> J. HABERMAS, op. cit., pág. 344.

no le debería impedir a Luhmann percatarse de que sus argumentos exigen que se fundamente la tesis de que en los sistemas sociales mediados por el sentido la validez de las normas puede sustraerse de la necesidad de legitimación y de la eventualidad de que ésta sea problematizada. Habermas entiende que, puesto que el hombre es capaz de actuar y comunicarse, la pertinencia y adecuación de toda acción remite a su justificación racional, la cual, por fuerza, debe reproducir las condiciones del discurso. Este es el «instinto enseado por la razón» que se proyecta sobre la razón comunicativa y que insta a la filosofía a recuperar un sujeto postmetafísico, lingüístico y, por supuesto, crítico.

## 7. La reapropiación del sujeto

La muerte del sujeto crítico es un tópico en el que se encuentran los pensadores postmodernos. Por distintas razones, todos ellos han abrazado este *dictum* lapidario, se han recreado en él hasta el exorno y han sembrado la vacuidad haciendo cundir una actitud más que un pensamiento. A la teoría de sistemas no le es ajeno este *pathos* postmoderno. Su conceptología evanescente fia a los engranajes sistémicos la culminación de una racionalización emancipada de los sujetos. La teoría destila violencia y no carece de una cierta dosis de cinismo, que se hace evidente cuando se explicita la intención última de la metáfora bio-cibernética, a saber: atribuir a los sistemas lo que se detrae a los sujetos. Esta transferencia de utillaje categorial se realiza con la declarada intención de desecar el hontanar de la conciencia, degradando la *Vernunft* hasta privarla de su esencial reflexividad y trocrala en un haz de sucesivas operaciones sistémicas de *Verstand*. El sujeto postmoderno suelta así lastre universalista. Ya no puede invocar a una razón hipostasiada, sino a una subvertida hacia lo concreto; ya no puede aspirar a traer el cielo de la libertad y la justicia, sino a convivir con las fuerzas económicas ciegas y las burocracias kafkianas.

Habermas entiende que sobre esta cuestión aún no está dicha la última palabra, aun cuando los filósofos postmodernos proclamen enfáticamente la incapacidad de la razón para generar relatos de emancipación al servicio de los hombres. El discurso *aufklärer* de la historia —afirman— se ha agotado: «En realidad, el relato de la decadencia acompaa al relato de la emancipación como su sombra»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> F. LYOTARD, *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Madrid, 1989, pág. 40.

Este parece ser el nuevo paradigma: exaltación de la alteridad y de la contingencia, a la vez que tolerancia de un positivismo craso y tecnologizado de los saberes. Pero, como dice Habermas, «un estado de ánimo no constituye todavía argumentación alguna ni puede sustituirla».

Cuando, por ejemplo, en el contexto de la epistemología, Rorty lamina la pretensión filosófica de dotar de unidad al mundo de la ciencia, cercena también la posibilidad de que ésta sirva a un proyecto emancipador más amplio. La ciencia queda prisionera de sus propios contextos justificativos, el conocimiento se disuelve en formas atemperadas de acuerdo fáctico y se entiende la búsqueda de formas más amplias de verdad como un resabio inane de la extinta filosofía de la conciencia, o de un ya cancelado proyecto humanista. Sin embargo, dicha cancelación no puede plantearse como una «dilapidación del patrimonio legado». El pensamiento postmetafísico no puede ser antimetafísico ni antiilustrado y debe enmarcarse en un proyecto de redefinición del sujeto en términos universalistas, lingüísticos y liberadores.

En *Conciencia Moral y Acción comunicativa*<sup>44</sup>, y antes en *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*<sup>45</sup>, Habermas acomete la fundamentación antropológica —en sus dimensiones cognitiva, psicológica y moral— del sujeto comunicativo. El problema de dicha fundamentación remite, en última instancia, a mostrar que en todo hombre hay una cualificación moral que le lleva a ser partícipe ineliminable del propio discurrir social. Unificando con habilidad las tres citadas perspectivas, Habermas establece una correlación entre la ontogénesis del desarrollo cognitivo y moral del hombre y la evolución de la propia sociedad. Para ello combina el paradigma de la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg con una reconstrucción de las formas sociales que culmina en el famoso y discutido nivel postconvencional de desarrollo cognitivo-moral<sup>46</sup>.

Los diferentes estadios de que hablan Kohlberg y Habermas marcan una tendencia ascendente, común a todos los individuos, en virtud de la cual el sujeto postconvencional argumenta moralmente y asume las implicaciones discursivas

---

<sup>44</sup> J. HABERMAS, *Conciencia Moral y Acción comunicativa*, Península, Madrid, 1985.

<sup>45</sup> J. HABERMAS, *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

<sup>46</sup> Algunas de las características de este nivel postconvencional están referidas a la adopción por parte de los sujetos que acceden a él de perspectivas universalizadoras y dialógicas sobre cuestiones jurídico-contractuales o puramente morales, lo cual viene precedido por un desarrollo de las estructuras psicocognitivas que habilitan para el pensamiento abstracto y universalista. Para más detalles cfr. J. HABERMAS, *op. cit.*, cap. II, págs. 57-85.

de sus posiciones teóricas y prácticas. A partir del modelo de Kohlberg, Habermas propone una moral fundamentada reconstructivamente que exonera a la ética kantiana de su excesivo formalismo, del carácter abstracto de su universalismo y de su carencia de contextualidad histórica. También renuncia Habermas al planteamiento unilateral de la acción y a la autonomía —puramente concienical— de la ley moral: sólo en el escenario de la intersubjetividad la acción moral emerge y cobra fuerza. Como seala M. Boladeras, así es como «la idea de eticidad queda subsumida en el amplio concepto de razón práctica habermasiano»<sup>47</sup>.

Con estas atribuciones, la ética habermasiana conecta con la razón crítica y se orienta hacia la universalidad pero desde escenarios de conflicto y contingencia. Habermas argumenta en favor de un «concepto débil, aunque no derrotista de razón lingüísticamente materializada»<sup>48</sup> que se compromete con una pretensión de incondicionalidad: «La razón comunicativa es ciertamente una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en alta mar sea el único modo como puede «dominar» las contingencias»<sup>49</sup>.

Qué ofrece la teoría de sistemas a cambio? Por las características típicas de la diferenciación funcional, los sistemas son amorales: lo verdadero no puede ser connotado como bueno o malo, ni siquiera lo legal o lo políticamente valioso. Lo moral tiene más bien el contraproducente efecto de dificultar la comunicación y obturar los canales reproductivos de los sistemas.

Para Luhmann la sociedad moderna no se integra moralmente, como ocurría en la sociedad tradicional. Con la llegada de la diferenciación funcional ya no hay posibilidad de obtener un consenso global y no es de esperar ninguna forma de reciprocidad. En su *Sociología del riesgo*<sup>50</sup> Luhmann afirma que las decisiones que se establecen en el presente condicionan lo que ocurrirá en el futuro, aunque a veces no se sabe con certeza de qué modo. Sin embargo, en sintonía con el planteamiento gehleniano, la elección entre alternativas es una necesidad crónica que queda transferida a los sistemas. El riesgo, aunque siempre presente, ha

---

<sup>47</sup> M. BOLADERAS, *Comunicación, Ética y Política. Habermas y sus críticos*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 110. De esta misma autora es interesante *Razón Crítica y Sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*, PPU, Barcelona, 1985.

<sup>48</sup> J. HABERMAS, *PP*, pág. 183.

<sup>49</sup> J. HABERMAS, *op.cit.*, pág. 183.

<sup>50</sup> N. LUHMANN, *Sociología del Riesgo*, U. Iberoamericana, Mexico, 1992.



de ser minimizado por medio de selecciones cuyas consecuencias resulten calculables. Así es como Luhmann distingue entre *riesgo* y *peligro*. El peligro resulta de ignorar el riesgo que conlleva una determinada selección: se acepta el riesgo que uno asume, el que genera el contexto de la propia acción pero no el generado por la actitud arriesgada del otro. Esto le da pie a Luhmann para afirmar que las decisiones que uno toma no pueden ser universalizadas, al modo habermasiano, como argumentos asumibles por el otro: no se puede convencer de la pertinencia de una decisión y de asumir un riesgo a quienes han de padecer sus efectos. Además, las mejores intenciones pueden tener las peores consecuencias. No cabe el consenso habermasiano. Sólo los sistemas manejan eficazmente el riesgo, lo evalúan y procesan.

En estas condiciones, la moral es un impedimento para la buena circulación de la información de los sistemas, lo que equivale a afirmar que el hombre es un enemigo de sí mismo, un impedimento para el buen desarrollo de la sociedad humana. A lo más que llega Luhmann es a establecer una relación «interpenetrativa» entre sistemas sociales y sistemas psíquicos: se trata de una relación entre sistemas que recíprocamente se toman como dato para su respectiva estructuración interna. Esto se logra a través de un lenguaje esotérico que, dice Luhmann, «traduce complejidad social en complejidad psíquica»<sup>51</sup>. Las personas no son más que un conglomerado de expectativas que el sistema funcional toma como referencia para su autopóiesis.

Estos son, en fin, los rendimientos de la teoría de sistemas. Es cierto que la razón comunicativa se edifica con criterios arquitectónicos discutibles, pero delegar en una sociedad autoimpelida, en el tedio de una razón desesperanzada no puede constituir seriamente una alternativa. Por eso, reivindicar la vigencia del proyecto ilustrado es defender un proyecto de sociedad, preferir la filosofía a ese terreno magro de argumentos y plagado de espejismos que es la postfilosofía. Frente al positivismo funcionalista, que propicia el escenario teórico para el pensamiento único, la teoría habermasiana de la acción comunicativa conecta con la tradición crítica y hace posible seguir pensando en términos humanos y filosóficos. Merece de verdad la pena «dilapidar ese patrimonio»?

---

<sup>51</sup> N. LUHMANN, *Sistemas Sociales*, Alianza/U. Iberoamericana, Mexico, 1991, pág. 368.